Harnack

Dogm.
473 tr/3

<36622211370012

<36622211370012 S

Bayer. Staatsbibliothek

NB

Dogm. 473

SAMMLUNG THEOLOGISCHER LEHRBÜCHER.

LEHRBUCH

DER

DOGMENGESCHICHTE

VON

Dr. ADOLF HARNACK

DRITTER BAND

DIE ENTWICKLUNG DES KIRCHLICHEN DOGMAS II III

REGISTER ZU DEN DREI BÄNDEN.

DRITTE VERBESSERTE UND VERMEHRTE AUFLAGE

FREIBURG I. B.
LEIPZIG UND TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1897.

425 D

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Freiburg i. B., Leipzig, Tübingen.

Werke von Adolf Harnack.

Lehrbuch der Dogmengeschichte.

Dritte verbesserte und vermehrte Auflage.

1. Band: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas. 1894.
M. 17.—. Geb. M. 19.50.

2. Band: Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas. I. 1894.
M. 10.—. Geb. M. 12.50.

3. Band: Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas. II. III. 1897.
ca. M. 17.—. Geb. ca. M. 19.50.

Gr. 8.

(Sammlung theologischer Lehrbücher.)

Grundriss der Dogmengeschichte.

Zweite, neu bearbeitete Auflage.

8. 1893. M. 6.—. Gebunden M. 7.—.

(Grundriss der theologischen Wissenschaften IV, 3.)

Ueber die jüngst entdeckten Sprüche Jesu.

8. 1897. M. —.80.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Das Neue Testament
um das Jahr 200.

Theodor Zahn's Geschichte des neutestamentlichen Kanons
erster Band, erste Hälfte,
geprüft.

8. 1889. M. 2.—.

Demnächst erscheinen:

Die religionsgeschichtliche Bedeutung
der
hebräischen Eigennamen
des Alten Testaments
von
Dr. G. Kerber.

8. ca. M. 3.—.

Catenen.

Mitteilungen zur Kenntnis ihrer Geschichte und handschriftlichen Ueberlieferung
von
Lic. theol. **H. Lietzmann.**
Mit einem Beitrag von
Geheimrat Hermann Usener in Bonn.
Gr. 8.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

SAMMLUNG

THEOLOGISCHER LEHRBÜCHER

DOGMENGESCHICHTE

BEARBEITET

VON

Dr. ADOLF HARNACK

DRITTER BAND

FREIBURG I. B.
LEIPZIG UND TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1897.

LEHRBUCH

DER

DOGMENGESCHICHTE

VON

Dr. ADOLF HARNACK

DRITTER BAND

DIE ENTWICKELUNG DES KIRCHLICHEN DOGMAS II III

REGISTER ZU DEN DREI BÄNDEN

DRITTE VERBESSERTE UND VERMEHRTE AUFLAGE

FREIBURG I. B.
LEIPZIG UND TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1897.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

*Das
Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen
behält sich die Verlagshandlung vor.*

Druck von C. A. Wagner's Universitäts-Buchdruckerei Freiburg i. B.

Der theologischen Facultät zu Giessen

und

dem evangelischen Predigerseminar zu Friedberg i. H.

in treuer Erinnerung

an die gemeinsame Arbeit.

Vorwort zur ersten und zweiten Auflage.

Eine anerkannte Methode für die Darstellung der Dogmengeschichte der mittleren und neueren Zeit giebt es noch nicht. Weder über den Umfang noch über die Behandlung des Stoffs ist man einig, und über das Ziel, welches zu erreichen ist, herrscht vollends die grösste Unklarheit. Zweck und Ziel, Methode und Weg, welche dieses Lehrbuch sich erwählt hat, sind in der Einleitung zum ersten Bande deutlich bezeichnet worden. Ich habe keinen Anlass gefunden, sie in der Ausführung zu verändern. Aber so bestimmt man auch die Aufgabe unserer Disciplin fassen mag — angesichts des ungeheuren theologischen Stoffs, welchen das Mittelalter bietet, und der Unsicherheit über das, was in jener Zeit Dogma gewesen ist, ist die Auswahl an vielen Stellen ein Experiment. Ich darf nicht hoffen, dass das Experiment immer geglückt ist.

Nach einer längeren Pause ist es in den letzten zwei Jahren auf dem Gebiete unserer Disciplin sehr lebhaft geworden. Benrath, Hauck, Bonwetsch und Seeberg haben ältere Lehrbücher in neuer Bearbeitung herausgegeben; Loofs hat einen ausgezeichneten Leitfaden der Dogmengeschichte veröffentlicht; Kaftan hat in seinem Werke über die Wahrheit der christlichen Religion einen Abriss der Disciplin geliefert; Möller und Koffmane haben in ihren Darstellungen der alten Kirchengeschichte den dogmengeschichtlichen Abschnitten eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Bei dem Studium dieser Bücher und mancher anderer, die ich mit Dank benutzt habe, habe ich erkennen dürfen, dass meine Bemühungen um den grossen Gegenstand nicht isolirt geblieben sind und nicht fruchtlos waren. Diese Einsicht hat manche Erfahrungen aufgewogen, über welche ich schweigend hinweggehe.

Auf die Nachsicht sachkundiger Collegen rechnet dieser Schlussband in höherem Masse als die früheren Bände; denn sein Verfasser gehört weder in Bezug auf die Geschichte der mittelalterlichen Kirche noch in Bezug auf das Reformationszeitalter zu den „Specialisten“. Allein der Vortheil, welchen der besitzt, der von einer gesicherten

Kenntniss des kirchlichen Alterthums zum Mittelalter und zur Reformation fortschreitet, wiegt vielleicht die Mängel einer Darstellung auf, die nicht überall auf einer vollkommenen Induction beruht. Die Quellen zur Geschichte der alten Kirche vermag der Einzelne wirklich zu übersehen; aber in Bezug auf das Mittelalter und die Reformationsgeschichte wird auch ein besserer Kenner, als es der Verfasser dieses Lehrbuchs ist, seine Umsicht nur durch die zutreffendste Auswahl des Stoffs, den er selbständig durchstudirt, bewähren können. Was über Augustin, Anselm, Thomas, das Tridentinum, den Socinianismus und Luther ausgeführt ist, beruht durchweg auf selbständigen Studien. Auch in anderen Partieen wird man solche nicht vermissen; man wird aber auch Abschnitte finden, in welchen die Forschung nicht gefördert, sondern nur ihr gegenwärtiger Stand wiedergegeben ist.

Auf die Ausarbeitung eines genauen Registers habe ich sehr viel Zeit verwendet. Möge es dem Gebrauche des Buches zu statten kommen! Diesem selbst aber wünsche ich, dass es an seinem Theile dazu beitrage, die eigentliche Grossmacht in den theologischen Kämpfen der Gegenwart brechen zu helfen — die Unwissenheit. Ueber die Bedeutung der theologischen Wissenschaft für die christliche Frömmigkeit kann man freilich nicht bescheiden genug denken; aber nicht hoch genug kann man ihre Bedeutung veranschlagen in Bezug auf den Ausbau der evangelischen Kirche, die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit und die Anbahnung jener besseren Zukunft, in welcher, wie einst im zweiten Jahrhundert, der christliche Glaube wieder der Trost der Schwachen und die Stärke der Starken sein wird.

Berlin, den 24. Dec. 1889.

Vorwort zur dritten Auflage.

Es mögen gegen fünfzig Monographien und umfangreichere Abhandlungen zur abendländischen Dogmengeschichte sein, die seit dem ersten Erscheinen dieses Bandes veröffentlicht worden sind und grösstentheils auf ihn Rücksicht nehmen. Ich habe sie für die neue Auflage zu verwerthen gesucht und auch sonst Erweiterungen und Correcturen an der ursprünglichen Fassung des Buchs vorgenommen, ohne mich zu Aenderungen in wesentlichen Stücken genöthigt zu sehen. Dankbar

bin ich auf die Untersuchungen eingegangen, die Dilthey im Archiv f. Gesch. d. Philosophie Bd. 5—7 über die reformatorische Glaubenslehre in ihrer Beziehung zum Humanismus und zum „natürlichen System" veröffentlicht hat. Er hat die reformatorischen Gedanken in Zusammenhängen beleuchtet, in denen sie bisher selten oder nur flüchtig betrachtet worden waren, und daher ihre Erkenntniss wesentlich gefördert.

Unter den mancherlei Einwürfen gegen die Anlage dieses Werks und gegen die kritischen Massstäbe, denen es folgt, sind vornehmlich vier von Wichtigkeit: man hat gesagt, in dieser Darstellung werde die Entwicklung des Dogmas am Evangelium gemessen, aber was das Evangelium sei, erfahre man nicht deutlich; man hat ferner behauptet, hier werde die Dogmengeschichte als pathologischer Process geschildert; man hat weiter die Anlage des dritten Buchs unter dem Titel „Der dreifache Ausgang der Dogmengeschichte" beanstandet, und man hat endlich auch erklärt, die Darstellung trage, obschon sie einen wissenschaftlichen Fortschritt bedeute, doch noch ein zu subjectives, bez. kirchliches Gepräge und entspreche nicht den strengsten Ansprüchen historischer Objectivität.

Was den ersten Einwurf betrifft, so glaube ich ausführlicher von meiner Anschauung des Evangeliums Rechenschaft gegeben zu haben, als das in irgend einem Lehrbuch der Dogmengeschichte bisher geschehen ist. Ich will aber gern meine Meinung hier kurz zusammenfassen: die Predigt Jesu enthält drei grosse Hauptstücke, erstlich die Botschaft vom nahen Gottesreiche oder vom künftigen Heil, zweitens die Verkündigung des Thatbestandes und der Gedanken, wie sie in Sprüchen wie Matth. 6, 25—34; 7, 7—11; 9, 2; 10, 28—33 u. s. w. gegeben sind (s. Dogmengesch.[3] I S. 72f.), drittens die neue Gerechtigkeit (das neue Gesetz). Jenes mittlere Stück, verknüpft mit Matth. 11, 25—30 und desshalb auch verbunden mit dem urchristlichen Zeugniss über Jesus als den Herrn und Heiland, halte ich aus streng geschichtlichen und aus sachlichen Gründen für das rechte Hauptstück, für das Evangelium im Evangelium, und ordne ihm die anderen Stücke unter. Dass Christus selbst es unter Ueberordnung der Eschatologie zum Ausdruck gebracht hat, weiss ich so gut (s. Dogmengesch.[3] I S. 56f.), wie die Antiquare, die ein so scharfes Auge für das ewig Gestrige besitzen.

Was den zweiten Einwurf anlangt, so bin ich ihm gegenüber rathlos. Die Dogmengeschichte zeigt, nachdem die neue Religion in das römische Reich eingezogen war und sich in der Form der katholischen Weltkirche mit ihm verflochten hatte, in allen Hauptzügen bis zur Re-

formation einen Fortschritt und Aufstieg. In diesem Sinn habe ich sie dargestellt von Origenes zu Athanasius, zu Augustin, zu Bernhard und zu Franciskus, zur mystischen Scholastik und zu Luther. Inwiefern hier die Geschichte doch als „Krankheitsprocess“ geschildert sein soll, ist mir verborgen. Natürlich — die Superstitionen haben sich gehäuft, wie in jeder Religionsgeschichte, aber innerhalb dieser Incrustirung wurde das Individuelle immer kräftiger, der Sinn für das Evangelium lebendiger und die Empfindung für das Heilige und das Sittliche zarter und reiner. Was aber die Entwicklung von den Anfängen der evangelischen Botschaft im Reich bis zur Entstehung der katholischen Kirche betrifft, so habe ich mir Speculationen darüber nicht erlaubt, wie herrlich es hätte werden können, wenn Alles anders gekommen wäre, als es gekommen ist. Andererseits habe ich freilich auch kein Loblied anzustimmen vermocht auf die Bildung jener Tradition und Theologie, die die unmittelbare Religion zu einer vermittelten herabgesetzt und den Glauben mit complicirten theologisch-philosophischen Formeln belastet hat. Ebensowenig konnte es mir in den Sinn kommen, die Entstehung jenes Kirchenregiments zu feiern, welches in erster Linie Gehorsam meint, wenn es vom Glauben spricht. „Pathologisch“ aber ist hier nichts; die Bildungen, die entstanden sind, haben den Gnosticismus überwunden.

Dass die Conception, der ich in Bezug auf die Ausgänge der Dogmengeschichte gefolgt bin, ungeschichtlich ist, davon haben mich meine Kritiker nicht überzeugt. Bereitwillig aber räume ich ihnen ein, dass man die Dogmengeschichte auch als Geschichte der kirchlichen Theologie behandeln und somit in der Darstellung bis zur Gegenwart fortschreiten kann. Ueber dergleichen Fragen im Sinne eines Entweder-Oder zu streiten, ist wenig lohnend. Betrachtet man den Protestantismus als ein neues Princip, welches die absolute Geltung der Dogmen aufgehoben hat, so muss man innerhalb der Dogmengeschichte von den protestantischen Lehrbildungen absehen, so nahe sie dem alten Dogma stehen. Betrachtet man ihn aber als particulare Reform des abendländischen Katholicismus, so wird man seine Lehrbildungen in die Dogmengeschichte aufzunehmen haben. Nur darf man auch dann nicht übersehen, dass die evangelischen Kirchen, gemessen an dem Kirchenbegriff, wie er 1300 Jahre gegolten hat, keine Kirchen sind. Hieraus ergiebt sich dann das Uebrige.

Was endlich den letzten Einwurf betrifft, so darf ich ein Urtheil, das neulich von einem jüngeren Fachgenossen gefällt worden ist: „Die gegenwärtige Dogmengeschichte ist, als Wissenschaft betrachtet, ein halbes Ding“, vornehmlich auf meine Darstellung beziehen. Gewiss,

sie ist in den Anfängen, und es fehlt ihr viel zur Vollkommenheit; sie muss noch umsichtiger und zurückhaltender werden; aber ich fürchte, dass sie in dem Schmelztiegel dieses jüngsten Adepten — der sich einstweilen aber noch zur zahlreichen Zunft derer gestellt hat, die nur Rathschläge geben — so geläutert werden wird, dass nichts von Belang nachbleibt oder nur jenes hohle Evangelium „Religion ist Geschichte", welches er aus den Lehren von vier grossen Propheten gezogen haben will, von denen er Besseres lernen konnte. Die Mühen und Streitfragen, denen er entfliehen wollte, empfinden wir alle nach; aber dass Einer unter uns alles Ernstes darauf anträgt, das Kind unter die streitenden Mütter zu theilen — und zwar nach einer Theilungsmethode, die den Streit vor der Theilung aufs neue verewigen muss —, gehört zu den Ueberraschungen, die selbst in der Theologie selten sind. Weder werden die Kirchlichen im Protestantismus, ob sie schon auf Büchertiteln das Monopol der „christlichen" Theologie für sich reclamiren, je den Anspruch auf Geschichte und Wissenschaft fahren lassen — sie werden daher stets die Pflicht empfinden, sich mit der „anderen" Theologie auseinander zu setzen —, noch wird die wissenschaftliche Theologie je vergessen, dass sie das Gewissen der evangelischen Kirche ist und als solches Forderungen an die Kirche, der sie in Freiheit dient, zu stellen hat.

Auf meinen Wunsch hat der Herr Verleger eingewilligt, dass das revidirte und vermehrte Register so eingerichtet ist, dass es auch diejenigen brauchen können, welche den 1. und 2. Band nicht in der neuesten Auflage besitzen.

Berlin, den 11. Juli 1897.

Adolf Harnack.

Inhalt.

ZWEITER THEIL:

Die Entwickelung des kirchlichen Dogmas.

Zweites Buch:

Die Erweiterung und Umprägung des Dogmas zu einer Lehre von der Sünde, der Gnade und den Gnadenmitteln auf dem Grunde der Kirche.

(S. 3—588.)

Seite

Erstes Capitel: Geschichtliche Orientirung . . 3—12

Augustin die massgebende Autorität bis zur Reformationszeit S. 3. Augustin und das abendländische Christenthum S. 3. Augustin als Reformator der christlichen Frömmigkeit S. 4. Augustin als Lehrer der Kirche S. 4. Augustin und das Dogma S. 4. Das Dogma im Mittelalter S. 5. Die germanischen und romanischen Völker und das Dogma S. 6. Methode der mittelalterlichen Dogmengeschichte S. 8. Periodeneintheilung S. 11.

Zweites Capitel: Das abendländische Christenthum und die abendländischen Theologen vor Augustin 12—56

Tertullian als Begründer des abendländischen Christenthums S. 12. Die Elemente des tertullianischen Christenthums als Elemente des abendländischen Christenthums überhaupt S. 14 (die lex S. 14, das juristische Element S. 14, das syllogistisch-dialektische S. 15, das psychologische S. 19, das biblisch-praktische S. 20). Eschatologie und Moral S. 21. Die Bedeutung Cyprian's S. 22. Die römische Kirche S. 23. Der Umschwung unter Konstantin; die origenistische Theologie und das Mönchthum werden in das Abendland importirt S. 24. In Augustin mündet die gräcisirte abendländische Theologie und die altlateinische S. 27. Die Bedeutung der Griechenschüler Am-

Seite

brosius S. 27 und Victorinus Rhetor für Augustin S. 30. Die Bedeutung der genuinen Lateiner für ihn S. 35 (Cyprian S. 35, der donatistische Streit S. 36, Optatus S. 39, Ambrosius als Lateiner S. 45). Resultate der voraugustinischen Entwickelung S. 48 (die Lehre des Symbols S. 49, der Tod Christi S. 50, die Soteriologie S. 52, die Kirche S. 55). Rom und das Heidenthum S. 55.

Drittes Capitel: Die weltgeschichtliche Stellung Augustin's als Reformator der christlichen Frömmigkeit 56—87

Allgemeine Charakteristik S. 56. Augustin's neue christliche Selbstbeurtheilung S. 61. Die voraugustinische und die augustinische Frömmigkeit S. 62. Sünde und Gnade die entscheidenden Factoren bei Augustin S. 64. Die neugestimmte Frömmigkeit S. 66. Kritik dieser Frömmigkeit S. 68. Die vier Elemente, welche den katholischen Charakter der Frömmigkeit constituiren S. 70. 1) die Autorität der Kirche für den Glauben S. 72, 2) Gott und die Gnadenmittel S. 77, 3) Glaube, Sündenvergebung und Verdienst S. 81, 4) die pessimistische Betrachtung des Diesseits S. 85. Schlussbetrachtung S. 87.

Viertes Capitel: Die weltgeschichtliche Stellung Augustin's als Lehrer der Kirche 87—221

Das neue dogmatische Schema S. 87. Die Anknüpfung an das Symbol S. 88. Die Spannung zwischen Symbol und hl. Schrift S. 90. Die Spannung zwischen dem Schrift- und dem Heilsprincip S. 91. Die Spannung zwischen der Religion und der Philosophie S. 92. Die Spannung zwischen der Gnadenlehre und der Ecclesiastik S. 93. Die Widersprüche innerhalb derselben Gedankenreihen S. 93. Unmöglichkeit eines augustinischen Systems S. 94 Universelle Wirkung Augustin's S. 95. Methode für die Darstellung des Augustinismus; das Dogma und Augustin S. 97.

1. Augustin's Lehren von den ersten und letzten Dingen 97—131

Die Theologie und Psychologie Augustin's („Aristoteles alter") ist aus der Frömmigkeit geboren S. 97. Auflösung der antiken Stimmung S. 101. Die psychologische und neuplatonische Betrachtung Gottes und der Seele S. 102. Die mit dieser verflochtene ethische Betrachtung (Gott, Welt, Seele, Wille, Liebe) S. 105. Einfluss des Christlich-Kirchlichen S. 115 [über Vernunft, Offenbarung, Glaube und Wissen S. 116]. Die Geltung Christi und die Christologie S. 116. Die letzten Ziele im Jenseits und Diesseits S. 125. Schlussbetrachtung S. 129.

Seite

2. Der donatistische Kampf. Das Werk de civitate dei. Die Lehre von der Kirche und den Gnadenmitteln 131—156

Einleitung S. 131. Die Kirche als Lehrautorität S. 133. Die Einheit der Kirche S. 134, die Heiligkeit S. 136, die Katholicität S. 138, die Apostolicität und die übrigen Eigenschaften S. 139. Kirche und Reich Gottes S. 140. Wort und Sacrament S. 144. Die Sacramente S. 145. Abendmahl S. 147. Taufe S. 148. Ordination S. 150. Die Kirche als societas sacramentorum S. 152, als himmlische Gemeinschaft S. 152, als die uranfängliche S. 153, als communio fidelium S. 153, als numerus electorum S.154. Schlussbetrachtung S. 155.

3. Der pelagianische Kampf. Die Lehre von der Gnade und Sünde 156—205

Augustin's Lehre vor dem Kampf S. 156. Allgemeine Charakteristik des Augustinismus und Pelagianismus, sowie des Pelagius, Cälestius und Julian S. 156. Ursprung und Wesen des Pelagianismus S. 160. I. Der äussere Verlauf des Streits S. 161. Pelagius und Cälestius in Rom und Karthago S. 161. Die Vorgänge in Palästina S. 164. Die Vorgänge in Nordafrika und Rom S. 168. Die Verurtheilung in Rom, Julian von Eklanum S. 171. Ausgänge S. 174. II. Die pelagianische Lehre S.175. Uebereinstimmung und Differenzen zwischen den Häuptern S. 176. Die Hauptlehren S. 178. Die einzelnen Lehren in ihrer Anpassung an die Ueberlieferung S. 182. III. Die augustinische Lehre S. 189. Die Lehre von der Gnade, der Prädestination, Erlösung und Rechtfertigung S. 190. Die Lehre von der Sünde, der Erbsünde und dem Urstand S. 195. Beurtheilung des Augustinismus S. 202.

4. Augustin's Erklärung des Symbols (Enchiridion ad Laurentium). Die neue Religionslehre . . . 205—221

Die Auslegung des 1. Artikels S. 206, des 2. Artikels S. 209, des 3. Artikels S. 211. Beurtheilung dieser Auslegung, die alte und die neue Religionslehre S. 216.

Fünftes Capitel: Geschichte des Dogmas im Abendland bis zum Beginn des Mittelalters (von 430 bis 604) 221—251

Geschichtliche Orientirung S. 221.

1. Der Kampf des Semipelagianismus und Augustinismus 225—240

Die Mönche von Hadrumet und in Südgallien, Cassian S. 226. Prosper S. 229. Die Schrift de vocatione gentium

Seite

S. 231. Liber Praedestinatus S. 231. Faustus von Reji S. 232. Das Decret de libris recipiendis S. 234. Die skythischen Mönche, Fulgentius, Hormisdas S. 235. Cäsarius von Arles, die Synoden von Valence und Orange S. 237. Ergebnisse S. 239.

2. Gregor der Grosse 241—251

Allgemeine Charakteristik S. 241. Superstition, Christologie, Intercessionen S. 242. Lehre von der Sünde und Gnade S. 245. Verdienste, Satisfactionen, Heilige, Reliquien, Fegefeuer S. 246. Busse S. 247. Gregor's Stellung zwischen Augustin und dem Mittelalter S. 248.

Sechstes Capitel: Geschichte des Dogmas in der Zeit der karolingischen Renaissance 251—304

Die Bedeutung der karolingischen Epoche in der Dogmen- und Kirchengeschichte S. 252.

1a. Der adoptianische Streit 255—269

Die Entstehung des Problems S. 255. Spanische Zustände und der Streit in Spanien. Elipandus', Felix', Beatus' Lehre die augustinische S. 257. Der Streit vor dem fränkischen und römischen Forum S. 264. Alcuin's Lehre. Der Einfluss der griechischen Auffassung S. 266. Der Zusammenhang mit der Abendmahlslehre S. 268. Ausgang S. 269.

1b. Der Streit über die Prädestination 269—278

Der Mönch Gottschalk S. 270. Rabanus und Ratramnus seine Gegner S. 272. Der Streit unter den fränkischen und lothringischen Bischöfen. Die objective Unwahrhaftigkeit der Gegner Gottschalk's. Synode zu Chiersey S. 275. Synode zu Valence S. 276. Synoden zu Savonières und Toucy S. 277. Unter augustinischen Formeln behauptet die der Kirchenpraxis entsprechende Theorie das Feld S. 277.

2. Der Streit über das filioque und über die Bilder 278—284

Das filioque, die Franken und der Papst S. 278. Die Stellung der Franken zu den Bildern S. 281. Die libri Carolini und das Selbstbewusstsein der fränkischen Kirche, Frankfurter Synode S. 282. Die spätere Geschichte der Bilder S. 283.

3. Die Fortbildung der Praxis und Theorie der Messe (des Abendmahlsdogmas) und der Busse . . . 284—304

Die drei Ursachen der Fortbildung der Theorie vom Abendmahl im Abendland S. 284 (die Controverse de partu virginis S. 285). Die augustinische Auffassung (Beda)

Seite

durch Alcuin zurückgedrängt S. 286. Paschasius Radbertus S. 287. Rabanus und Ratramnus S. 293. Die Vorstellungen von der Messe als eines Bestandtheils des Entsühnungsinstituts S. 297. Die Beichtpraxis, 1) der zu Grunde liegende Gottesbegriff S. 298. 2) Die Entwickelung des Bussinstituts aus römisch-kirchlichen und germanischen Prämissen, Einwirkung des Mönchthums S. 299. 3) Mangelnde Theorie S. 301. 4) Anwachsen der Satisfactionen und Ablässe S. 302.

Siebentes Capitel: Geschichte des Dogmas im Zeitalter Clugny's, Anselm's und Bernhard's . 305—379

Einleitung S. 305.

1. Der Aufschwung der Frömmigkeit 307—319

Clugny. Weltflucht und Weltherrschaft. Monachisirung der Geistlichkeit S. 307. Die Kreuzzüge und ihre Folgen für die Frömmigkeit S. 312. Die Frömmigkeit des hl. Bernhard S. 314. Bedenkliches in seiner Mystik S. 316.

2. Die Entwickelung des kirchlichen Rechts . . . 319—326

Die Entwickelung des Papstthums zur Autokratie, die päpstlichen Decretalen S. 319. Die Ausbildung des neuen Kirchenrechts und die Verbindung von Recht und Dogma S. 322. Die Jurisprudenz als Grossmacht S. 324.

3. Der Aufschwung der Wissenschaft 326—346

Wesen der Scholastik S. 326. Scholastik und Mystik S. 328. Vorgeschichte der mittelalterlichen Wissenschaft, Verhältniss zur griechischen; das überlieferte Capital S. 331. Das karolingische Zeitalter S. 333. Die Uebergangszeit S. 333. Das 11. Jahrh., das Vorherrschen des Realismus, die Universalienfrage, die Dialektiker S. 334. Der „Aristotelismus“ S. 338. Die negative und positive Bedeutung der Wissenschaft Abälard's S. 339. Schüler und Gegner Abälard's, die Versöhnung der Dogmatik mit Aristoteles S. 344.

4. Arbeiten am Dogma 346—379

Einleitung S. 346. A. Der Berengar'sche Streit S. 347. Die Ausprägung der Transsubstantiationslehre nach dem Streit S. 352. Die Bedeutung des 4. Lateranconcils für die Lehre von dem Abendmahl, der Taufe und Busse S. 354. B. Anselm's Satisfactionslehre S. 355. Beurtheilung dieser Lehre S. 367. Mangelnder Erfolg S. 374. Lehre vom Verdienst Christi; Abälard's Versöhnungslehre S. 375. Petrus Lombardus S. 377.

Seite

Achtes Capitel: Geschichte des Dogmas im Zeitalter der Bettelorden bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts 379—588

Einleitung S. 379.

1. Zur Geschichte der Frömmigkeit 380—410

Der hl. Franciskus, das apostolische Leben, die franciskanische Frömmigkeit S. 380 (die Waldenser und die lombardischen Armen S. 384). Franciskus und die Kirche S. 385. Die Armuthslehre, die verschiedenen Richtungen, die Fraticellen und Spiritualen S. 388. Conservativer Einfluss der religiösen Erweckung auf das Dogma S. 390. Die Mystik und die Bettelorden S. 391. Die Mystik als die katholische Frömmigkeit S. 391. Beschreibung der Mystik, der Pantheismus, der Aufschwung des Individualismus S. 395. Thomistische und scotistische Mystik S. 399. Der Aufschwung des thätigen Lebens S. 402. Die Erweckung der Laien, die freien Vereine und Bussprediger S. 403. Die Stadien in der Entwickelung der Frömmigkeit S. 404. Die Frömmigkeit im 14. und 15. Jahrh., ihre Opposition gegen die Kirche S. 405. Die Frömmigkeit, das Dogma (unangetastet) und die Kirche; Ausblick auf die Reformation S. 408. Die Gothik als der der mittelalterlichen Frömmigkeit entsprechende Baustil S. 409.

2. Zur Geschichte des kirchlichen Rechts. Die Lehre von der Kirche 410—438

Die Herrschaft des päpstlichen Systems, die Jurisprudenz als Grossmacht S. 410. Die leitenden Gedanken des päpstlichen Systems in Bezug auf den Kirchenbegriff S. 411. Die Lehre vom Papst, die neuen Fälschungen, die Unfehlbarkeit S. 413. Die Concordate, die Landeskirchen S. 417. Der geringe Antheil der Theologie an der Feststellung des hierarchischen Kirchenbegriffs S. 419. Die Verhandlungen mit den Griechen, Thomas' Kirchenbegriff S. 421. Der Widerspruch gegen den hierarchischen und papalen Kirchenbegriff ist vom Augustinismus abzuleiten S. 423. Der Kirchenbegriff der Oppositionsparteien hat mit dem Hierarchischen eine Wurzel gemeinsam und unterscheidet sich nur in den Consequenzen S. 425, daher bringt er es nicht zu einer kräftigen Kritik S. 427. Die Opposition der Waldenser, Apokalyptiker, Franciskaner, Imperialisten und Episkopalisten S. 428. Der Kirchenbegriff von Wiclif und Hus und ihre Opposition gegen die Hierarchie S. 431. Kritik dieser Bewegung; das Dogma im strengen Sinn bleibt unangetastet S. 435. Positive Bedeutung des wiclifitischen und des hierarchischen Kirchenbegriffs S. 437.

Seite

3. Zur Geschichte der kirchlichen Wissenschaft . . 438—461

Die Gründe für den Aufschwung der Wissenschaft im Anfang des 13. Jahrh. S. 439 (Araber, Juden S. 439). Der Sieg des Aristoteles und der Bettelorden S. 440. Der „gemilderte“ Realismus S. 441. Wesen der Scholastik auf ihrem Höhepunkt, Verhältniss zur Kirche und zur Vernunft S. 442. Die Wissenschaft des hl. Thomas S. 444. Die Summe des hl. Thomas S. 445. Uebergang zu Duns Scotus S. 449. Neues Erstarken der Vernunft und der Autorität, der Nominalismus S. 450. Probabilismus, Casuistik und fides implicita S. 451. Ausmerzung des Augustinismus S. 455. Reaction des Augustinismus im 14. und 15. Jahrh., Bradwardina, Wiclif, Hus, Wesel, Wessel S. 457. Verfall des Nominalismus, der wiederentdeckte Plato, die Renaissance S. 458.

4. Die Ausprägung der Dogmatik in der Scholastik 461—588

Die Voraussetzungen der Scholastik des 13. Jahrh. S. 461. Der finis theologiae (das Seligkeitsideal) und die Hauptelemente S. 461. Die alten articuli fidei und die Transsubstantiationslehre S. 463. Die dreifache Aufgabe, welche die Scholastik in Bezug auf das Dogma gelöst hat; Spannung mit der Frömmigkeit S. 464. A. Die Bearbeitung der überlieferten articuli fidei S. 465. 1) Die Gotteslehre S. 465. 2) Die Trinitätslehre S. 468. 3) Die Lehre von der Schöpfung, Erhaltung und Gubernation S. 470. 4) Die Lehre von der Person Christi S. 473 (vom hl. Geist S. 474). Die Lehre vom Werk Christi (Satisfaction und Verdienst) S. 475. Die Lehre des Thomas S. 476, des Duns Scotus S. 481. Zersetzung und Gegenwirkung S. 483 B. Die scholastische Sacramentslehre S. 484. Bedeutung und Princip S. 484. Zahl der Sacramente S. 485. Definition (Hugo und der Lombarde) S. 488. Wesen, Verhältniss von Gnade und Sacrament S. 489. Einzelne Fragen S. 492. Die thomistische Sacramentslehre S. 493 (Wirkungen der Sacramente, Charakter S. 493; Definition, materia, forma etc. S. 494; Nothwendigkeit S. 495; Effect S. 496; causa S. 498). Der minister sacramenti S. 498. Bedingungen des heilsamen Empfangs, die Disposition S. 501, die attritio S. 505. Eigenthümlichkeiten der scotistischen Sacramentslehre S. 506. Die einzelnen Sacramente. Die Taufe S. 507. Die Firmung S. 510. Die Eucharistie S. 511. Das Busssacrament S. 521 (die Reue S. 526. Die Beichte S. 528. Die Absolution S. 531. Die Satisfaction S. 533. Der Ablass S. 535. Der Widerspruch gegen den Ablass; Wiclif, Hus, Wesel, Wessel S. 543). Die letzte Oelung S. 545. Die Priesterweihe S. 546. Das Ehesacrament S. 548. Uebergang zur Gnadenlehre S. 550. C. Die

Seite

Bearbeitung des Augustinismus in der Richtung auf die Lehre vom Verdienst S. 551. Der Lombarde über Gnade, Freiheit und Verdienst S. 551. Thomas. Principielles zur scholastischen Gnadenlehre, der Begriff Gottes, die Gnade als Antheil an der göttlichen Natur, das Verdienst S. 554. Die Gnadenlehre des Thomas (lumen superadditum naturae, gratia operans et cooperans, praeveniens et subsequens, Essenz der Gnade, Disposition für die Gnade, Effecte derselben, Syndenvergebung, Liebe, Verdienste de condigno et de congruo) S. 556. Geschichtliche Würdigung der thomistischen Gnadenlehre, Zusammenhang mit Augustin (Prädestinationslehre) und Aristoteles S. 568. Urstand, iustitia originalis, Sündenfall, Sünde bei Thomas S. 569. Consilia evangelica S. 571. Doppeltes Gesicht der thomistischen Sünden- und Gnadenlehre S. 572. Die Sünden- und Gnadenlehre der späteren, scotistischen Scholastik S. 573, ihre Rechtfertigungs- und Verdienstlehre S. 580 (Bradwardina's Reaction S. 579f.). Anhang: Die Lehre von der unbefleckten Empfängniss Maria's und von ihrer Mitwirkung beim Erlösungswerk S. 584.

Drittes Buch:

Der dreifache Ausgang der Dogmengeschichte.

(S. 589—814).

Erstes Capitel: Geschichtliche Orientirung . . . 591—617

Im Mittelalter haben sich die Elemente der augustinischen Theologie verstärkt, aber sind auch auseinandergetreten, Thomas hat sie noch einmal zusammenzuhalten versucht S. 591. Die curialistische und die oppositionelle Richtung um das Jahr 1500 (1) der Curialismus S. 592. Die Gewohnheiten der römischen Kirche sind die göttlichen Wahrheiten S. 593. Unbestimmtheit ihres Umfangs S. 594. Die nominalistische Scholastik und die fides implicita sind dem Curialismus bequem S. 595. Untergang des alten Dogmas bei dieser Haltung; es wird lediglich Rechtsordnung im Dienst der Politik S. 596. Das christliche Element im verweltlichten Kirchenbegriff S. 596. (2) Die Opposition gegen den Curialismus S. 597. Die Gewohnheiten der römischen Kirche sind Tyrannei und haben das Zeugniss des kirchlichen Alterthums gegen sich; nur die hl. Schrift und das alte Dogma sind die Grundlagen der Kirche S. 597. Unsicherheit und Unhaltbarkeit dieses Standpunkts um 1500 S. 598. Das allgemeine Misstrauen gegen die Theologie, das „praktische Christenthum" als die Losung; das Dogma als Rechtsordnung S. 599. Die allgemeine innere Ent-

Seite

fremdung vom alten Dogma S. 601. Der versuchte Rückgang auf Augustin S. 602. Der Individualismus in seinen mannigfaltigen Ausgestaltungen S. 604. — Verschiedene Möglichkeiten in Bezug auf den Ausgang der kirchlichen Krisis um 1500 S. 605. Der wirkliche Ausgang a) im tridentinischen Katholicismus S. 607, b) im Socinianismus S. 608, c) in der Reformation S. 609. In diesen Ausgängen stellen sich auch Ausgänge des Dogmas dar; hiernach ist die Aufgabe dieses letzten Abschnitts zu bestimmen S. 612. Anhang: Nachweis, dass die Dogmengeschichte nicht bis zur Concordienformel vorschreiten darf, sondern bei Luther stehen bleiben muss S. 613.

Zweites Capitel: Die Ausgänge des Dogmas im römischen Katholicismus 617—685

1. Die Codificirung der mittelalterlichen Lehren im Gegensatz zum Protestantismus (das Tridentinum) 617—646

Einleitung in die Decrete des Tridentinums, Einfluss der Reformation, Einfluss des Augustinismus, die Stellung der Curie, Bedeutung und Bedeutungslosigkeit der Decrete S. 618. Die Erkenntnissquellen und Autoritäten, Schrift und Tradition S. 622. Die Sakramente S. 624 (Taufe S. 626, Eucharistie S. 627, Busse 630, Priesterweihe und Ehe S. 632). Fegefeuer, Heilige, Ablässe S. 632. Die Decrete über die Sünde, Gnade und Rechtfertigung S. 635. Schlussaufführung S. 646.

2. Die Grundzüge der dogmatischen Entwickelung im Katholicismus zwischen 1563 und 1870 als Vorbereitung des Vaticanums 646—678

1 a) Der Untergang des Episkopalismus und Sieg des Curialismus S. 647. Die Professio fid. Trid. und der Catechismus Romanus S. 648. Der Gallikanismus, die vier Propositionen S. 649. Ludwig XIV. S. 649. Napoleon I., das Concordat v. 1801, de Maistre etc., der Ultramontanismus in Frankreich S. 650. Febronius und die Emser Punktation S. 652. Der Ultramontanismus in Deutschland S. 653. 1 b) Schrift und Tradition S. 654. Die hl. Schrift S. 654. Das neue gnostische und enthusiastische Traditionsprincip S. 655. 2) Der Untergang des Augustinismus S. 658. Bajus S. 658. Lessius, Hamel, Molina S. 661. Die congregatio de auxiliis S. 662. Jansen und der Jansenismus S. 663. Quesnel und die Constitution Unigenitus S. 666. Definitiver Sieg über den Augustinismus, das Dogma von der unbefleckten Empfängniss Maria's S. 669. 3. Der Probabilismus und die Jesuiten S. 670. B. de Medina S. 673. Pascal,

Seite

der Kampf der Päpste gegen den Probabilismus S. 674. Thyrsus Gonzalez S. 676. Alphons Liguori S. 677. Die arbiträren Entscheidungen der Curie im 19. Jahrh. S. 678.

3. Das Vaticanum 678—685

Die päpstliche Unfehlbarkeit S. 679. Aussichten für die Zukunft; die Nothwendigkeit des Kirchenstaats eine „untrügliche Wahrheit“ S. 682. Das Dogma in der Hand des Papstes S. 683.

Drittes Capitel: Die Ausgänge des Dogmas im Antitrinitarismus und Socinianismus 685—725

1. Geschichtliche Einleitung 685—702

Charakter, Ursprung und Vorstufen des Socinianismus S. 686. Die pantheistisch-mystische Richtung S. 688. Die wiedertäuferische Gruppe S. 690. Die rationalistischen Reformer S. 692. Die pantheistisch-rationalistischen Reformer; Servede S. 694. Die Stellung zur Tradition und Schrift S. 695. Der Antitrinitarismus: Schwenkfeld, Weigel, Bruno, Denck, Hätzer, Campanus, Joris, Hoffmann, die italienischen Antitrinitarier in der Schweiz, Polen und Siebenbürgen S. 696. Fausto Sozzini in Polen S. 701.

2. Die socinianische Lehre 702—725

Die christliche Religion ist Religion des Buchs und vernünftige Theologie des NT.'s; die Lehre von der Schrift S. 702. Die Lehre vom Heilsweg S. 706. Die Gotteslehre (Verwerfung der Trinitätslehre) S. 707. Die Lehre von der Person Christi S. 709. Die Lehre vom Werk Christi (Sacramente, Kritik der Satisfactionslehre) S. 712. Die Lehre vom Glauben S. 719. Die Lehre von der Kirche S. 722. Beurtheilung des Socinianismus S. 723.

Viertes Capitel: Die Ausgänge des Dogmas im Protestantismus 725—814

1. Einleitung 725—736

Allgemeine Charakteristik Luther's, seine Stellung in der Dogmengeschichte ein Problem: Luther als Restaurator des alten Dogmas und als Reformator S. 726.

2. Das Christenthum Luthers 736—761

Die religiöse Entwickelung Luther's S. 736. Der gnädige Gott S. 738. Die Reduction des überlieferten Stoffs, der Glaube als das persönliche Ergriffensein von Gott S. 739. Die Freiheit S. 741. Die Kirche S. 742. Wort Gottes und Kirche S. 742. Wort Gottes und Christus S. 743.

Seite

Die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen die Mutter S. 744. Das neue Lebensideal S. 745. Ausführungen über Luther's Theologie S. 749. Gotteslehre, Trinität, der erste Glaubensartikel S. 749. Jesus Christus S. 751. Die Sünde (Urstand) S. 753. Prädestination, unfreier Wille S. 754. Gesetz und Evangelium S. 755. Rechtfertigung S. 757.

3. Die Kritik Luther's an der herrschenden kirchlichen Ueberlieferung und am Dogma 761—776

1) Die Kritik an den dogmatischen Grundbegriffen S. 763. 2) Die Kritik am Lebensideal und an der Seligkeitsvorstellung S. 763, an den Sacramenten S. 764, an dem hierarchischen System S. 768, an dem herrschenden Kultus S. 769, an den Autoritäten, Tradition und Schrift S. 770, an der dogmatischen Terminologie S. 772. Schlussfolgerung: Luther's Werk ist die Aufrichtung des Glaubens und die Zertrümmerung des Dogmas S. 774.

4. Die von Luther neben und in seinem Christenthum festgehaltenen katholischen Elemente . . 776—807

Schranken Luther's, aus seiner Haltung als Reformator und aus dem geistigen Zustande des Zeitalters folgend S. 777. Schranken, die seiner Eigenart als Reformator entgegengesetzt sind S. 780. Verwirrungen und Probleme in der „Dogmatik", die er der Folgezeit hinterlassen hat S. 783, 1) das Evangelium und die doctrina evangelii S. 784, 2) der evangelische Glaube und das alte Dogma S. 787, 3) das Wort Gottes und die hl. Schrift S. 790. 4) die Gnade Gottes und das Sacrament S. 792, A. die Kindertaufe S. 794, B. die Busse S. 795, C. das Abendmahl S. 800. Gefahr eines neuen kümmerlichen Katholicismus im Lutherthum, Correcturen Melanchthons S. 806.

5. Schlussbetrachtung 808—814

Zweiter Theil:

Die Entwickelung des kirchlichen Dogmas.

Zweites Buch:

Die Erweiterung und Umprägung des Dogmas zu einer Lehre von der Sünde, der Gnade und den Gnadenmitteln auf dem Grunde der Kirche.

Domini mors potentior erat quam vita...
Lex Christianorum crux est sancta Christi.

Pseudocyprian.

Die Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist, ist ein Letztes, wozu die Menschheit gelangen konnte und musste. Aber was gehörte dazu, die Erde nicht allein unter sich liegen zu lassen und sich auf einen höheren Geburtsort zu berufen, sondern auch Niedrigkeit und Armuth, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod als göttlich anzuerkennen, ja selbst Sünde und Verbrechen nicht als Hindernisse, sondern als Fördernisse des Heiligen zu verehren!

Goethe.

Erstes Capitel: Geschichtliche Orientirung[1].

1. Die Geschichte der Frömmigkeit und der Dogmen im Abendland ist vom Anfang des 5. Jahrhunderts bis zur Reformationszeit so durchgreifend von Augustin beherrscht gewesen, dass man diese ganze Zeit als eine Periode zusammenfassen muss. Ja man kann zweifelhaft sein, ob es nicht richtig ist, auch die Folgezeit mit hineinzuziehen, da der Augustinismus im 16. Jahrhundert fortgewirkt hat. Allein die Gesichtspunkte, nach denen der Reformation die Bedeutung eines neuen Ansatzes zukommt, müssen den Ausschlag geben, und auch im nachtridentinischen Katholicismus sowie vollends im Socinianismus ist die Abkehr von Augustin ausgeprägt[2]. Wir betrachten daher in diesem unserem zweiten Buche des zweiten Theiles die Dogmengeschichte des Abendlandes von Augustin bis zur Reformation als eine einheitliche Entwickelung und lassen dann — gemäss unserer Begriffsbestimmung des Dogmas und der Dogmengeschichte[3] — die „Ausgänge des Dogmas" in ihrer dreifachen Gestalt (im tridentinischen Katholicismus, im Socinianismus und im Protestantismus) folgen.

2. Um das Eintreten Augustin's richtig zu würdigen, ist zuerst (Cap. 2) die Eigenart des abendländischen Christenthums und der abendländischen Theologen vor Augustin zu schildern. Hier stellt sich heraus, dass das Abendland zwar für den Augustinismus disponirt gewesen ist, dass aber andererseits gerade auch solche Elemente, die das Charakteristische des abendländischen Christenthums bildeten (das juristische, das moralistische) sich gegen die augustinische

[1] S. Baur, Vorles. üb. die christl. D.-G. 2. Bd. 1866. Bach, Die Dogmengeschichte des Mittelalters, 2 Bde. 1873. 1875. Seeberg, Die Dogmengesch. des Mittelalters (Thomasius, Die christl. Dogmengesch. 2. Aufl. 2. Bd. 1. Abth.) 1888. Alle setzen in der Zeit nach Augustin ein, ebendort auch Schwane, D.-G. der mittleren Zeit 1882. Loofs, Leitfaden der D.-G. 3. Aufl. 1893. Seeberg, Lehrbuch d. D.-G. I. Hälfte 1895.

[2] Den vollen Bruch mit Augustin bezeichnet freilich weder Luther, noch Ignaz von Loyola, noch Socin, sondern erst Leibniz, Thomasius und — die Probabilisten des 17. u. 18. Jahrhunderts.

[3] S. Bd. I, § 1.

Denkweise in Sachen des Glaubens sträubten. Die spätere Geschichte des Augustinismus in der Kirche ist hier somit schon vorgebildet. |

3. Augustin kommt zuerst als Reformator der christlichen Frömmigkeit in Betracht, indem er viel vulgär Katholisches umgestimmt und vor Allem den Monotheismus streng durchgeführt, die lebendige Beziehung der Seele zu Gott in den Mittelpunkt gerückt, die Religion aus der Sphäre der Kosmologie und des Cultus herausgezogen und in dem Gebiet des innersten Seelenlebens nachgewiesen und gepflegt hat. Andererseits muss hier gezeigt werden, dass er, indem er die Souveränetät des Glaubens gegenüber allem Naturhaften geltend machte, doch die altkatholische Grundlage der theologischen Denkweise nicht überwunden hat, ferner, dass er die Ueberordnung des Religiösen über dem Moralischen, des persönlichen Glaubensstandes über dem Kirchlichen, nicht sicher gefunden hat, endlich dass er — wie überhaupt, so auch in der religiösen Stimmung — belastet geblieben ist von dem Schutt der kirchlichen Ueberlieferung (Cap. 3).

4. Augustin kommt sodann als Lehrer der Kirche in Betracht. Die Verbindung dreier grosser Gedankenkreise, die er neu ausgebaut und in die innigste Verbindung gesetzt hat, sicherte ihm neben dem unvergleichlichen Eindruck seiner unerschöpflichen Persönlichkeit eine dauernde Wirkung. Er hat erstens einen geschlossenen Kreis von Gedanken ausgebaut, der durch die Begriffe „Gott, die Seele, die Gottentfernung, die unwiderstehliche Gnade, der Gotteshunger, die Unruhe in der Welt und die Ruhe in Gott, die Seligkeit“ bezeichnet ist, einen Kreis, in welchem man mit leichter Mühe das Zusammenwirken neuplatonischer und mönchisch-christlicher Elemente nachweisen kann, der aber doch im Grunde so rein und einfach ist, dass er sich als die Grundform monotheistischer Frömmigkeit überhaupt fassen lässt. Er hat zweitens einen Kreis von Gedanken ausgeprägt, in dem die Sünde, die Gnade durch Christum, die Gnade überhaupt, der Glaube, die Liebe und die Hoffnung die Hauptpunkte bilden: einen durch vulgär katholische Elemente modificirten Paulinismus. Er hat drittens einen Kreis von Gedanken ausgebaut, in dem die katholische Kirche als Autorität, Gnadenanstalt, Sacramentsverwalterin, ferner als Mittel und Ziel aller Veranstaltungen Gottes betrachtet wird. Ueberall hat er hier neben einer Fülle von Gedanken eine Fülle von Schematen (nicht Formeln) ausgebildet, die eigentliche Dogmatik neu gestaltet und überhaupt das zuerst angeregt, was als Propädeutik zur Dogmatik seit der Zeit der Scholastiker eine so unermessliche Bedeutung für die Theologie und die Wissenschaft erlangt hat.

5. Dagegen hat sich Augustin in Bezug auf das Dogma | durch-

aus als Epigone gefühlt und sich ganz unter die kirchliche Ueberlieferung gestellt. Die energische Kraft kirchlichen Wirkens (wie sie z. B. Athanasius aufweist) und der Trieb, das, was ihn beseelte, in fester Formulirung der Kirche aufzuzwingen, hat ihm gefehlt. In Folge hiervon stellt sich das Ergebniss seines Lebenswerkes für die Kirche also dar: er hat 1. die altkirchliche Ueberlieferung als Autorität und Rechtsgesetz fester im Abendland eingebürgert; er hat 2. die alte religiöse Stimmung vertieft, beziehungsweise verchristlicht; er hat 3. im kirchlichen Denken und Leben an die Stelle des alten Dogmas[1] und des Cultus eine Heilsordnung nebst zugehöriger Sacramentslehre gerückt und den Grundgedanken seines Christenthums, dass die Gnade Gottes Anfang, Mitte und Ende sei, in die Gemüther und Köpfe eingeführt; aber er hat den Ausgleich dieses Gedankens mit dem vulgär Katholischen selbst gesucht und in Formeln zum Ausdruck gebracht, die, weil sie nicht fest und bestimmt waren, auch noch weitere Concessionen an das Hergebrachte zuliessen. Er hat mit einem Wort den neuen und höheren religiösen Stil, nach welchem er die Theologie auferbaute, nicht rein durchgeführt. So konnte sich daneben sowohl das alte griechische, auf die Vergottung abgezweckte Dogma, als die alte römische Auffassung der Religion als eines Rechtsverhältnisses behaupten. Augustin hat gerade in dem Besten, was er der Kirche geschenkt hat, Anregungen und Aufgaben gebracht, nicht aber ein festes Capital. Daneben hat er eine Fülle von Ideen, Anschauungen und Erkenntnissen der Zukunft übergeben, die, bei ihm selbst ungenügend vermittelt, grosse Spannungen, lebendige Bewegungen, schliesslich heftige Kämpfe erzeugt haben.

6. Wie am Anfang der Geschichte der lateinischen Kirche Cyprian dem Tertullian gefolgt ist und den Charakter des antiken lateinischen Christenthums ausgeprägt hat, so ist auf Augustin Gregor der Grosse gefolgt und hat den mittelalterlichen Charakter des lateinischen Christenthums zum Ausdruck gebracht, der unter augustinischen Formeln doch im Grossen und im Einzelnen vielfach von Augustin abweicht. Dogma bleibt im Mittelalter fast durchweg der Complex trinitarischer und christologischer Lehren, der mit dem | Symbol überliefert wurde. Aber daneben besass bereits eine unübersehbare Reihe

[1] Das alte Dogma ist somit im Abendland seit Augustin Baumaterial. Es ist — wenigstens in der wichtigsten Hinsicht — seiner alten Abzweckung entnommen und dient neuen Zwecken. Die für einen Tempel behauenen nnd einst zu einem Tempel zusammengefügten Steine dienen jetzt dem Bau eines Domes. Oder vielleicht ist das Bild zweckmässiger, dass der alte Tempel, zum Dom erweitert und wunderlich umgebaut, innerhalb des Domes noch immer erkennbar ist.

von theologischen Gedanken, Kirchenordnungen und kirchlichen Rechtssatzungen ein quasi-dogmatisches Ansehen. Dennoch konnte in acuten Fällen nur der als Ketzer ausgewiesen werden, dem man den Unglauben an einen der 12 Artikel des Symbols oder die Uebereinstimmung mit den Lehren bereits abgewiesener Häretiker (Pelagianer, Donatisten u. s. w.) nachzuweisen vermochte. So blieb es bis zur Reformationszeit, wenn auch die Lehren von der Kirche (dem Papste) und den Sacramenten (dem kirchlichen Busssacrament und der Transsubstantiationslehre) nahezu dogmatisches Ansehen — freilich nur durch künstliche Verbindung mit dem Symbol — beanspruchten.

7. Die Verfestigung des Kirchen- und Dogmensystems zu einer Rechtsordnung, dem Geiste des abendländischen Christenthums entsprechend, wurde durch die politische Geschichte der Kirche in der Zeit der Völkerwanderung nahezu perfect. Die Germanen, welche in den Kreis der Kirche eintraten und sich theils mit den Lateinern verschmolzen, theils selbständig — aber von Rom geleitet — blieben, empfingen das Christenthum in kirchlicher Gestalt als ein völlig Fertiges. Auf rein germanischem Boden — die chauvinistische Behauptung einer Prädisposition der Deutschen für das Christenthum lasse ich bei Seite[1] — hat daher Jahrhunderte hindurch eine selbständige theologische Bewegung nicht stattgefunden. Es giebt im Mittelalter kein germanisches Christenthum, wie es ein jüdisches, griechisches und lateinisches gegeben hat[2]. Mögen auch die Deutschen versucht haben, sich inniger mit dem lateinischen Christenthum vertraut zu machen, als z. B. die Slaven mit dem griechischen — man erinnere sich des Heliand's u. s. w. —[3], so fehlt doch jede Selbständigkeit in der klaren Aneignung desselben bis zu der Zeit, da sich die Bettelorden in Deutschland einbürgerten, ja eigentlich bis zur Reformationszeit. Klagen über die Bedrückungen der Päpste oder über das äussere Ceremonienwerk darf man hier nicht einmischen. Auch die Klagenden waren römische Christen, und die nie fehlenden Sectirer huldigten nicht einem „deutschen" Christenthum, sondern einer ebenfalls importirten Kirchengestalt. Wenn es in Deutsch-

[1] Noch Seeberg, Dogmengesch. des Mittelalters S. 3, hat sie wiederholt.

[2] Auch die Einflüsse des Germanischen auf die Gestaltung einiger mittelalterlicher Theologumena, die man in neuester Zeit hat nachweisen wollen, sind mindestens zweifelhaft (gegen Cremer, Die Wurzeln des Anselm'schen Satisfactionsbegriffs in den Theol. Stud. u. Kritik. 1880 S. 7 ff., 1893 S. 316 ff. und Seeberg, a. a. O. S. 123; Genaueres s. i. 7. Capitel Abschnitt 4).

[3] Der schlichten Frömmigkeit kam es hin und her zu statten, dass sie an dem Bau der Kirche nicht mitgezimmert hatte.

land bis zum 13. Jahrhundert keine selbständige Theologie und Wissenschaft gegeben hat, so gab es noch viel weniger eine dogmengeschichtliche Bewegung[1]. Sobald aber die Deutschen selbständig — in Deutschland und in England — in die innere kirchliche Bewegung eingreifen, bereiten sie, freilich auf Augustin gestützt, die Reformation vor. Anders steht es auf romanischem Boden. Auf Italien darf man allerdings nicht blicken; denn dieses Land der Päpste hat seine alte Eigenart, die Indifferenz gegen alle Theologie als Theologie, stets behauptet. Apokalyptische, socialistische und revolutionäre Bewegungen haben dort nicht gefehlt; Hippokrates und Justinian wurden studirt; aber die Ideale der Denker haben Italien selten erregt, und um ein Dogma, wenn es sonst nichts war als ein Dogma, hat man sich dort kaum gekümmert. Auch Spanien trat sehr bald aus der Bewegung der Geister heraus, in die es übrigens niemals mit Kraft eingetreten war. Es hatte acht Jahrhunderte hindurch eine ungeheure praktische Aufgabe zu vollziehen, die Christenheit vor dem Islam zu schützen: in diesem Kampf hat es das Gesetz der katholischen Religion in eine militärische Disciplin umgewandelt. Die spanische Dogmengeschichte ist seit den Tagen des Bischofs Elipandus ein leeres Blatt. So bleibt nur Frankreich. Sofern das Mittelalter bis zum 13. Jahrhundert überhaupt eine Dogmengeschichte gehabt hat, ist sie grösstentheils fränkisch resp. französisch[2]. Gallien war schon im 4. und 5. Jahrhundert unter den lateinischen Ländern das Land der Bildung. Unter den Stürmen der Völkerwanderung hat sich die Cultur in Südgallien am längsten erhalten, und nach einer kurzen Epoche der Barbarei, in welcher die Cultur überall auf dem Continent auszusterben und England die Führung zu erhalten schien, trat Frankreich unter den Karolingern — allerdings das durch Bonifatius mit Rom verbundene Frankreich — wieder an die Spitze. An dieser ist es — seinen Schwerpunkt nun aber im Norden habend, im Lande zwischen Seine und Rhein — geblieben. Sein Paris stand Jahrhunderte lang neben Rom, wie einst Alexandrien und | Karthago neben Rom gestanden haben[3]. Die Krone des Impe-

[1] Nitzsch, Deutsche Gesch. II, S. 15: „Der deutschen Kirche waren (bis zur Mitte des 11. Jahrh.) die Aufgaben der Gutsverwaltung wichtiger als die dogmatischen und politischen Debatten der benachbarten französischen Hierarchie." S. auch Döllinger, Akad. Vorträge Bd. II, 1. Vortrag Anfang.

[2] S. die zutreffende Ansicht des Jordanus von Osnabrück (um 1285), die Römer hätten das sacerdotium, die Deutschen das imperium, die Franzosen das studium erhalten (Lorenz, Geschichtsquellen 2. Aufl. 2. Bd. S. 296).

[3] S. über die Bedeutung des nordöstlichen Frankreichs Sohm i. d. Ztschr.

rators ging auf die Deutschen über; der wahre Weltherrscher sass in Rom; aber das „studium“ — in jedem Sinne des Worts — blieb den Franzosen. Streng genommen hat es freilich auch in Frankreich im Mittelalter keine Dogmengeschichte gegeben. Dächten wir uns, die Reformation wäre nicht eingetreten, so würde man eine mittelalterliche Dogmengeschichte im Abendland so wenig gewahren wie im Morgenland; denn die theologischen und kirchlichen Bewegungen des Mittelalters, die sich selbst keineswegs als neue dogmatische geben, sind nur desshalb in die Dogmengeschichte aufzunehmen, weil sie in die tridentinischen Dogmen einerseits, in die Symbole der Reformationskirchen und in den socinianischen Rationalismus andererseits münden. Das ganze Mittelalter stellt sich innerhalb der Dogmengeschichte lediglich als ein Uebergangszeitalter dar — die Periode der Auseinandersetzung der Kirche mit Augustin und mit allen den zahlreichen von ihm gegebenen Impulsen. Diese Periode hat so lange gedauert, weil 1. Jahrhunderte vergehen mussten, bis Augustin ebenbürtige Schüler fand und man im Stande war, das aus dem Alterthum überlieferte Gefüge der kirchlichen und theologischen Ordnungen auch nur zu verstehen, weil 2. der römische Genius der abendländischen Kirche sich zu dem augustinischen z. Th. disparat verhielt, die Vermittelung also eine ungeheuere Aufgabe war, und weil 3. in dem Moment, in welchem man die volle Kraft gewonnen hatte, um sich selbständig mit der Kirchenlehre und mit Augustin zu beschäftigen, eine neue Autorität auftrat, die in vieler Hinsicht dem Geiste der Kirche congenialer war, Augustin's gewaltiger Rivale[1] — Aristoteles. Der römische Genius, die aus der Endzeit der Antike stammende, in den barbarischen Zeiten verstärkte Superstition, Augustin, Aristoteles — das sind die vier Mächte, die im Mittelalter in der „Dogmengeschichte“ um das Verständniss des Evangeliums gerungen haben.

8. Das Mittelalter hat keine dogmatischen Entscheidungen erlebt wie die zu Nicäa oder Chalcedon. Nach der Verurtheilung der Pelagianer und Semipelagianer, Monotheleten und Adoptianer | ist der dogmatische Kreis abgeschlossen. Die Actionen in dem karolingischen Zeitalter gegen die Bilder, gegen Ratramnus und Gottschalk sind im Grunde von geringem Belang, und gegen alle späteren Ketzer,

d. Savigny-Stiftung. Germanistische Abth. I, 1, S. 3 ff. und Schrörs, Hinkmar, S. 3 f. Ueber Rom und Paris s. Reuter, Gesch. d. Aufkl. I, S. 181.

[1] Die höhnische Bezeichnung des Augustin als „Aristoteles Poenorum“ — so hat ihn Julian von Eclanum, Aug. Op. imperf. III, 199, genannt — war eine Weissagung auf die Zukunft.

welche die mittelalterliche Kirche so zahlreich beunruhigten, kämpfte man mit alten Waffen und hatte in der That neue nicht nöthig. Die Aufgabe des Dogmenhistorikers ist daher hier eine sehr schwierige. Um zu wissen, was er darstellen soll, um dem alten Dogma, wie es fortwirkte, ebenso gerecht zu werden, wie dem neuen quasi-dogmatischen Christenthum, in dem man lebte, muss er seinen Blick fest auf den Anfang (Augustin) und auf den Ausgang, das 16. Jahrhundert, richten. Nichts gehört in die Dogmengeschichte, was nicht der Erklärung dieses Augangs — und zwar nur nach seiner dogmatischen Seite — dient, und auch dieses darf nur soweit dargelegt werden, als es die Fassung neuer Lehren oder die officielle Neubearbeitung der alten Dogmen vorbereitet hat. Sehe ich recht, so sind es drei Linien, denen die Aufmerksamkeit zuzuwenden ist. Erstlich ist die Geschichte der Frömmigkeit ins Auge zu fassen, sofern in ihr auf dem Grunde des Augustinismus oder neben ihm neue Stimmungen ausgeprägt worden sind; denn die anders gestimmte Frömmigkeit hat schliesslich auch zu anderen dogmatischen Formulirungen geführt. Die Geschichte der Frömmigkeit im Mittelalter aber ist die Geschichte des Mönchthums[1]. Wir werden daher vermuthen dürfen, dass, wenn das Mönchthum im Abendland wirklich eine Geschichte und nicht nur unendliche Wiederholungen erlebt hat, diese für die Dogmengeschichte nicht gleichgültig sein können. In der That wird sich zeigen, dass Bernhard und Franciskus auch Väter der Lehre geworden sind. Man darf schon hier darauf hinweisen, dass Augustin, mindestens scheinbar, eine Lücke in seiner durch Frömmigkeit beherrschten Theologie aufweist: er hat über das Werk Christi im Zusammenhang seiner Glaubenslehre wenig auszusagen vermocht, und seine passionirte Gottesliebe ist mit dem Eindruck des Todes Christi und mit dem „Werke“ Christi in der Theorie nicht deutlich verbunden. Welch' eine Umstimmung und Erwärmung des Augustinismus musste sich ergeben, wenn diese passionirte Liebe zum Ewigen und Heiligen ihr Object nun in dem Gekreuzigten fand, wenn sie alle Züge des Geschlagenen, Verwundeten und Sterbenden ins Himmlische verklärte und zugleich auf die sündige Seele bezog, wenn sie nun über die unendlichen „Verdienste“ ihres Heilandes zu sinnen begann, weil ihr der tiefste | Gedanke aufgegangen war, dass das Leiden des Unschuldigen das Heil in der Geschichte ist! Was hier an dem „gekreuzigten“ (Bernhard) und dem „armen“ (Franciskus) Heiland neu geschaut

[1] S. Ritschl, Gesch. des Pietismus Bd. I, S. 7 ff. und meinen Vortrag über das Mönchthum 3. Aufl.

und erlebt wurde[1], konnte nicht ohne Folge für das Dogma bleiben. Man kann es kurz sagen — durch die mittelalterlichen Virtuosen der Religion und die mittelalterlichen Theologen ist schliesslich im tridentinischen und im altlutherischen Dogma auf neue Weise der straffe Zusammenhang zwischen Gott, dem „Werke" Christi und dem Heilsgut wiederhergestellt worden, den die griechische Kirche besessen hat und besitzt, den aber Augustin gelockert hat, weil es seine grosse Aufgabe gewesen ist, zu zeigen, wer Gott sei und welches Heil die Seele bedarf. Zweitens wird die Sacramentslehre in Betracht zu ziehen sein; denn so grosse Anregungen Augustin hier auch gegeben hat, so unfertig ist doch Alles gewesen, was er der Kirche überlieferte. Diese aber hat als Anstalt und Erziehungsschule vor Allem die Sacramente nöthig gehabt, und sofern sie sich an Augustin anschloss, hat sie gerade seine Sacramentslehre und die damit zusammenhängende Auffassung von der stufenweisen Gerechtmachung aufgegriffen. Es wird zu zeigen sein, wie die Kirche diese bis zum 16. Jahrhundert ausgebaut, sich selbst in den Sacramenten idealisirt und sie zu ihren eigentlichen Machtmitteln ausgebildet hat. Drittens wird eine Linie zu verfolgen sein, die durch die Namen Augustin und Aristoteles (fides und ratio, auctoritas und ratio, intelligentia und ratio) bezeichnet ist. Sie vollständig zu erforschen, hiesse die Geschichte der mittelalterlichen Wissenschaft überhaupt schreiben. Sie ist desshalb hier nur soweit ins Auge zu fassen, als in ihr sich diejenige mannigfaltige Formgebung des theologischen Denkens und die Grundansichten gebildet haben, welche in die Formulirung und damit auch in den Gehalt der Lehrbildungen des 16. Jahrhunderts übergegangen sind und schliesslich dem Dogma im ursprünglichen Sinn des Worts nahezu ein Ende bereitet haben. Unter dem Titel „Augustin und Aristoteles" hat man aber auch den Gegensatz der Lehre von dem unfreien Willen und der gratia gratis data einerseits und der Lehre vom freien Willen und dem Verdienst andererseits zu stellen. Die letztere hat innerhalb des Katholicismus den Augustinismus zersetzt.

Ein Dogma von der Kirche lässt sich im Mittelalter bis zum | Ende des 13. Jahrhunderts nicht verfolgen, aber dies nur desshalb nicht, weil die Kirche die Grundlage und der stille Coefficient aller geistigen und theologischen Bewegung gewesen ist[2]. Die Darstellung

[1] Bernhard hat den Grund dazu gelegt, das neuplatonische Exercitium der Contemplation des Alls und der Gottheit in die methodische Betrachtung des Leidens Christi umzusetzen. „Dilectus meus, inquit sponsa, candidus et rubicundus. In hoc nobis et candet veritas et rubet caritas," sagt Gilbert.

[2] Die zu allen Zeiten vorhandene und bereits im 13. Jahrhundert starke Oppo-

hat diese ihre Bedeutung zum Ausdruck zu bringen und dabei das Wachsthum der päpstlichen Gewalt fest ins Auge zu fassen; denn im 16. Jahrhundert wurde über das Recht des Papstes gekämpft. An diesem Punkt spaltete sich die abendländische Kirche. Ferner aber ist die mittelalterliche Bewegung, in dem Masse als die Kirche und die Sacramente sich vordrängten und doch der Trieb nach selbständigem Glauben fortwirkte[1], auch auf die Frage der persönlichen Glaubensgewissheit geführt worden, nachdem Augustin die Frage des persönlichen Christenstandes in den Mittelpunkt gerückt, aber durch unsichere Verweisungen auf die Kirche und auf medicinisch wirkende Gnadenmittel verwirrt hatte. Auch an diesem Punkt spaltete sich die abendländische Kirche (Rechtfertigung)[2]. Somit wird eine dogmengeschichtliche Darstellung für das Mittelalter nur dann vollständig sein, wenn sie zu zeigen vermag, wie die Fragen nach der Gewalt der Kirche (des Papstes, der Bedeutung der Messe und der Sacramente) und nach der Rechtfertigung in den Vordergrund rückten, und wie an diesen Fragen das alte Dogma zwar nicht äusserlich, aber innerlich zu Grunde gegangen ist. Im tridentinischen Katholicismus wurde es nun völlig mitsammt seinen neuen Bestandtheilen eine Rechtsordnung; im Protestantismus wurde es nur noch beibehalten, sofern es sich, verglichen mit dem göttlichen Wort, als Ausdruck des Evangeliums selbst, als Band mit der geschichtlichen Vergangenheit resp. auch als Grundlage der persönlichen Heilsgewissheit darstellte.

Ueber die Periodeneintheilung kann man nicht zweifelhaft sein. | Nach einer Einleitung über das abendländische Christenthum und die abendländische Theologie vor Augustin ist der Augustinismus darzustellen. Sodann sind die Epochen 1. der semipelagianischen Kämpfe und Gregor's I., 2. der karolingischen Rennaissance, 3. der cluniacen-

sition gegen die Priesterkirche hat bis zum 14. Jahrhundert keine bleibenden Spuren zurückgelassen. Erst in diesem Jahrhundert beginnen auf dem Boden des Katholicismus Bewegungen, die zu Neubildungen des Kirchenbegriffs führten und die Kirche nöthigten, ihren eigenen Begriff festzustellen.

[1] Im Mittelalter ist jeder Fortschritt in der Entwicklung der Kirchenautorität und -gewalt begleitet gewesen von dem sich steigernden Eindruck, die Kirche sei verderbt. Dieser Eindruck hat dann zum Verdachte, sie sei Babel geworden, und zur Verzweiflung an der Besserung der Kirche geführt.

[2] Die Spaltung führte an diesem wichtigsten Punkte über Augustin hinaus; denn im Mittelalter ist — die Frage nach dem Glaubensgrunde und der Glaubensgewissheit betreffend — der Augustin der Confessionen und der Prädestinationslehre gegen Augustin, den Apologeten der katholischen Kirche, ausgespielt worden. Luther aber hat diesen wie jenen verlassen und ist einer Betrachtung gefolgt, die bei Augustin und im Mittelalter höchstens in einer verborgenen Unterströmung nachgewiesen werden kann.

sisch-bernhardinischen Zeit (11. und 12. Jahrhundert), 4. der Zeit der Bettelorden sowie der sog. Vorreformatoren, d. h. des erneuten Augustinismus (13.—15. Jahrhundert), zu behandeln. Erst seit dem Anfang des 13. Jahrhunderts ist das Mittelalter auf seinem Höhepunkte, ist nun dem Stoffe geistig gewachsen, den es aus der alten Kirche erhalten hat, und entwickelt alle individuellen Kräfte und Anschauungen. Damit beginnen aber sofort die Krisen, die zur Renaissance und dem Humanismus, zur Reformation, zum Socinianismus und zum tridentinischen Katholicismus geführt haben. Daher ist es in der Dogmengeschichte nicht möglich, innerhalb des 13.—15. Jahrhunderts zwei Perioden abzugrenzen; denn Scholastik und Mystik, die Ausbildung der autoritativen (nominalistischen) Dogmatik und die Ansätze zu Neubildungen liegen in einander. Reformation und Contrareformation haben eine Wurzel gemeinsam.

Zweites Capitel: Das abendländische Christenthum und die abendländischen Theologen vor Augustin.

Der Eigenart des abendländischen Christenthums ist in den früheren Bänden schon mehrfach gedacht worden. Jetzt ist es angezeigt, bevor wir auf Augustin und die durch ihn bestimmte Kirche eingehen, in einem Ueberblick uns das Christenthum zu vergegenwärtigen, in welches er eingetreten ist und dem er, indem er es eigenthümlich zusammenfasste und an ihm bildete, eine erstaunliche Dauer und neue lebendige Kräfte verliehen hat. Die Kirche, welche das Christenthum in das Mittelalter übergeführt hat, war die römische. Sie könnte jedoch fast mit demselben Rechte die augustinisch-gregorianische[1] genannt werden, mit dem die Kirche der augsburgischen Confession die lutherische heisst.

Steigt man aber von Augustin aufwärts in der Geschichte der lateinischen Kirche bis zu den uns zugänglichen Anfängen, so sieht man sich einem Manne gegenübergestellt, in welchem sich die Eigenart und die Zukunft dieser Kirche bereits ankündigt — Tertullian. Tertullian und Augustin sind die Väter der lateinischen Kirche in einem so eminenten Sinn, dass, gemessen an ihnen, das Morgenland | Kirchenväter überhaupt nicht besessen hat[2]. Der Einzige, der mit

[1] Nach Gregor I.

[2] Sehr richtig Möhler (Patrologie S. 737) vom Standpunkt des Katholiken: „Oft vergisst man, überrascht für einen Augenblick, dass man in Tertullian einen Schriftsteller vom Eingang des 3. Jahrhunderts vor sich habe; so heimisch klingt's,

ihnen rivalisiren kann, Origenes, hat doch in einer beschränkteren Sphäre gewirkt. Sein Christenthum war im Grunde nicht kirchlich, sondern esoterisch, so eminent kirchlich sein Handeln gewesen ist. Seine Entwickelung und der Inhalt seines persönlichen Lebens sind für das Ganze fast bedeutungslos gewesen; er lebte in seinen Büchern und in den Theologen fort. Allein Tertullian und Augustin — der Erste freilich als gebrochene Grösse, erträglich der Folgezeit nur in der Nivellirung Cyprian's, und auch der Andere in steigendem Masse seiner Kirche unbequem und heimlich von ihr bekämpft — sind mit ihrer Persönlichkeit, mit der Eigenart ihres christlichen Denkens und Empfindens in die Geschichte der abendländisch-katholischen Kirche übergegangen. Die Spannungen und unaufgelösten Dissonanzen, in denen sie sich abgearbeitet haben, haben sie der Zukunft ebenso überliefert wie die Accorde, die sie anschlugen, und die Probleme, die sie in ihrem eigenen Innern nicht zu bezwingen vermochten, sind die Themata weltgeschichtlicher Geisteskämpfe geworden[1]. Man kann sich die Ueberlegenheit des abendländischen Christenthums über das morgenländische an vielen Stücken klar machen, man kann auch eine ganze Reihe von Ursachen für diese Ueberlegenheit angeben; aber eine der vornehmsten ist in der Thatsache gegeben, dass die Morgenländer nur durch eine einförmige Reihe von Theologen und Mönchen bestimmt worden sind, die Abendländer durch Tertullian und Augustin.

Das römische Christenthum, wie es um 180 noch als ein wesentlich griechisches geformt war, aber sich doch schon in bedeutender Eigenthümlichkeit ausgeprägt hatte[2], hatte den grossen Afrikaner für sich gewonnen[3]. Es hat ihm auch schon lateinische Uebersetzungen biblischer Bücher überliefert; aber auf diesem Grunde hat Tertullian mit gedanken- und sprachbildender Kraft gearbeitet, weil er es verstand, sich in den neuen Glauben einzuleben und in ihm seine ganze Individualität zum Ausdruck zu bringen[4].

was er oft in einer uns sehr geläufigen Ausdrucksweise über schwierige Fragen der Dogmatik, Moral und selbst den kirchlichen Ritus vorträgt.

[1] Schliesslich hat man sich freilich bei der Conservirung der Widersprüche beruhigt, sie als Schulprobleme behandelnd, ohne mehr einen Ausweg zu suchen; denn die Zeit macht auch contradictorische Widersprüche erträglich, ja heiligt sie gewissermassen.

[2] S. den I. Clemensbrief, auch den Tractat über die Spieler und die Zeugnisse des Ignatius, Dionysius von Korinth u. A. über die alte römische Kirche.

[3] De praescr. 36: „Si Italiae adiaces habes Romam, unde nobis auctoritas quoque praesto est."

[4] Ueber das Kirchenlatein s. Koffmane's vieles Werthvolle enthaltende Arbeit „Gesch. des Kirchenlateins 1879—1881".

Er knüpfte dabei an alle Elemente an, die ihm die Ueberlieferung zutrug. Zunächst im Christlichen sowohl an den alten enthusiastischen und rigoristischen Glauben, wie an den neuen antihäretischen. Er wollte beides vertreten und in seinem souveränen Rechte darthun, die strenge lex der alten, auf den eschatologischen Hoffnungen gegründeten disciplina mit ihrer ungebundenen pneumatischen Dogmatik und die strenge lex der neuen regula fidei, die doch uralt schien, weil die Häretiker unzweifelhaft Neuerer waren. Er wollte ein Jünger der Propheten und ein gehorsamer Sohn der bischöflichen Lehrer sein. Indem er sich fruchtlos abarbeitete, beides zu vereinigen[1], hat er beide Mächte der Kirche des Abendlands als Erbschaft zurückgelassen. Wenn die Geschichte der abendländischen Kirche bis zum 16. Jahrhundert den Widerstreit orthodox-klerikaler und enthusiastischer, biblicistischer und pneumatischer Elemente aufweist, wenn das Mönchthum hier immerfort in Gefahr gerathen ist, in die Apokalyptik und den Enthusiasmus überzuspringen und der Bischofs- und Weltkirche Opposition zu machen, so ist das in Tertullian vorgebildet.

Ein weiteres Element, welches hier in Betracht kommt, ist das juristische. Man weiss, dass die Jurisprudenz und das juristische Denken in der mittelalterlichen Philosophie, Theologie und Moral den Principat geführt haben[2]. Auf das „Gesetz" hatten zwar schon die nachapostolischen griechischen Christen das Christenthum hinausgespielt, und die römische Gemeinde mag diese Betrachtung mit besonderer Energie gepflegt haben[3]; aber an und für sich ist diese | Formel so vieldeutig, dass sie fast neutral ist. Jedoch durch Tertullian, seinem früheren Berufe nach Jurist, erhielten alle christlichen Formen ein rechtliches Gepräge. Er hat nicht nur die Kunstsprache der Juristen in die Kirchensprache des Abendlands übergeführt, sondern auch

[1] S. darüber die Ausführungen im 1. Bd. 3. Aufl. S. 363 ff. 403 ff. 420 f. 583 f.

[2] S. v. Schulte, Gesch. der Quellen und Lit. d. kanonischen Rechts Bd. I S. 92—103. Bd. II S. 512 f. Derselbe, Gedanken über Aufgabe und Reform d. jurist. Studiums, 1881: „Die Rechtswissenschaft wurde seit dem 12. Jahrhundert thatsächlich in Kirche und Staat der leitende Factor." Dass es noch heute in der katholischen Kirche nicht anders ist, mag statt vieler Worte ein Zeugniss Döllinger's bekräftigen. In Anlass eines Gedenkworts auf Phillips (Akad. Vorträge, 2. Bd. S. 185 f.) sagt er: „Mir ist im häufigen Verkehr mit den beiden enge verbundenen Convertiten, Jarcke und Phillips, erst klar geworden, wie gerade die juristische Bildung und Denkweise, die doch selbst bei Germanisten, wie Phillips, nicht von altdeutschen, sondern von römischen Rechtsideen beherrscht ist, eine Auffassung der christlichen Religion im ultramontan-papistischen Sinn nahe legt und begünstigt."

[3] Ueber die Bezeichnung der hl. Schrift als „lex" im Abendland s. Zahn, Gesch. d. neutestamentlichen Kanons I, 1 S. 95 f.

alle Beziehungen des Einzelnen und der Gemeinde zur Gottheit und umgekehrt, alle Pflichten und Rechte, den sittlichen Imperativ sowohl wie die Thaten Gottes und Christi, ja ihr gegenseitiges Verhältniss, einer rechtlichen Betrachtung unterzogen. Er, der leidenschaftliche und phantasievolle, scheint nicht eher innerlich beruhigt, als bis er das Schema eines Rechtsverhältnisses gefunden hat, das er als unverbrüchliche Autorität proclamiren kann, und er fühlt sich nicht eher sicher, als bis er innere Nöthigungen als äussere Forderungen, überschwängliche Verheissungen als stipulirte Belohnungen nachgewiesen hat. Dabei ist aber fast überall das Schema des Privatrechts angewendet. Gott erscheint als der mächtige Partner, der eifersüchtig über sein Recht wacht. Durch Tertullian ist diese Tendenz in die abendländische Kirche, die als römische für sie disponirt war, übergegangen; sie hat sich dann in bedenklichster Weise dort ausgewirkt. Mag auch dadurch manches Werthvolle conservirt worden sein — auch dem Verständniss gewisser paulinischer Gedanken, freilich nicht der werthvollsten, kam das juristische Denken zu Hülfe —, im Ganzen ist doch die religiöse Betrachtung damit in ein falsches Bett geleitet (die Ideen der satisfactio und des meritum werden die wichtigsten) und die Entfremdung des abendländischen Christenthums von dem ursprünglichen und dem morgenländischen befördert worden[1].

Mit dem juristischen Element hängt ein anderes enge zusammen, das syllogistisch-dialektische. Man hat Tertullian als speculativen Theologen gefeiert, aber mit Unrecht. Speculation war nicht seine Sache; man erkennt das sehr deutlich, wenn man sich sein Verhältniss zu Irenäus vergegenwärtigt. Wie vieles hat er von diesem Vorgänger übernommen, und wie sorgfältig ist er dabei den tiefsten Speculationen desselben aus dem Wege gegangen! Tertullian ist Sophist im guten und im schlimmen Sinn des Worts. Die aristotelische und stoische Dialektik ist sein Element; er ist in seinen Syllogismen ein philosophirender Advocat. Auch hierin aber ist er der Vorgänger seiner Kirche, deren Theologen stets mehr raisonnirt als philosophirt haben. Die Weise, wie er zwischen auctoritas und ratio abwechselt, wie er sie verbindet, wie er aus ihnen Gedankenzüge | herausspinnt, die formalistische Behandlung der Probleme, die eine materiale ersetzen soll, die Ziel und Zweck schliesslich aus den Augen verliert und der Täuschung anheimfällt, die Sicherheit des Schlusses verbürge die Sicherheit der Prämissen — diese aus der mittelalterlichen Scholastik

[1] Man überlege z. B. einen Satz, wie den Cyprian's, de unit. 15; „iustitia opus est, ut promereri quis possit deum iudicem."

nur zu wohl bekannte Methode hat schon in Tertullian ihren Anfänger[1]. In der klassischen Zeit der morgenländischen | Theologie hat man nicht

[1] Eine Reihe rechtlicher Schemata, die Tertullian für die Dogmatik und Ethik gebildet hat, sind Bd. 1, 3. Aufl. S. 554 f. 568 f., Bd. 2, 3. Aufl. S. 284 ff. 304 f. aufgewiesen. Neben der Speculation über substantia, persona und status sind es namentlich die Begriffe offendere, satisfacere, promereri, acceptare, rependere etc., die bei ihm eine grosse Rolle spielen. Mit der rechtlichen Betrachtung der Probleme hängt die abstracte Verweisung auf die Autorität aufs engste zusammen; denn einem Gesetze gehorcht man nicht, weil man es für gut und richtig befindet, sondern weil es Gesetz ist (dass das für das religiöse und sittliche Gebiet nicht ausreicht, weiss freilich Tertullian sehr wohl, wenn er sich heidnischer Zumuthungen erwehrt, s. z. B. Apolog. 4). Diese Haltung Tertullian's, zu der das dialektische Verfahren und das Abwechseln zwischen auctoritas und ratio tritt, ruft an vielen Stellen den Eindruck hervor, als spräche ein mittelalterlicher Katholik zu uns. Für jenes Abwechseln ist namentlich die Schrift de corona charakteristisch, aber auch adv. Marc. I, 23 f. Derselbe Theologe, der de paenit. 4 schreibt: „Nos pro nostris angustiis unum inculcamus, bonum atque optimum esse quod deus praecipit. Audaciam existimo de bono divini praecepti disputare. Neque enim quia bonum est, idcirco auscultare debemus, sed quia deus praecepit. Ad exhibitionem obsequii prior est maiestas divinae potestatis, prior est auctoritas imperantis quam utilitas servientis" (vergl. Scorp. 2. 3; de fuga 4; de cor. 2), schreibt de paen. 1: „res dei ratio, quia deus nihil non ratione providit, nihil non ratione tractari intellegique voluit." Ueberhaupt ist die Schrift de paenit. besonders geeignet, in die tertullianische Denkweise einzuführen. Ich werde im Folgenden das Wichtigste hervorheben und aus anderen Schriften Tertullian's Parallelen beibringen. Bemerkt sei zuvor, dass die Schrift schon die drei Stücke vera poenitentia (deflere, metus dei), confessio und satisfactio hervorhebt und dann die venia seitens des offensus deus folgen lässt.

C. 2 bereits begegnet der Ausdruck „merita paenitentiae". Ebendort heisst es: „ratio salutis certam formam tenet, ne bonis umquam factis cogitatisve quasi violenta aliqua manus iniciatur. Deus enim reprobationem bonorum ratam non habens, utpote suorum, quorum cum auctor et defensor sit necesse est, proinde et acceptator, si acceptator etiam remunerator . . . bonum factum deum habet debitorem, sicuti et malum, quia iudex omnis remunerator est causae." (de orat. 7: „paenitentia demonstratur acceptabilis deo", auch „commendatior" kommt vor). C. 3: „admissus ad dominica praecepta" (der Unterschied von praecepta und consilia dominica ist Tertullian geläufig, s. ad uxor. II, 1; de coron. 4; adv. Marc. II, 17. Adv. Marc. I, 29 sagt Tertullian, man dürfe die Ehe nicht ganz verwerfen, weil es sonst keine verdienstliche Heiligkeit gebe; in adv. Marc. I, 23 ist der Unterschied von „debita" und „indebita bonitas" gemacht) „ex ipsis statim eruditur, id peccato deputandum, a quo deus arceat." C. 3: „voluntas facti origo est"; es folgt eine Untersuchung über velle, concupiscere, perficere. C. 5: „Ita qui per delictorum paenitentiam instituerat dominus satisfacere, diabolo per aliae paenitentiae paenitentiam satisfaciet, eritque tanto magis perosus deo, quanto aemulo eius acceptus" (s. de orat. 11: „fratri satisfacere", 18: „disciplinae satisfacere", 23: „satisfacimus deo domino nostro"; de ieiun. 3, de pud. 9. 13, de pat. 10. 13 etc. etc.: „peccator patri satisfacit", nämlich durch seine Bussübungen, s. de pud. 13: „hic iam carnis interitum in officium paenitentiae interpretantur, quod videatur ieiuniis et sordibus et incuria omni et dedita opera malae tractationis

bei der auctoritas und ratio Halt gemacht: man suchte der auctoritas die inneren überzeugenden Momente abzu- | gewinnen, und man verstand

carnem exterminando satis deo facere). In c. 5 wird in ganz katholischer Weise durchgeführt, dass der timor die Grundform des religiösen Verhältnisses ist. Hier wie an unzähligen anderen Stellen, bewegt der „deus offensus" die Seele Tertullian's (s. de pat. 5: „hinc deus irasci exorsus, unde offendere homo inductus"). Die Furcht beherrscht die ganze Busse (de paenit. 6: „metus est instrumentum paenitentiae"). Ueberhaupt sind „offendere deum" und „satisfacere deo" die eigentlichen termini technici, s. de paen. 7: „offendisti, sed reconciliari adhuc potes; habes cui satisfacias et quidem volentem." C. 10: „intolerandum scilicet pudori, domino offenso satisfacere." C. 11: „castigationem victus atque cultus offenso domino praestare." Neben satisfacere steht „deum iratum, indignatum mitigare, placare, reconciliare." C. 6: „omnes salutis in promerendo deo petitores sumus." Zu diesem „promereri deum" vgl. Scorp. 6: „quomodo multae mansiones apud patrem, si non pro varietate meritorum ... porro et si fidei propterea congruebat sublimitati et claritatis aliqua prolatio, tale quid esse oportuerat illud emolumenti, quod magno constaret labore, cruciatu, tormento, morte ... eadem pretia quae et merces". De orat. 2: „meritum fidei", 3: „nos angelorum, si meruimus, candidati", 4: „merita cuiusque", de paenit. 6: „catechumenus mereri cupit baptismum, timet adhuc delinquere, ne non mereretur accipere", de pat. 4: „artificium promerendi obsequium est, obsequii vero disciplina morigera subiectio est", de virg. vel. 13: „deus iustus est ad remuneranda quae soli sibi fiunt," de exhort. 1: „nemo indulgentia dei utendo promeretur, sed voluntati obsequendo", 2: „deus quae vult praecipit et accepto facit et aeternitatis mercede dispungit", de pud. 10: „paenitentiam deo immolare magis merebitur fructum paenitentiae qui nondum ea usus est quam qui iam et abusus est," de ieiun. 3: „ratio promerendi deum" [ieiunium iratum deum homini reconciliat, c. 7], 13: ultro officium facere deo." Wie geläufig und wichtig ist überhaupt dem Tertullian der Gedanke, Gott einen Dienst, einen Gefallen zu thun oder ihm ein Schauspiel zu bereiten! Als heidnischen Gedanken bezeichnet er zwar Apolog. 11 den Satz: „conlatio divinitatis meritorum remunerandorum fuit ratio"; aber er kommt ihm doch selbst nahe; so heisst es de exhortat. 10: „per continentiam negotiaberis magnam substantiam sanctitatis, parsimonia carnis spiritum acquires." Den Satz der „Laxen.": „Christus non vicem passionis sitit" weist er Scorp. 15 streng zurück; er selbst sagt de pat. 16: „rependamus Christi patientiam, quam pro nobis ipse dependit." De paenit. 6: „quam porro ineptum, quam paenitentiam non adimplere, ei veniam delictorum sustinere? Hoc est pretium non exhibere, ad mercem manum emittere. Hoc enim pretio dominus veniam addicere instituit: hac paenitentiae compensatione redimendam proponit impunitatem" (s. Scorp. 6; „nulli compensatio invidiosa est, in qua aut gratiae aut iniuriae communis est ratio"). In c. 6 braucht Tertullian „imputare", und dieses Wort ist überhaupt bei ihm neben „reputare" nicht ganz selten; in c. 7 steht „indulgentia" (indulgere), und auch diese Begriffe begegnen häufiger, ebenso „restituere" (c. 7. 12: „restitutio peccatoris"). De pat. 8: „tantum relevat confessio delictorum, quantum dissimulatio exaggerat; confessio enim satisfactionis consilium est." Dazu c. 9: „huius igitur paenitentiae secundae et unius quanto in arte negotium est, tanto operosior probatio (das muthet schon ganz mittelalterlich an), ut non sola conscientia praeferatur, sed aliquo etiam actu administretur. Is actus, qui magis Graeco vocabulo exprimitur et frequentatur, exomologesis est, qua delictum

unter ratio die von der Anschauung der Sache bestimmte Vernunft. Im Abendland haben auctoritas und ratio | (Verstand) unvermittelt sehr lange neben einander bestanden (s. die frühmittelalterlichen Theologen

domino nostro confitemur, non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione paenitentia nascitur, paenitentia deus mitigatur." Von dieser Exhomologese, dem unter Thränen sich vollziehenden Bekenntniss, heisst es dann: „commendat paenitentiam deo („commendare" in diesem Sinne ist häufig, s. z. B. de virg. vel. 14 und de pat. 13: „patientia corporis [Bussübungen] precationes commendat, deprecationes affirmat; haec aures Christi aperit, clementiam elicit") et temporali afflictatione aeterna supplicia non dicam frustratur sed expungit." Auch die Vorstellung, dass in der Bussceremonie die Kirche völlig Christum selbst vertritt, ist bestimmt bei Tertullian ausgeprägt, s. c. 10: „in uno et altero ecclesia est, ecclesia vero Christus. Ergo cum te ad fratrum genua protendis, Christum contrectas, Christum exoras." Wie er die Verzeihung im Grunde einzig auf die „cessatio delicti" basirt, zeigt de pudic. 10: „etsi venia est paenitentiae fructus, hanc quoque consistere non licet sine cessatione deliciti. Ita cessatio delicti radix est veniae, ut venia sit paenitentiae fructus." Dazu c. 2: „omne delictum aut venia dispungit aut poena, venia ex castigatione, poena ex damnatione"; allein in der „castigatio" steckt die „satisfactio". De pudic. 1 wird der bekannte laxe Erlass des Calixt „liberalitas" (venia) genannt, d. h. „Ablass". Noch sei an einige Schemata erinnert, die hier einschlagen. So das häufig gebrauchte Schema von der „militia Christi" und dem Fahneneid (sacramentum). So das höchst charakteristische Abwechseln zwischen „gratia" und „voluntas humana"; am deutlichsten de exhort. 2: „non est bonae et solidae fidei sic omnia ad voluntatem dei referre et ita adulari unum quemque dicendo nihil fieri sine nutu eius, ut non intellegamus, esse aliquid in nobis ipsis . . . Non debemus quod nostro expositum est arbitrio in domini referre voluntatem"; ad uxor. I, 8: „quaedam enim sunt divinae liberalitatis, quaedam nostrae operationis." Ferner der merkwürdige Versuch zwei Willen, einen offenbaren und einen verborgenen, in Gott zu unterscheiden und diese mit den praecepta und consilia zu identificiren, um dann freilich schliesslich den „verborgenen", resp. „höheren" allein gelten zu lassen, de exhort. 2f.: cum solum sit in nobis velle, et in hoc probatur nostra erga deum mens, an ea velimus quae cum voluntate ipsius faciunt, alte et impresse recogitandam esse dico dei voluntatem, quid etiam in occulto velit. Quae enim in manifesto scimus omnes." Nun folgt eine Ausführung über die beiden Willen in Gott, den höheren, verborgenen, eigentlichen und den niederen: „deus ostendens quid magis velit, minorem voluntatem maiore delevit. Quantoque notitiae tuae utramque proposuit, tanto definiit, id te sectari debere quod declaravit se magis velle. Ergo si ideo declaravit, ut id secteris quod magis vult, sine dubio, nisi ita facis, contra voluntatem eius sapis, sapiendo contra potiorem eius voluntatem, magisque offendis quam promereris, quod vult quidem faciendo et quod mavult respuendo. Ex parte delinquis; ex parte, si non delinquis, non tamen promereris. Non porro et promereri nolle delinquere est? Secundum igitur matrimonium, si est ex illa dei voluntate quae indulgentia vocatur etc. etc." Andererseits s. die scharfe Unterscheidung von Sünden der Unwissenheit („natürliche Sünden") und Sünden der „conscientia et voluntas, ubi et culpa sapit et gratia", de pud. 10.

von Cassian ab), und die durch Augustin und die Mystiker eingeführte Speculation ist schliesslich wieder eliminirt worden, wie der Sieg des Nominalismus beweist. Der stoische, resp. „aristotelische“ Rationalismus, verbunden mit der Anerkennung der empirischen Autorität unter der Hülle augustinischer religiöser Formeln, ist das Charakteristische der römisch-katholischen Dogmatik und Moral geblieben[1].

Allein die abendländische Denkweise besass daneben doch ein Element, in welchem sie der morgenländischen bedeutend überlegen war, die psychologische Betrachtung. Welche Bedeutung in dieser Hinsicht Augustin zukommt, ist in neuerer Zeit besser als früher erkannt worden, und in Bezug auf den Antheil der Scholastik an der Ausbildung der modernen Psychologie dürfen wir besseren Erkenntnissen entgegensehen[2]. Bei Augustin selbst ist der stoische Rationalismus stark in den Hintergrund gedrängt durch das höchste Bestreben, die Psychologie des Moralischen und Unmoralischen, des Frommen und Unfrommen auf Grund wirklicher Beobachtung festzustellen. Seine Grösse als Mann der theologischen Wissenschaft liegt wesentlich in dem psychologischen Element. Aber auch schon bei Tertullian kündigt sich das an. Als Moralist folgt er freilich, soweit er Philosoph ist, dem Dogmatismus der Stoa; aber die stoische Physik vermochte zu einer empirischen Psychologie überzuleiten. In dieser Hinsicht ist Tertullian's grosse Schrift „de anima“ eine höchst bedeutende Leistung. Sie enthält Keime von Einsichten und Bestrebungen, die nachmals sich entfaltet haben, und auch ein anderer Abendländer vor Augustin, Arnobius, hat in der psychologischen Auffassung der Probleme Besseres geleistet, als die grossen Theologen des Morgenlandes[3]. Vor Augustin ist diese Richtung der abendländischen

[1] Auch Augustin hat an unzähligen Stellen seit den Schriften de ordine (s. II, 26: ad discendum necessarie dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione) und de vera religione (45: animae medicina distribuitur in auctoritatem atque rationem) die beiden Begriffe verwerthet.

[2] S. Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustin, Duns Scotus und Descartes 1886, sowie die Arbeiten von Siebeck, vgl. desselben Abhandlung: „Die Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik“ in d. Ztschr. f. Philos. u. philosoph. Kritik. Neue Folge. 93. Bd. S. 161 ff. u. Dilthey's Einl. in d. Geisteswiss. Bd. I.

[3] S. Franke, Die Psychologie und Erkenntnisslehre des Arnobius 1878, wo der Empirismus und Kriticismus dieses freilich eklektischen Theologen richtig hervorgehoben ist. Die Einsicht, dass Arnobius nicht original ist, sondern von Lucretius seine Bekämpfung des Platonismus übernommen hat und auch als Christ der Rhetor geblieben ist, der er war (s. Röhricht, Seelenlehre des Arnobius. Hamburg 1893), kann doch die Thatsache nicht erschüttern, dass er die Psychologie unter den Einfluss des Erlösungsbewusstseins gestellt hat.

Theologie allerdings schwach geblieben, weil der Eklekticismus und Moralismus, | wie sie namentlich Cicero in Curs gesetzt hatte, eben durch die Lectüre des Cicero die Oberhand behielten[1].

Noch ein Element ist schliesslich zu nennen, welches die Ausprägungen des abendländischen Christenthums von den morgenländischen unterscheidet, welches aber schwer in ein Wort zu fassen ist. Man hat vielfach von der praktischeren Haltung jenes gesprochen. Allein auch im Morgenland wird das Christenthum so „praktisch" ausgeprägt worden sein, wie es die Morgenländer bedurften. Was hier gemeint ist, hängt mit dem Fehlen des speculativen Zuges im Abendland zusammen. Ihm ist es zuzuschreiben, dass das Abendland nicht vor Allem die Vergottung und desshalb die Askese im Auge gehabt hat, sondern das wirkliche Leben bestimmter berücksichtigte, desshalb aber auch dem Evangelium das in höherem Masse abgewann, was dieses Leben zu normiren und zu corrigiren vermochte. So erscheint uns das abendländische Christenthum von Anfang an sowohl volksthümlicher, biblischer als auch kirchlicher. Es mag sein, dass an diesem Eindruck unsere Abstammung von diesem Christenthum den grössten Antheil hat, und dass wir ihn daher einem Griechen niemals zu übermitteln vermögen[2]; aber unleugbar ist doch, dass, wie die lateinische Kirchensprache vom Ursprung her volksthümlicher als die griechische ist, die stets etwas hieratisches behalten hat, so es auch den Abendländern in höherem Masse gelungen ist, die Worte des Evangeliums in Wirksamkeit zu setzen. Für beides ist wiederum schon auf Tertullian zu verweisen. Es ist ihm vergönnt gewesen, was wenigen christlichen Schriftstellern vergönnt ist, für Theologen und Nichttheologen anziehend zu schreiben. Sein volksthümlich erfrischter Stil muss höchst wirksam gewesen sein. Andererseits vermochte er in Schriften wie de patientia, de oratione, de paenitentia oder de idololatria dem Evangelium einen concreten und schlichten Ausdruck zu geben, und auch in vielen seiner gelehrten und polemischen Schriften, die von Paradoxien, Antithesen, rhetorischen Figuren, frostigen Sentenzen und wilden Uebertreibungen angefüllt sind, wird man die

[1] Man vergleiche namentlich Minucius Felix und Lactantius.

[2] Umgekehrt ist es wohl verständlich, dass, wer von den Idealen des klassischen Alterthums herkommt und diese in sich aufgenommen hat, an Männern wie Clemens Alex., Origenes und Gregor von Nazianz mehr Gefallen finden wird, als an Tertullian und Augustin. Allein diese Sympathie wird weniger dem Christ, lichen jener Gelehrten gelten. Durch den Ausdruck des religiösen Gemüthslebens der älteren Griechen werden wir unmittelbar nicht mehr bewegt, während uns Aussprüche Tertullian's und Augustin's ins Herz treffen.

reine und treffende Anwendung evangelischer Sprüche nicht vermissen, über-|raschend nur durch ihre Einfachheit und dort, wo der Gedanke einen höheren Schwung nimmt, nicht selten bereits an Augustin erinnernd[1].

Das Christenthum und die Theologie Tertullian's, deren Elemente wir hier zu charakterisiren versucht haben, standen doch vor Allem unter dem Zeichen der urchristlichen Hoffnung und der urchristlichen Moral. Was er selbst als sein Innerstes empfand, war in diesen beschlossen. Beide Momente finden sich wieder in einem grossen Theil

[1] Nicht nur ist Tertullian der Unterschied von „natura" und „gratia" (z. B. de anima 21), resp. von „gratia" und „virtus" geläufig, nicht nur hat er — in den späteren Schriften — auf das Fortwirken der Sünde Adams und die Uebertragung des Todes grosses Gewicht gelegt (s. de exhort. 2; adv. Marc. I, 22; de pud. 6. 9; de ieiun. 3. 4: „mors cum ipso genere transducta", „primordiale delictum expiare", vgl. den Ausdruck „vitium originis"; dazu auch die Schrift de pascha comput. 12. 21), sondern es finden sich auch viele einzelne Gedanken und Sätze bei Tertullian, die an Augustin erinnern. De orat. 4: „summa est voluntatis dei salus eorum, quos adoptavit". De pat. 1: „bonorum quorundam intolerabilis magnitudo est, ut ad capienda et praestanda ea sola gratia divinae inspirationis operetur. Nam quod maxime bonum, id maxime penes deum, nec alius id, quam qui possidet, dispensat, ut cuique dignatur." De paenit. 2: „bonorum unus est titulus salus hominis, criminum pristinorum abolitione praemissa." De pat. 12: „dilectio summum fidei sacramentum, Christiani nominis thesaurus." De orat. 4: Um Gottes Willen zu erfüllen „opus est dei voluntate . . . Christus erat voluntas et potestas patris." 5: „quidquid nobis optamus, in illum auguramur, et illi deputamus, quod ab illo exspectamus." 9: „deus solus docere potuit, quomodo se vellet orari." De paenit. 2: „quod homini proficit, deo servit." 4: „rape occasionem inopinatae felicitatis, ut ille tu, nihil quondam penes deum nisi stilla situlae et areae pulvis et vasculum figuli, arbor exinde fias illa quae penes aquas seritur etc." 4: „obsequii ratio in similitudine animorum constituta est." De orat. 7: „debitum in scripturis delicti figura est." De bapt. 5: „exempto reatu eximitur et poena." De pud. 22: „quis alienam mortem sua solvit nisi solus dei filius." Den Satz „peccando promeremur" (de pud. 10) hat Tertullian seinen kirchlichen Gegnern imputirt. Die religiösen Elemente in Tertullian's Denkweise scheinen — abgesehen von den neutestamentlichen Schriften — auch durch die Lectüre der Schriften Seneca's bestimmt zu sein. In diesen ist die stoische Moral durch eine wirklich religiöse Empfindung und Betrachtung vertieft und zum Theil überwunden, so dass von hier aus der Uebergang zu dem paulinischen Christenthum möglich war. Seneca hat aber auf die Abendländer überhaupt eingewirkt, s. Minucius Felix, Novatian und Hieron., de vir. inl. 12. Selbst bei Cyprian findet sich, was man „Augustinisches" nennen könnte; s. wie er die Immanenz Christi in den Gläubigen betont, z. B. ep. 10, 3 u. vgl. den merkwürdigen Satz ep. 10, 4: „Christus in certamine agonis nostri et coronat pariter et coronatur." Dazu ep. 58, 5: „spiritus dei, qui cum a confitentibus non discedit neque dividitur) ipse in nobis loquitur et coronatur." S. auch das römische Schreiben ep. 8, 3.

der lateinischen Litteratur des 3. und 4. Jahrhunderts (erste Hälfte)[1]. Von antignostischer Dogmatik sind hier kaum Spuren zu finden; dagegen ist die Apokalyptik höchst lebendig ausgebildet und die Moral, häufig in stoischer Färbung, streng gefasst[2]. Die ganze reiche Schriftstellerei | und dogmatische Bemühung des Hippolyt scheint für das Abendland von Anfang an und völlig verloren gewesen zu sein.

Aber auch Tertullian hat sich durch seinen Montanismus um die volle Wirksamkeit in der Kirche gebracht, die er hätte ausüben können[3]. Das, was er erarbeitet hat, ging auf Cyprian über und ist von diesem, freilich mit starken Verkürzungen und Abschwächungen, in Curs gesetzt worden. Cyprian wurde für die Zeit von 260 bis Ambrosius, ja eigentlich bis Augustin und Hieronymus, der lateinische Kirchenschriftsteller κατ᾽ ἐξοχήν. Alle die bekannten und unbekannten lateinischen Schreiber neben und nach ihm haben nur eine beschränkte Wirkung gehabt: Cyprian hat die folgenden 120 Jahre der abendländischen Kirche als erbaulicher und normativer Schriftsteller beherrscht wie ein Souverän. Seine Autorität stand dicht neben der der hl. Schriften, und sie dauerte noch zu Augustin's Zeit fort[4].

[1] Vgl. namentlich auch die Schriften, die fälschlich unter dem Titel „Cyprian" stehen und deren Erforschung in den letzten Jahren begonnen hat.

[2] Vgl. die Charakteristik des Christenthums des Commodian, Arnobius, Lactantius Bd. I S. 713 ff. Dem Novatian ist von Seiten der Gegner der Stoicismus zum Vorwurf gemacht worden. Mehrere der unter Cyprian's Namen stehenden Schriften sind sehr alt und für die Kenntniss des alten lateinischen Christenthums wichtig. Ich habe das an den Tractaten de aleatoribus [Victor], ad Novatianum [Sixtus], de laude mart. [Novatian] dargethan (Texte und Unters. V, 1; XIII, 1 u. 4, s. auch die dem Novatian zuzuweisenden Schriften de spectac. und de bono pudic.); aber man lese auch die Schrift „de duobus montibus", um ein Bild von der theologischen Einfalt und dem Archaïstischen dieser Lateiner zu gewinnen. Und doch ist dem Verfasser der genannten Abhandlung die Formulirung gelungen (c. 9): „Lex Christianorum crux est sancta Christi filii dei vivi." Am lehrreichsten sind die Instructionen Commodian's. Charakteristisch ist für diese ganze Litteratur der grosse Einfluss des Hirten des Hermas und demgemäss auch die Richtung des Interesses auf die Kirche. Fort und fort beschäftigten sich auch die ungebildeten Schriftsteller mit ihr; s. das karthag. Symbol: „credo remissionem peccatorum per sanctam ecclesiam."

[3] S. meine Abhandlung über „Tertullian in der Litteratur der alten Kirche" i. d. Sitzungsber. d. K. Preuss. Akad. d. Wissensch. 1895 S. 545 ff.

[4] S. einen kurzen Nachweis hierfür in meinen Texten und Unters. V, 1 S. 2 und ausführlich in meiner Altchristl. Litt.-Gesch. Th. I S. 688 ff. Für die Bekanntschaft auch des Orients mit Cyprian hat Pitra in den Analecta Sacra neues Material beigebracht. Die unvergleichliche Autorität Cyprian's im Occident wird vornehmlich durch Lucifer, Prudentius, Optatus, Pacian, Hieronymus,

Einen eigenen theologischen Gedanken hat Cyprian kaum gehabt; denn auch die Schrift „de unitate ecclesiae" ruht auf Gesichtspunkten, die theils den älteren katholischen Vätern entnommen, theils von der römischen Kirche, in der sie heimisch waren, entlehnt sind. In der höchst massgebenden Schrift „de opere et eleemosynis" sind die tertullianischen Gedanken von dem Verdienst und der Satisfaction streng ausgebildet und fast ohne Rücksicht auf die Gnade Gottes in Christo der Busspraxis zu Grunde gelegt. Das ist vielleicht überhaupt die höchste Bedeutung Cyprian's, dass er, durch die Folgen des decianischen Sturmes bestimmt, das, was nachmals Busssacrament genannt worden ist, im Bunde mit dem römischen Bischof Cornelius begründet hat — freilich mehr von den Verhältnissen geschoben als sie | beherrschend und dazu römischen Einflüssen nachgebend, die schon seit Calixt in dieser Richtung wirkten. Die Herrschaft der Hierarchie in der Kirche auf den Gebieten des Sacraments, des Opfers und der Disciplin hat er festgestellt, den Episkopalismus besiegelt, die Auffassungen von einem Rechtsverhältniss des Menschen zu Gott, von dem Gnadenmittel der Busswerke, von den satisfactorischen Sühnleistungen des Christen eingebürgert, auch schon die klerikale Sprache geschaffen mit ihrer feierlichen Würde, dem kaltblütigen Zorn und dem Missbrauch biblischer Worte zur Deutung und Kritik der Zeitverhältnisse — eine Umbildung des tertullianischen Sprachgeistes. Das Interesse, welches Tertullian an der antignostischen Theologie genommen hat, hat Cyprian keineswegs geerbt. Er ist, wie alle grossen Kirchenfürsten, Theologe, nur soweit er Katechet ist. Um so fester hält er an dem Symbolum und weiss in wenigen Worten seinen unzweifelhaften Inhalt anzugeben und es auch gegen verwandte Richtungen, wie die des Novatian, geschickt zu kehren.

Das hatte man von Rom gelernt, wo man schon seit dem Ende des 2. Jahrhunderts gegenüber den bunten Lehrmeinungen einwandernder morgenländischer Christen das „apostolische" Symbolum mit Virtuosität und Tact handhabte. Die römischen Bischöfe des 3. Jahrhunderts haben sich nicht auf dogmatische Dispute eingelassen; die beiden einzigen, die es versuchten und der Kirche unzweifelhaft grosse Dienste geleistet haben, Hippolyt und Novatian, haben sich die Sympathien des Klerus und der Majorität nicht erhalten können. Man lebte als Christ im Abendland nicht im Dogma, sondern man war der kurzen „lex" ge-

Augustin und das Mommsen'sche Verzeichniss der hl. Schriften bezeugt. Der Stuhl von Karthago hiess in der Folgezeit „cathedra Cypriani", wie der Stuhl von Rom „cathedra Petri". Optat. I, 10.

horsam, die das Symbol darstellte[1], imponirte dem Morgenland durch die Sicherheit, in der man, wenn es nöthig war, in dogmatischen Fragen Stellung nahm, einem eigenen, von Tertullian gebildeten und von Novatian ausgeführten Schema in der Trinitätslehre und der Christologie folgend[2], und arbeitete daneben an der Befestigung des Kirchen-| wesens, an der Ausbildung einer erfüllbaren kirchlichen Sittenregel, sowie an der Disciplinirung und Erziehung der Gemeinde durch den Gottesdienst und die Bussordnungen[3]. Wie man hier Strenge und Milde zu paaren verstand, die Christenheit gegen die Welt abgrenzte, aber ein Leben in der Welt ermöglichte und selbst den gröbsten Sündern noch nachging, zeigen die übrigens nicht laxen, sondern noch durch Strenge sich auszeichnenden Kanones von Elvira. Ein geschlossenes, fast militärisch organisirtes Kirchenwesen war die Folge. An seiner Spitze stand der römische Bischof, der trotz des in abstracto gleichen Rechtes aller Bischöfe doch eine einzigartige Stellung einnahm, nicht nur als Repräsentant, sondern auch als wirksamer Vertreter der kirchlichen Einheit, die jedoch durch den Novatianismus, dann durch den Donatismus, schwer erschüttert wurde.

Als Konstantin der Kirche Duldung und Privilegien verlieh und den freiesten Verkehr der Landeskirchen ermöglichte, war Rom bereits wieder eine lateinische Stadt, die römische Gemeinde eine völlig lateinische geworden, und auch sonst im Abendland war das einst so mächtige griechische Element zurückgetreten. Man wusste es allerdings dort nicht anders, als dass man mit dem Morgenland eine Kirche bilde; man war auch wirklich in den Grundgedanken der Lehre von Gott, von Christus und vom ewigen Heil mit der Richtung des Morgenlandes, welche Athanasius vertrat, einig. Aber die Interessen gingen

[1] Welche Verdrehungen man sich erlaubte, um den Christen als an die „lex“ gebunden dazustellen, zeigt z. B. die Ausführung in der freilich späten pseudocyprianischen Schrift de XII abusivis saeculi c. 12: „dum Christus finis est legis, qui sine lege sunt, sine Christo sunt; igitur populus sine lege populus sine Christo est.“ Dem gegenüber sind Erkenntnisse wie die, welche Tertullian beiläufig (de spect. 2) ausspricht, dass der natürliche Mensch „deum non novit nisi naturali iure, non etiam familiari“ ohne Wirkung geblieben.

[2] S. darüber Bd. I S. 554f. 586f. und im II. Bd. an verschiedenen Stellen; vgl. Reuter, Augustin. Studien S. 153—230. Da die Einsicht in den straffen Zusammenhang des Heilsguts (ἀφθαρσία) und der Menschwerdung dem Abendland nie ganz aufgegangen ist, so ist ein rationalistisches Element in Bezug auf die Person Christi, welches sich dann im Pelagianismus völlig enthüllt hat, hier stets vorhanden gewesen. Das Abendland hat sein eigenes Schema in Bezug auf Christus erst vollendet, nachdem es die in der Bussdisciplin gewonnenen Auffassungen auf das Werk Christi übertragen hatte. Das ist aber sehr allmählich geschehen.

[3] Sehr lehrreich sind auch hier die Instructionen Commodian's.

doch vielfach auseinander, und factisch verstand man sich wenig mehr, zumal seitdem im Morgenland die kappadocische Orthodoxie zum Siege kam. Die Schwächung der Centralgewalt hatte seit der Mitte des 3. Jahrhunderts alle Provinzen wieder sich selbst zurückgegeben und damit das Nationalitätsprincip entbunden, welches überall zu einer völligen Reaction des Particularismus geführt hätte, wenn nicht einzelne kraftvolle Regenten, die Völkerwanderungen und die Kirche diesem einen Damm entgegengesetzt hätten, der sich freilich im Morgenland schliesslich als zu schwach erwies.

Die grossen dogmatischen Kämpfe waren es, welche die Landeskirchen nöthigten, über ihre eigenen Grenzen zu blicken. Aber die Theilnahme des Westens für den Osten — in umgekehrter Richtung hat sich nie ein lebendiges Interesse entwickelt [1] — ist keine allgemeine und natürliche mehr gewesen. Sie ist in der Regel aus zeitweiligen Nöthigungen oder aus herrschsüchtigen Absichten entsprungen. Dennoch ist sie von unsäglicher Bedeutung für die abendländische Theologie geworden; denn auf Grund der Beziehungen mit dem Orient, in welche der arianische Kampf die abendländische Kirche brachte, sind abendländische Christen dazu geführt worden, sich zwei grosse Erscheinungen der morgenländischen Kirche näher zu betrachten, die wissenschaftliche (origenistische) Theologie und das Mönchthum.

Es mag nun gleich hier gesagt sein, dass die so entstandene Berührung und Beeinflussung schliesslich den Geist und die Richtung der abendländischen Kirche im Tiefsten nicht verändert haben. Sofern eine dauernde Veränderung im 5. Jahrhundert eingetreten ist, ist sie nicht von hier abzuleiten. Aber als Einschlag kann das Capital und der Impuls, den man vom Orient erhielt, nicht hoch genug gewerthet werden. Man braucht nur die Schriftstellerei der von den Griechen nicht beeinflussten lateinischen Theologen [2] mit der des Hilarius, Victorinus Rhetor, Ambrosius, Hieronymus, Rufin und der von ihnen abhängigen Schriftsteller zu vergleichen, um den ungeheuren Abstand zu erkennen. Die exegetisch-speculative Wissenschaft der Griechen wurde in das Abendland importirt, dazu das Mönchthum und das Ideal gottinniger Virginität als die praktische Anwendung dieser „Wissenschaft“.

[1] Eine Ausnahme von kurzer Dauer bildet das Interesse der Antiochener für das abendländische Schema der Christologie im eutychianischen Streit; s. die Briefsammlung des Theodoret und seinen Eranistes, sowie die Werke Theodor's von Mopsueste.

[2] Z. B. des Lucifer, soweit er den Griechen nicht einfach nachspricht; s. über seine „Theologie“ die Monographie Krüger's 1886.

Für beides war das Abendland nicht disponirt, und da Veränderungen der Regeln für das praktische Leben sich immer am schwersten durchsetzen, kostete die Einbürgerung des Mönchthums erbitterte Kämpfe[1]. Aber bei den geistigen Führern des Abendlandes setzte sich das Ideal der Virginität in dem Sinne des Liebesbundes mit Christus sehr bald durch (schon früher Cypr. de hab. virg. 22: „virginibus nec maritus dominus, dominus vester ac caput Christus est ad instar et vicem masculi")[2] und gewann durch Ambrosius dieselbe Bedeutung für das Abendland, die es für das Morgenland durch die Auslegungen des Hohenliedes (Origenes) und durch Methodius gewonnen hatte. Ja, erst im Abendlande wurde das Ideal so zu sagen individualisirt und erzeugte eine Fülle von Formen, in denen es sich mit der | passionirten Christusliebe vermählte oder diese hervorrief[3]. Die theologische Wissenschaft der Griechen liess sich nicht einbürgern, selbst wenn der Moment minder ungünstig gewesen wäre — gerieth ihr Ansehen ja doch gerade damals im Orient selbst ins Schwanken, nachdem die Kappadocier auf kurze Zeit Glauben und Wissen versöhnt zu haben schienen. Wo man sich einmal gewöhnt hat, einen Complex von Gedanken als unverbrüchliches Gesetz, als Rechtsordnung, anzusehen, da ist es nicht mehr möglich, für ihn dauernd die innere Theilnahme zu erwecken, welche an den Gebieten haftet, in denen das geistige Leben sich abspielt, und wenn es wirklich gelingt, ihm eine gesicherte Stellung zu verschaffen, so nimmt doch seine Behandlung einen anderen Charakter an: man ist ihm gegenüber unfrei. In der

[1] S. Jovinian und Vigilantius, sowie die Kämpfe des Mönchthums in Spanien und Gallien (vgl.: die Werke des Sulpicius Severus).

[2] Früher hiess es von der Kirche (Cypr., de unit. 6): „sponsa Christi, unius cubiculi sanctitatem casto pudore custodit." Später wurde dieser unschöne Gedanke auf die einzelne Seele übertragen und damit der erotische Spiritualismus erzeugt.

[3] S. die Ausführungen Bd. II S. 9ff. Den lateinischen Schriftstellern am Ende des 4. Jahrhunderts ist die Vorstellung des Methodius ganz geläufig, dass in jedem Christen Christus geboren werden muss, und dass man sich nur so das Erlösungswerk aneignen kann. So singt Prudentius: „Virginitas et prompta fides Christum bibit alvo cordis et intactis condit paritura latebris." Ambrosius, Exposit. in ev. sec. Luc. l. II c. 26: „Vides non dubitasse Mariam, sed credidisse et ideo fructum fidei consecutam . . . Sed et vos beati, qui audistis et credidistis; quaecunque enim crediderit anima et concipit et generat dei verbum et opera eius agnoscit. Sit in singulis Mariae anima, ut magnificet dominum; sit in singulis spiritus Mariae, ut exultet in deo. Si secundum carnem una mater est Christi, secundum fidem tamen omnium fructus est Christus. Omnis enim anima accipit dei verbum, si tamen immaculata et immunis a vitiis intemerato castimoniam pudore custodiat."

That ist das Abendland dem eigentlichen Dogma gegenüber stets unfreier gewesen als das Morgenland in der klassischen Zeit der kirchlichen Theologie. Man dachte im Abendland *über* und hin und her *wider* das Dogma; aber *in* demselben dachte man wenig.

Allein — wie gross ist doch das Capital, welches die Griechenschüler, vorzüglich Hilarius, Ambrosius und Hieronymus, dem Abendland aus dem Orient gerettet haben[1] zu einer Zeit, da die griechische Sonne den Westen bereits nicht mehr erwärmte! In dem, was sie an philosophischen, historischen und theologischen Elementen in das Abendland übergeführt haben, liegt auch eine der Wurzeln *Augustin's*. Er hat von dem Schüler der Kappadocier, *Ambrosius*, exegetisch-speculative Wissenschaft gelernt und sich nur mit ihrer Hülfe aus dem Manichäismus befreit. Er hat sich in der neuplatonischen Philosophie der Griechen heimisch gemacht, und hier sind ihm wahrscheinlich die Werke eines anderen Griechenschülers, des *Victorinus Rhetor*, zu Hülfe | gekommen. Er hat staunend die Kunde von dem *ägyptischen* Mönchthum aufgenommen, und dieser Eindruck ist für ihn von entscheidender Bedeutung geworden. Diese Einflüsse sind zu erwägen, wenn man über die Bedingungen ins Klare kommen will, unter denen eine solche Erscheinung, wie sie uns Augustin bietet, möglich gewesen ist[2]. Andererseits aber steht Augustin in Continuität mit der genuinen

[1] Von dem älteren Vermittler griechischer Exegese, Victorin von Pettau, ist abzusehen, da bei ihm trotz aller Abhängigkeit von Origenes der lateinische Geist die Oberhand hatte und auch seine Wirksamkeit eine beschränkte gewesen zu sein scheint.

[2] Von Hieronymus darf man absehen; er hat für Augustin keine Bedeutung gehabt oder doch keine andere als die, dass er ihn in der conservativen Haltung bestärkte. Das bezieht sich freilich nicht auf das gelehrte Wissen des Hieronymus, welches dem Augustin unheimlich und sogar verdächtig gewesen ist. Die von den Griechen übernommene und nicht ohne gelehrten Spürsinn vermehrte Gelehrsamkeit des Hieronymus ist ein grosses Capital der mittelalterlichen Kirche geworden; aber die vulgäre Dogmatik der Kirche hat Hieronymus nicht bestimmt, sondern bestärkt und als Rhetor beredt gemacht, während seine asketischen Schriften das Mönchthum eingebürgert und ihm zum Theil höchst bedenkliche Ideale vorgehalten haben. Es ist eine auf den ersten Blick paradoxe Thatsache, dass Hieronymus mit Recht als der doctor ecclesiae Romanae κατεξοχήν betrachtet wird, und dass man in einer Dogmengeschichte doch von ihm schweigen kann. Das Paradoxe erklärt sich daraus, dass er, nachdem er sich von Origenes befreit hat, lediglich der Sprecher und Advocat des vulgär Katholischen gewesen ist und auch in Controversen, die ihre ganze Bedeutung erst nach seiner Zeit offenbaren sollten (s. die semipelagianische Frage und sein Verhältniss zum Augustinismus), einen richtigen Instinct für die „kirchliche Mitte“ besessen hat. Wenn das ein Compliment für ihn ist, so ist es doch keines für seine Kirche. — Nach der Zeit Augustin's sind die Einflüsse vom Orient her nur noch sehr spärlich gewesen; doch ist an Junilius und Cassiodorius zu erinnern.

abendländischen Linie, die durch Tertullian, Cyprian, Ambrosiaster, Optatus, Pacian, Prudentius und auch durch Ambrosius repräsentirt ist. Höchst eigenthümlich ist sein Verhältniss zur stoisch-christlichen Popularphilosophie abendländischer Lehrer. Wir werden sehen, dass ein Rest von ihr auch bei ihm übrig geblieben ist. Aber im Wesentlichen liegt seine kirchen- und dogmengeschichtliche Bedeutung eben darin, dass er dem Abendland an Stelle der stoisch-christlichen populären Moral, wie sie sich im Pelagianismus zusammenfasste, eine religiöse, specifisch-christliche Ethik gegeben und diese so mächtig der Kirche eingeprägt hat, dass wenigstens ihre Formeln bis heute im ganzen Gebiet der abendländischen Christenheit die Herrschaft behaupten. Indem er aber den stoischen Moralismus abgethan hat, hat er auch das seltsame Complement desselben, die realistische Eschatologie, bei Seite gedrängt, in der die alten lateinischen Christen ihr Christenthum in specifischer Weise zum Ausdruck gebracht hatten.

Ambrosius ist der Imperator unter den abendländischen Bischöfen, und er ist zugleich der griechisch gebildete Exeget und Theologe. In beiden Eigenschaften hat er auf Augustin eingewirkt, der zu ihm emporsah, wie Luther zu Staupitz[1]. In letzter Hinsicht kommt | er hier zunächst in Betracht. Seine Erziehung, sein bischöflicher Stuhl in Mailand, der arianische und apollinaristische Kampf, in den er eintreten musste, wiesen ihn auf die griechische theologische Litteratur. Philo, Hippolyt, Origenes und Basilius sind von ihm fleissig

[1] S. die testimonia Augustin's über Ambrosius in der Ballerinischen Ausgabe der Werke des Letzteren. Contra Jul. I, 4, 10: „Audi excellentem dei dispensatorem, quem veneror ut patrem; in Christo Jesu enim per evangelium me genuit et eo Christi ministro lavacrum regenerationis accepi. Beatum loquor Ambrosium cuius pro catholica fide gratiam, constantiam, labores, pericula sive operibus sive sermonibus et ipse sum expertus et mecum non dubitat orbis praedicare Romanus.“ Op. imperf. c. Julian. I, 2: „Quem vero iudicem poteris Ambrosio reperire meliorem? De quo magister tuus Pelagius ait, quod eius fidem et purissimum in scripturis sensum ne inimicus quidem ausus est reprehendere.“ Die Worte des Pelagius selbst in de gratia Christi et lib. arb. 43 (47): „Beatus Ambrosius episcopus, in cuius praecipue libris Romana elucet fides, qui scriptorum inter Latinos flos quidam speciosus enituit, cuius fidem et purissimum in scripturis sensum ne inimicus quidem ausus est reprehendere“ (s. c. Jul. I, 30). Den Ruhm des Ambrosius verkündet auch Rufin und nimmt ihn gegen Hieronymus in Schutz, der als neidischer Augur die Plagiate des Ambrosius an den Griechen bemängelt hat, während er selbst der viel Schuldigere ist, da er sich stets als Original aufspielte.

gelesen, excerpirt und lateinisch verarbeitet worden[1]. Mit Basilius verband ihn nicht nur die ähnliche Situation, sondern vor Allem Uebereinstimmung des Charakters und der Haltung. Er ist sein eigentlicher Lehrmeister gewesen, und während dem Basilius in Alexandrien und Rom Misstrauen begegnete, hat ihn Ambrosius hoch geehrt und seine Orthodoxie voll anerkannt. Welche Bedeutung diese Haltung des mailändischen Bischofs für die Beendigung des arianischen Streites und für die Versöhnung der römisch-alexandrinischen Orthodoxie mit der kappadocischen gehabt hat, ist früher dargestellt worden[2]. Man hat nun zwar neuerdings unwidersprechlich gezeigt, dass Ambrosius in der Christologie trotz seiner Abhängigkeit von den Griechen das abendländische Schema bewahrt und weiter ausgebildet hat[3]. Tertullian, Novatian (direct oder indirect) und Hilarius haben auf ihn eingewirkt. Allein andererseits ist nicht zu verkennen, dass er doch stärker als Augustin die nicänische Entscheidung als Fundament hervorhebt[4] und in seiner Zwei-Substanzenlehre durch die Kappadocier, die im Kampf gegen Apollinaris unfreiwillig ihr nahe geführt wurden, bestärkt worden ist. Ferner behandelt er den Logos in Jesus Christus so sehr als das Subject, die Menschensubstanz als Form und Stoff, dass auch hier der griechische Einfluss (wie bei dem ebenfalls von den Griechen abhängigen Hilarius) nicht zu verkennen ist; denn seine eigene Auffassung vom Werke Christi streitet mit dieser Verkümmerung in der Betrachtung der menschlichen Natur. Aber auf dem specifisch-dogmatischen Gebiet liegt überhaupt nicht der wichtigste Einfluss des | Orients auf Ambrosius. Er liegt in der Reception der allegorisch-wissenschaftlichen Methode der Exegese und vieler einzelner Schemata und Lehren. Zwar hat Ambrosius gegenüber Philo und Origenes seine Vorbehalte gemacht; er hat die Consequenzen der origenistischen Theologie nicht anerkannt[5]; er war überhaupt im energischen specula-

[1] S. die ausführlichen Nachweise bei Förster, Ambrosius S. 99 ff.

[2] S. Bd. II S. 267 ff.

[3] S. Reuter, August. Studien S. 207—227.

[4] S. Ambros. de fid. I prol. u. a. St. bei Reuter, a. a. O. S. 185, über Augustin's neutrale Stellung s. ebendort S. 185 f.

[5] Nicht wenige Stellen wären hier aus den Werken des Ambrosius anzuführen. Mit Tact und ohne Ketzerrichterei lehnt Ambrosius bedenkliche Sätze des Origenes ab, sich selbst stets an das Gemeinchristliche haltend. In weniger wichtigen Fragen ist der Einfluss der Origenes (Plato's) unverkennbar; so in der Seelenlehre und der Auffassung von der Hölle. Am stärksten erscheint mir der griechische Einfluss in der Lehre von der relativen Nothwendigkeit und der Zweckmässigkeit des Bösen („amplius nobis profuit culpa quam nocuit"). Desshalb vermag ich in ihr nicht eine dem Ambrosius eigenthümliche kühne Theorie vom Bösen zu erkennen, wie Deutsch

tiven Denken viel zu flüchtig und oberflächlich, um sich von den Griechen mehr anzueignen als Fragmente; aber er sowohl wie der schwerfälligere, aber gründlichere Hilarius haben doch im Abendland die „Dürftigkeit" einer buchstäbelnden und in der praktischen Anwendung völlig planlosen Exegese überwunden und ihren Landsleuten eine Fülle von Ideen, angeschlossen an den Wortlaut der hl. Schriften, überliefert. Rufin und in seiner ersten Zeit auch Hieronymus vollendeten das Werk. Der Manichäismus wäre im Abendland schwerlich über wunden worden, wenn ihm nicht die theosophische Exegese, die „biblische Alchemie" der Griechen entgegengestellt worden wäre, und das grosse Thema der Virginität wurde mit neuen Zungen gepriesen, seitdem die von Origenes in seinem Commentar zum Hohenliede gelehrte Verbindung der Seele mit dem Bräutigam Christus den Abendländern aufgegangen war[1]. Die Einheit der kirchlichen Stimmung in Ost und West, soweit sie überhaupt erreichbar, war um 390 in den höchsten Regionen der Theologen hergestellt. Allein der Kampf gegen Origenes, der bald mit verstärktem Hass ausbrach, hatte unter anderen traurigen Folgen auch sofort das Ergebniss, dass das Abendland nichts weiter mehr von dem grossen Theologen lernen wollte. Strenge Systematik in der allegorisch-wissenschaftlichen Exegese hat das Abendland nie erreicht.

Durch Hilarius[2], Ambrosius, Hieronymus und Rufin sind die heiligen Geschichten des A.T.'s auch für das Abendland in peumatische | Geschichten umgewandelt worden[3]. Bei dieser Umsetzung erhielten die Abendländer eine Menge einzelner neuplatonisch-mystischer Gedanken, aber der Einblick in das Ganze blieb ihnen verborgen. Ein anderer Abendländer, der Rhetor Victorinus, dieser „doctissimus senex et omnium liberalium doctrinarum peritissimus quique philosophorum tam multa et legerat et diiudicaverat, doctor tot nobilium senatorum, qui etiam ob insigne praeclari magisterii statuam in Romano

(Des Ambrosius Lehre von der Sünde u. s. w. 1867 S. 8) und Förster (a. a. O. S. 136. 142. 300). Nur die teleologische Betrachtung unter dem Gesichtspunkt der reicheren Wiederherstellung ist vielleicht neu.

[1] Ambros., De Isaac et anima.

[2] Ueber Hilarius' für die Geschichte der Theologie epochemachendes Exil im Orient und sein Verhältniss zu Origenes s. Reinkens, Hilarius S. 128. 270. 281 ff. Augustin hat ihn in hohen Ehren gehalten.

[3] In der Erklärung des NT.s hielt Ambrosius treuer am Buchstaben fest, der abendländischen Tradition folgend und die Geschenke der Griechen ablehnend. „Longe minor in novo quam in veteri testamento" nennt Ambrosius den Origenes (ep. 75). Aber in dem AT. haben erst die Griechen die Abendländer heimisch gemacht.

foro meruerat et acceperat", hat seine Landsleute durch Uebersetzungen und eigene Arbeiten in den Neuplatonismus eingeführt[1]. Das war geschehen, bevor er Christ wurde. In hohem Alter zum Christenthum übergetreten, hat Victorinus, der nun auch ein fruchtbarer kirchlicher Schriftsteller wurde, mit dem Neuplatonismus keineswegs gebrochen. An ihm hat sich Augustin — wenn ich nicht irre — in der entscheidenden Epoche seines Lebens gebildet, und obgleich er griechisch genug verstand, um neuplatonische Schriften zu lesen, so ist er doch ganz wesentlich durch Victorinus in sie eingeführt worden. Vor Allem hat er hier die Verbindung neuplatonischer Speculation mit dem kirchlichen Christenthum und die Bestreitung des Manichäismus von diesem Boden aus kennen gelernt. Was Beides für ihn bedeutete, braucht nicht ausgeführt zu werden. Indem der Neuplatonismus für Augustin ein entscheidendes Element seiner religiösen und philosophischen Denkweise wurde, wurde er es für das gesammte Abendland. Die Religionsphilosophie der Griechen ist dem geistigen Capitale des Abendlandes einverleibt worden, zusammen mit ihren asketisch-mönchischen Antrieben[2]. Aber,

[1] S. Aug. Confess. VIII, 2. Dort auch die Geschichte der Bekehrung Victorin's.

[2] Der Neuplatonismus und mit ihm die griechische Speculation überhaupt ist — wenn man von den Fragmenten absieht, welche durch die Uebersetzungen der Werke des Origenes und durch die Plagiate an den Kappadociern in das Abendland gelangt sind — in drei aufeinander folgenden Schenkungen demselben mitgetheilt worden, 1) durch Victorin-Augustin und Marius Mercator im 4. und 5. Jahrhundert, 2) durch Boethius im 6. Jahrhundert, 3) durch den Import der Werke des Pseudoareopagiten im 9. Jahrhundert. Von Boethius rühmt Cassiodorius (Var. epp. 1, 45), dass er Pythagoras, Ptolemäus, Nicomachus, Euklid, Platonem theologum, Aristotelem logicum, Archimedes und andere Griechen den Lateinern durch Uebersetzungen vermittelt habe. Dass Boethius Christ gewesen ist, und dass er auch die vielfach bezweifelten Schriften De sancta trinitate, Utrum pater et filius et spiritus s. de divinitate substantialiter praedicentur, Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona, De fide catholica, Contra Eutychen et Nestorium geschrieben hat, scheint mir jetzt (Usener, Anecdoton Holderi 1877) erwiesen zu sein. Aber nicht durch seine christlichen Schriften hat er auf die Folgezeit eingewirkt, sondern durch seine von Aristoteles ganz abhängigen Tractate „De consolatione philosophiae", die eben desshalb auch ein Heide geschrieben haben könnte, sowie durch seine Commentare zu Aristoteles. Er wurde geradezu der Philosoph des frühen Mittelalters neben Aristoteles, den man freilich schlecht genug kannte. Ueber das System des Boethius s. die Monographie von Nitzsch 1860. Es erinnert in vielen Gedanken an Seneca und Proclus (eine Untersuchung über sein Verhältniss zu Victorinus wäre erwünscht). „In dem System bildet ein durch gewisse aristotelische Gedanken modificirter Platonismus die Grundlage; ausserdem ist ein aus dem römischen Charakter, aus dem persönlichen Charakter des Philosophen und aus der Lectüre römischer Philosophen stammender stoischer Zug nicht zu verkennen. Das Christenthum ist in

wenn nicht Alles trügt, hat Augustin von Victorinus her auch den Antrieb empfangen, sich in die religiöse Denkweise des Paulus einzuleben; denn aus den Werken des greisen Rhetor geht hervor, dass er die charakteristischen Gedanken des Paulus sich angeeignet hat, und Augustin hat nachweisbar von dem Moment an den paulinischen Briefen ein hingebendes Studium gewidmet, wo er mit dem Neuplatonismus genauer bekannt geworden ist. Victorinus hat sehr dunkel geschrieben, und seine Werke haben von Anfang an eine geringe Verbreitung gefunden. Allein es ist nicht der einzige Fall in der Geschichte, dass die ganze Bedeutung eines tüchtigen Schriftstellers darin aufgegangen ist, einem grösseren Nachfolger gedient zu haben. Ein grosser epochemachender Mann ist wie ein Strom — die kleineren Bäche, die vielleicht tiefer im Lande entsprungen sind, gehen in ihm unter, nachdem sie ihn gespeist, aber die Richtung seines Laufes nicht verändert haben. Nicht nur Victorinus[1], sondern schliesslich auch selbst Ambrosius, |

diesem Eklekticismus so gut wie gar nicht zur Geltung gekommen. Aus diesem Grunde muss man von dem Versuche abstehen, dem System des Boethius unter denjenigen Systemen einen Platz anzuweisen, welche eine Vermittelung oder Verschmelzung des Christenthums mit dem Platonismus darstellen oder anstreben (z. B. Synesius, Pseudo-Dionysius)"; vgl. Nitzsch, a. a. O. S. 84 f. An der Thatsache, dass dieser Mann, der angesichts des Todes sich mit den Gedanken der heidnischen Philosophen tröstete, Tractate über das kirchliche Centraldogma geschrieben hat, kann man am besten studiren, dass das Dogma von Christus eine Seite bot, an der es dazu anleitete, Christum selbst zu vergessen.

[1] Es ist ein Verdienst von Ch. Gore in seinem Artikel „Victorinus" (Diction. of Christ. Biogr. IV p. 1129—1138), die Eigenart der Theologie des Victorinus und ihre Bedeutung für Augustin dargestellt zu haben. Mit Recht bemerkt Gore: „His theology is Neo-Platonist in tone . . . he applied many principles of the Plotinian philosophy to the elucidation of the Christian mysteries. His importance in this respect has been entirely overlooked in the history of theology. He preceded the Pseudo-Dionysius. He anticipated a great deal that appears in Scotus Erigena." In der That ist man beim Studium der Werke des Victorinus (Migne T. VIII p. 999—1310) erstaunt, in ihm einen vollkommenen christlichen Neuplatoniker und einen Augustinus ante Augustinum zu finden. Die Schriften ad Justinum Manichaeum, de generatione verbi divini, das grosse Werk gegen die Arianer muthen wie augustinische Schriften an. Nur tritt das neuplatonische Element viel unbefangener hervor als bei Augustin, der mit ihm gerungen hat. Setzt man in der Speculation des Victorinus statt „deus" das Wort „natura" ein, so hat man das complete System des Scotus Erigena. Aber selbst diese Vertauschung ist nicht nöthig; denn nur als leichte Hülle liegt bei Victorinus die kirchliche Terminologie über der neuplatonischen Identitätslehre. Gott ist an sich „motus" (nicht mutatio): „moveri ipsum quoest esse"; aber ohne den Sohn gedacht ist er ὁ μὴ ὤν (Speculation über den vierfachen Sinn des μὴ εἶναι, wie bei den späteren Mystikern). Der Sohn ist ὁ ὤν. Deutlich tritt in der Speculation über das Verhältniss von Vater und Sohn hervor, dass der consequente (pantheistische) Neuplatonismus der Lehre von der Homousie

Optatus, Cyprian und Tertullian sind in Augustin untergegangen; aber sie haben ihn zu dem stolzen Strome gemacht, in dessen Wellen sich|

günstig ist. Der Vater, weil die Gottheit movere ist, befindet sich in einer „semper generans generatio". So tritt der Sohn aus ihm hervor, „re non tempore posterior". Der Sohn ist die „potentia actuosa"; indem der Vater ihn zeugt, „ipse se ipsum conterminavit". Der Sohn ist also das ewige Object des göttlichen Willens und der göttlichen Selbsterkenntniss; er ist die Form und Begrenzung Gottes, des Vaters eigene Essenz; indem der Vater den Sohn erkennt, erkennt er sich selbst („alteritas nata"). „In isto sine intellectu temporis, tempore ... est alteritas nata, cito in identitatem revenit;" daher die vollkommenste Einheit und absolute Consubstanzialität, wenn auch der Sohn subordinirt ist. Den Geist hat Victorinus zuerst als die copula der Gottheit bezeichnet (s. Augustin); er ist es, der den vollkommenen Zirkel der Gottheit erfüllt; „omnes in alternis exsistentes et semper simul ὁμοούσιοι divina affectione, secundum actionem (tantummodo) subsistentiam propriam habentes." Das wird in Speculationen ausgeführt, welche die Themata des grossen Werks Augustin's de trinitate sind. Die Dreizahl ist schliesslich auch nur scheinbar: „ante unum quod est in numero, plane simplex". „Ipse quod est esse, subsistit tripliciter". Tritt hier schon für jedes scharfe Auge deutlich hervor, dass der „Sohn" als „potentia actuosa" die Weltidee ist, so ist das im Weiteren völlig deutlich. Alle Dinge sind potentiell in Gott, actuell im Sohn; denn „filius festinat in actionem". Die Welt unterscheidet sich von Gott wie das Viele von dem Einen, d. h. die Welt ist sub specie aeternitatis der sich entfaltende und zur Einheit zurückkehrende Gott. Das Fremde, Widergöttliche an der Welt ist lediglich das Nicht-Seiende, die Materie. Das ist Alles wie bei Proclus, und desshalb wird auch zwar das Wort „creare" beibehalten, aber factisch in eine Emanation umgesetzt. Es wird die Unterscheidung von deus ipse und quae a deo festgehalten; aber in Wahrheit tritt die Welt unter den Gesichtspunkt der sich auswirkenden Gottheit. Ad Justinum 4: „Aliter quidem quod ipse est, aliter quae ab ipso. Quod ipse est unum est totumque est quidquid ipse est; quod vero ab ipso est, innumerum est. Et haec sunt, quibus refletur omne quod uno toto clauditur et ambitur. Verum quod varia sunt quae ab ipso sunt, qui a se est et unum est, variis cum convenit dominare. Et ut omnipotens apparet, contrariorum etiam origo ipse debuit inveniri." Von diesen „varia" heisst es aber, dass „insubstantiata sunt omnia ὄντα in Jesu, hoc est, ἐν τῷ λόγῳ. Er ist die Einheit der Natur, also elementum, receptaculum, habitaculum, habitator, locus naturae. Er ist das „unum totum", in dem sich das Universum als eine Einheit darstellt. Und nun folgt der als „Schöpfung" bezeichnete Emanationsprocess, bei dessen Schilderung die christlichen und die neuplatonischen Stufen verwerthet sind: deus, Jesus, spiritus, νοῦς, anima (als Weltseele), angeli et deinde corporalia omnia subministrata." Auch die Erlösung durch Christus und die Rückkehr aller Wesen, sofern sie a deo sind, ad deum ist neuplatonisch gedacht, wie denn auch die Lehre von der Präexistenz der Seelen und dem vorzeitlichen Fall derselben sich findet. Die Incarnation ist zugestanden, allein doch spiritualisirt, sofern neben der Vorstellung von der Annahme eines Menschen, die sich einmal findet, doch die andere die herrschende ist, dass Christus als mit der Menschheit in ihrer Totalität behaftet erscheint: „universalis caro, universalis anima; in isto omnia universalia erant" (adv. Arian. III, 3). „Quia corpus ille catholicum ad omnem hominem habuit, omne quod passus est catholicum fecit; id est ut omnis caro in ipso cruxifixa sit" (ad Phi-

die Ufer spiegeln, auf dessen Rücken die Schiffe schwimmen und der einen ganzen Welttheil segnend durchzieht.

lipp. p. 1196. 1221; adv. Arian. III, 3). Das Interessanteste, weil für Augustin Wichtigste aber ist, 1) dass Victorinus die Prädestinationslehre stark zum Ausdruck bringt — nur dem Manichäismus gegenüber sieht er sich gezwungen, die Willensfreiheit aufrecht zu erhalten —, und 2) dass er, besonders in den Commentaren, auf die Rechtfertigung durch den Glauben allein im Gegensatz zu allem Moralismus den höchsten Werth legt. Für beides hatte ihm der Neuplatonismus ein Verständniss erworben, resp. ihn zu einem gewissen Verständniss disponirt; wissen wir doch auch sonst, dass heidnische Neuplatoniker sich zu Johannes und Paulus, nicht aber zu den Synoptikern oder Jacobus gezogen fühlten. So schreibt Victorinus: „non omnia restaurantur sed quae in Christo sunt" (p. 1245), „quae salvari possent" (p. 1274), „universos sed qui sequerentur" (p. 1221). In geheimnissvoller Weise ist eben Christus die gläubige Menschheit (Kirche) und die gläubige Menschheit die Menschheit überhaupt. Alles entwickelt sich in strenger Nothwendigkeit; daher ist Victorinus Prädestinatianer. Die Stellen, in denen sich Victorinus streng paulinisch und so zu sagen antipelagianisch ausdrückt, hat Gore p. 1137 zusammengestellt; s. ad Gal. 3, 22; ad Philipp. 3, 9: „„non meam iustitiam" — tunc enim mea est vel nostra, cum moribus nostris iustitiam dei mereri nos putamus perfectam per mores. At non, inquit, hanc habens iustitiam, sed quam? Illam ex fide. Non illam quae ex lege; vae in operibus est et carnali disciplina, sed hanc quae ex deo procedit „iustitia ex fide""; ad Phil. 4, 9; ad Ephes. 2, 5: „non nostri laboris est, quod saepe moneo, ut nos salvemus; sed sola fides in Christum nobis salus est . . . nostrum pene iam nihil est nisi solum credere qui superavit omnia. Hoc est enim plena salvatio, Christum haec vicisse. Fidem in Christo habere, plenam fidem, nullus labor est, nulla difficultas, animi tantum voluntas est . . . iustitia non tantum valet quantum fides;" ad Ephes. 1, 14; 3, 7; ad Phil. 2, 13: „quia ipsum velle a deo nobis operatur, fit ut ex deo et operationem et voluntatem habeamus. — Ueber Victorin haben in neuester Zeit (vgl. auch die Dissert. von Koffmane, De Mario Victorino, philosopho christiano. Breslau 1880) Geiger (Programme von Metten 1888, 1889) und Reinhold Schmid (Marius Victorinus Rhetor u. s. Bez. z. Augustin. Kiel 1895) gehandelt. Jener hat das vollkommene neuplatonische System des Victorinus gründlich entwickelt, dieser sucht nach einer trefflichen Darlegung der theologischen Anschauungen des Vict. zu zeigen (S. 68 ff.), dass V. keinen oder doch keinen entscheidenden Einfluss auf Augustin ausgeübt hat. Ich kann nicht finden, dass dieser Beweis wirklich gelungen ist, räume jedoch ein, dass Schmid für seine These erhebliche Argumente beigebracht hat. Für die Dogmengeschichte ist nicht der Name „Victorinus" das Wichtige, sondern die unerschütterliche Thatsache, dass die Combination vom genuinem Neuplatonismus und hochorthodoxem Christenthum unter dem Zeichen des Paulinismus im Abendland (Rom) vor Augustin vorhanden gewesen ist. Da diese Combination im 4. Jahrh. schwerlich häufig gewesen ist, und da Augustin den Victorin an hervorragender Stelle in seinen Confessionen nennt, so wird es doch wahrscheinlich bleiben, dass er von ihm beeinflusst ist. Die Thatsachen, dass er minder neuplatonisch war als Victorin und nachmals gegen ihn sogar polemisirt hat, fallen dagegen nicht ins Gewicht. Geradezu irreführend aber ist es, wenn Schmid (S. 68) sich gegen den Neuplatonismus Augustins darauf beruft,

Denn nicht nur die Arbeit jener griechischen Lateiner, sondern auch die Linie der Vertreter der genuinen abendländischen Theologie und Ecclesiastik mündet in Augustin[1]. |

Augustin hat vor Allem die Werke Cyprian's sehr gründlich studirt und sich in ihnen heimisch gemacht. Cyprian ist auch ihm der „Heilige", der Kirchenvater κατ' ἐξοχήν, und seine Beurtheilung der Häresie und der Einheit der Kirche ist von der Cyprian's abhängig. Aber als Bischof unangetastet auf der Grundlage stehend, die Cyprian geschaffen hat, hat es Augustin nicht nöthig gehabt, den Episkopalismus so schroff zum Ausdruck zu bringen wie jener, und mit der Aufhebung eines Schismas sich beschäftigend, welches von dem novatianischen verschieden war, hat er über die Natur der Schismen

Aug. sei doch von dem Moment an, wo er den Manichäismus und halben Skepticismus abgeworfen hat, „entschiedener Christ" gewesen.

[1] Ueber die Geschichte der Kirchenbusse im Orient im 4. Jahrhundert ist noch wenig bekannt; aber dass im Occident der Stoss minder heftig wirkte, den alle öffentliche kirchliche Disciplin durch die schnelle Ausbreitung des Christenthums seit Konstantin empfing, glaube ich behaupten zu dürfen. Hier war das Vertrauen auf die Kirche grösser, die Verbindung von „sancta ecclesia" und „remissio peccatorum" straffer („credo remissionem peccatorum per sanctam ecclesiam: Symbol. Carthag."), die Empfindung der Sünde als Schuld, welche durch öffentliches Bekenntniss und satisfactio zu sühnen sei, lebendiger. Woher das gekommen ist, ist schwer zu sagen. Man hat im Orient, wie es scheint, den Wirkungen des Cultus als Gesammtinstitution und andererseits der stillen Selbsterziehung durch Gebet und Askese grösseres Gewicht beigelegt, während man im Occident mehr die Empfindung hatte, in religiösen Rechtsverhältnissen zu stehen, in denen man der Kirche verantwortlich sei, aber auch von ihr sacramentale und precatorische Hülfeleistung in individueller Anwendung zu erwarten habe. Das Individuum und die Kirche standen sich somit im Abendland näher, als im Morgenland. Desshalb behauptete die kirchliche Busse dort eine viel grössere Bedeutung als hier. Man kann diese Bedeutung an den Werken der Afrikaner einerseits, des Ambrosius andererseits studiren. Sie haben sonst wenig mit einander gemeinsam; aber in der Betrachtung der Busse stimmen sie zusammen (s. Ambros., de paenitentia). Die Busspraxis hat nun bekanntlich im Abendland in steigendem Masse Einfluss auf alle Verhältnisse des Kirchenwesens und der Theologie gewonnen, so dass man schliesslich den ganzen abendländischen Katholicismus des Mittelalters und der Neuzeit von hier aus zu construiren vermag und die feinen Wirkungen der Busstheorie bis in die entferntesten Dogmen verfolgen kann. Den entscheidenden Aufschwung in dieser Entwickelung bezeichnet aber wiederum Augustin. Bei ihm beginnt der Process, durch den das, was längs in der Kirche lebte, in die Theorie erhoben wurde. Freilich hat Augustin wenig Formeln geschaffen und sogar nicht einmal von einem Sacrament der Busse gesprochen; aber theils hat er deutlich genug die Sache zum Ausdruck gebracht, theils hat er, wo er die Consequenzen der Busspraxis für die Theorie selbst noch nicht gezogen hat, so auffallende Lücken gelassen (s. die Christologie), dass sie durch geräuschlose Bemühungen, als könnte es nicht anders sein, in der Folgezeit geschlossen wurden.

anders urtheilen gelernt als der Bischof, den er wie einen Heros verehrte[1]. Beiläufige Bemerkungen zeigen übrigens, dass sich Augustin mit der Litteratur der novatianischen Controverse vertraut gemacht und aus ihr für seinen Kirchenbegriff gelernt hat. Einiges, was er citirt, besitzen wir nicht mehr (so das Werk des Reticius gegen die Novatianer)[2]. Was uns aus dieser Litteratur erhalten ist (Pseudo-Cyprian = Sixtus II ad Novatianum, Ambrosiaster in dem Quaest. ex Vet. et Novo Testam. [der eingelegte Tractat gegen Novatian], Pacianus c. Novat.), beweist, dass die abendländische Kirche durch den Gegensatz gegen die Novatianer im Laufe des 4. Jahrhunderts fort und fort sollicitirt worden ist, über das Wesen der Kirche nachzudenken[3].

Aber auch in den donatistischen Kampf ist Augustin als ein Mann der zweiten, ja der dritten Generation eingetreten und genoss daher den grossen Vortheil, über ein bereits gesammeltes Capital von Anschauungen und Ideen zu verfügen. Hier hat ihm vor Allem Optatus vorgearbeitet[4].

Die Entstehungsgeschichte des Donatismus gehört nicht hierher; denn die Ursprünge des Streites wurzeln nicht in einer dogmatischen Controverse[5]. Cäcilian's Vorgehen gegen die übertriebene Märtyrerverehrung, welche die Ordnung in der Kirche störte und die Kirche in Gefahr brachte, gab den ersten Anlass. Mit den unzufriedenen und aufsässigen Enthusiasten, bei denen Cäcilian schon als Diakon missliebig gewesen war, scheinen Kleriker gemeinsame Sache gemacht zu haben, welche eine starke bischöfliche Gewalt nicht wünschten.

[1] S. Reuter, August. Studien S. 232ff. 355.

[2] Lib. I c. Julian. 3. Op. imperf. c. Jul. I, 55. Hieron. de vir. inl. 82.

[3] Aus Pacian's ep. I ad Sempron. stammt der berühmte Satz: „Christianus mihi nomen est, catholicus cognomen." In dem Tractat des Ambrosiaster gegen Novatian ist die Objectivität des Wortes Gottes und der Taufe und die Unabhängigkeit ihrer Wirkung von dem moralischen Verhalten des Priesters streng durchgeführt. Man glaubt in einigen Sätzen Augustin zu hören. Ueberhaupt findet sich in dem Commentar des Ambrosiaster und in den Quästionen nicht Weniges, was als Vorbereitung des Augustinismus bezeichnet werden muss und dabei genuin abendländisch ist.

[4] Aug. adv. Parmen. I, 3: „venerabilis memoriae Milevitanus episcopus catholicae communionis Optatus." Fulgentius stellt den Optatus neben Ambrosius und Augustin.

[5] S. Deutsch, Drei Actenstücke z. Gesch. des Donatismus. 1875. S. 40f. Völter, Der Ursprung des Donatismus. 1882. Harnack, Theol. Lit.-Ztg. 1884 Nr. 4; anders Reuter, a. a. O. 234ff., dessen Widerspruch indessen z. Th. auf einem Missverständniss meiner Ansicht beruht. Seeck, Ztschr. für K.-Gesch. X, 4. Das Beste bietet Duchesne, Le dossier du Donatisme 1890.

Jedenfalls ist ein principielles Moment nicht sofort in dem Streit aufgetaucht. Aber bald stellte es sich ein, und zwar lässt sich nicht verkennen, dass man Cyprian wider Cyprian ausspielte[1]. Die donatistische Partei — zugleich, wie es scheint, die afrikanische Nationalpartei — fand in der cyprianischen Auffassung, dass der Bischof nur Bischof sei unter Voraussetzung einer gewissen christlich-sittlichen Qualität, sowie in dessen Vertheidigung der Ketzertaufe einen Halt, während die Gegenpartei, ebenfalls in der Consequenz cyprianischer Gedanken, den Amtscharakter des Episkopats und die objective Wirksamkeit des Sacraments so geltend machte, dass die persönliche Qualität des Amtsträgers resp. des Spenders gleichgiltig wurde[2]. Es mag sein, dass jene Mär|tyrer und Reliquien-verehrenden Enthusiasten in Karthago von Anfang an eine Hinneigung zu der Auffassung besassen, die Cyprian einst gegen Calixt und seine Nachfolger festgehalten hatte, dass sie somit ein Mass von activer, persönlicher Heiligkeit für die Bischöfe verlangten, welches innerhalb der grossen Kirche und unter den verwüstenden Stürmen der letzten Verfolgung nicht mehr aufrecht zu erhalten war; allein nachweisbar ist es nicht. Dagegen ist es unwidersprechlich, dass sich seit der Synode von Arles die Controverse so zugespitzt hat, dass sie als das letzte Glied in der Reihe der grossen Erscheinungen (Enkratiten, Montanisten, Anhänger Hippolyt's, Novatianer) aufgefasst werden muss, in denen sich die Christenheit wider die Verweltlichung sträubte, die ihr dadurch auferlegt wurde, dass das Attribut der Heiligkeit und somit die Wahrheit der Kirche von den Personen auf die Institutionen (Amt und Mysterien) rückte[3], weil man sonst an der Christlich|keit der Kirche

[1] S. Bd. I S. 408ff.

[2] Diese Afrikaner geben somit die Haltung in der Ketzertauffrage auf, welche Cyprian eingenommen hatte; s. den 8. Kan. von Arles (J. 316): „De Afris, quod propria lege sua utuntur, ut rebaptizent, placuit, ut si ad ecclesiam aliquis de haeresi venerit, interrogent eum symbolum; et si perviderint eum in patre et filio et spiritu sancto esse baptizatum, manus ei tantum imponatur ut accipiat spiritum sanctum. Quod si interrogatus non responderit hanc trinitatem, baptizetur." Kan. 13: „De his, qui scripturas s. tradidisse dicuntur vel vasa dominica vel nomina fratrum suorum, placuit nobis, ut quicumque eorum ex actis publicis fuerit detectus, non verbis nudis, ab ordine cleri amoveatur. Nam si iidem aliquos ordinasse fuerint deprehensi et hi quos ordinaverunt rationales (tüchtig? fähig?) subsistunt, non illis obsit ordinatio" (das ist der entscheidende Satz; auch eine Ordination durch einen Traditor soll giltig sein).

[3] Achnliche Krisen wie die donatistische sind auch anderswo, so in Rom und Alexandrien — am Anfang des 4. Jahrhunderts vorgekommen; aber wir sind ganz ungenügend über sie unterrichtet; s. Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe S. 250ff., wo die damasianischen Epitaphe auf Marcellus und Eusebius ab-

als Katholik hätte verzweifeln müssen. Die Donatisten leugneten die Giltigkeit einer von einem Traditor gespendeten Ordination und desshalb auch die Giltigkeit der Sacramente, die ein von einem Traditor geweihter Bischof vollzog. Als letzter Rest aus einer einst viel ernsteren Auffassung wird hier ein Minimum persönlicher Würdigkeit nur des Klerikers verlangt und in den Begriff der Kirche selbst aufgenommen: sie ist nicht mehr die christliche, wenn dieses Minimum fehlt, wenn nicht der Kleriker — vom

gedruckt sind, und die Stelle im liber praedest. c. 16 über Herakleon (der in Wahrheit Heraklius ist) mit Recht verglichen ist. Heraklius scheint die Ansicht von der „Objectivität" und Kraft der Sacramente (JJ. 307—309) bereits so übertrieben zu haben, dass er alle Sünden der Getauften für „lässliche" erklärte und eine schwere öffentliche Busse für unnöthig hielt. Daher heisst es von ihm „Christus in pace negavit" und „vetuit lapsos peccata dolere"; genauer im lib. praedest.: „baptizatum hominem sive iustum sive peccatorem loco sancti computari docebat nihilque obesse baptizatis peccata memorabat, dicens, sicut non in se recipit natura ignis gelu ita baptizatus non in se recipit peccatum. Sicut enim ignis resolvit aspectu suo nives quantaecunque iuxta sint, sic semel baptizatus non recipit peccatorum reatum, etiam quantavis fuerint operibus eius peccata permixta." Hier kann man wahrlich die Continuität des abendländischen Christenthums studiren! Wie oft ist dieser Gedanke bis ins 19. Jahrhundert hinein und zwar gerade auch auf evangelischem Boden aufgetaucht. Bezeichnet er doch geradezu das „verborgene Gift", welches von der heilsamen Arznei des evangelischen Trostes schwer zu unterscheiden ist. Es ist aber sehr beachtenswerth, dass zuerst in Rom diese Wendung in der Vorstellung über die günstige Lage des Getauften nachweisbar ist. Die Entwickelungen sind dort, wie auch Calixt's Massnahmen zeigen, stets am weitesten fortgeschritten gewesen. Doch ist diese, nachdem sich ein Schisma in der Gemeinde erhoben hatte, abgelehnt worden, und das ist wohl verständlich; denn abgesehen von der verwüstenden Leichtfertigkeit, die sich bei dieser Betrachtung eingestellt hätte, welch' eine Bedeutung konnte dem Priesterstande verbleiben, wenn jeder Getaufte ohne weiteres, wenn er nur wollte, sich auch nach der schwersten Sünde als ein Glied der Gemeinde fühlen und bethätigen durfte? Dass Heraklius auf Grund der paulinischen Erkenntniss von der Taufe und vom Glauben, der Christum ergreift, seine kirchliche Haltung ausgebildet hat, ist nicht sehr wahrscheinlich. Wäre es so zu verstehen, so wäre er Lutherus ante Lutherum; es ist wohl daran zu denken, dass er in der Taufe einen Charakter in magischer Weise mitgetheilt sah, wie man sich das von gewissen heidnischen Mysterien vorstellte. — In der meletianischen Spaltung in Aegypten wirkte die Verschiedenheit der Grundsätze über die Wiederaufnahme der Gefallenen mit einer Opposition gegen die monarchische Stellung des alexandrinischen Bischofs zusammen. Der Streit, der somit an den donatistischen erinnert (vgl. Meletius und die späteren Donatisten; doch ist die Einschränkung der ganzen Frage auf die Bischöfe dem Donatismus eigenthümlich), wurde bald ein kirchenpolitischer und persönlicher; s. Walch, Ketzerhistorie Bd. IV und Möller in Herzog's R.-E. IX S. 534 ff.

Laien ist nicht mehr die Rede — frei ist von jeder götzendienerischen Befleckung. Gegenüber dem Mass von Uebereinstimmung, welches zwischen Katholiken und Donatisten herrschte, erscheint die Sonderthese der Letzteren wie ein Eigensinn, und gewiss hat sich auch viel Rechthaberei, persönliche Unzufriedenheit und Unfügsamkeit hinter ihr verborgen. Allein die principielle Seite darf doch hier so wenig übersehen werden wie bei dem Novatianismus. Immer wiederholt sich in der Geschichte geistiger Kämpfe die Legende von den sibyllinischen Büchern. Der Rest, den man der Verbrennung entzogen hat, steht so hoch im Preise wie die ganze Sammlung. Und welchen Preis hat die Kirche gezahlt, um sich den Mahnungen der Separatisten zu entziehen! Die novatianische Krisis (nach der decianischen Verfolgung) hat ihr das Busssacrament abgelockt und damit überhaupt den Anstoss gegeben, an die Stelle des sündentilgenden Sacraments ein System von Sacramenten zu setzen (die formelle Feststellung des neuen Sacraments liess freilich noch lange auf sich warten). Die donatistische Krisis (nach der diocletianischen Verfolgung) hat sie gelehrt, die Ordination im Sinne der Ertheilung eines character indelebilis zu würdigen und die „Objectivität“ der Sacramente streng zu fassen oder — um einen deutlicheren Ausdruck zu brauchen — die | Kirche primär als ein Institut anzusehen, dessen Heiligkeit und Wahrheit unverlierbar ist, mag es mit den Gliedern der Kirche noch so traurig bestellt sein.

In diesem Gedanken ist der Katholicismus erst vollendet. Von hier aus erklärt sich seine spätere Geschichte bis heute, soweit sie nicht Geschichte der Frömmigkeit, sondern der Kirche, der Hierarchie, der Sacramentsmagie und der fides implicita ist. Aber nur im Abendland ist der Gedanke zu reflectirter, scharfer Ausprägung gekommen. Im Morgenland ist er, weil er unvermeidlich war, auch durchgedrungen, aber so zu sagen als ein Unbewusstes. Das war kein Vortheil; denn eben weil man ihn im Abendland scharf durchdacht hat, besann man sich auch immer wieder auf Cautelen oder auf eine Fassung, in der man ihn mit dem lebendigen Glauben und mit den Forderungen eines heiligen Lebens zu versöhnen vermochte. Schon Augustin, der ihn bestimmt und reich ausgeprägt hat, hat darnach getrachtet, das christliche Gewissen mit ihm zu versöhnen. Aber er war nicht der Erste, der ihn vorgetragen hat; er hat ihn vielmehr schon überliefert erhalten. Der erste Vertreter der neuen Auffassung, den wir kennen und den auch Augustin gekannt hat, war Optatus.

Die Schrift des Optatus de schismate Donatistarum ist im Interesse

der Versöhnung geschrieben und desshalb so freundlich und entgegenkommend wie möglich gehalten. Dadurch sind freilich heftige Angriffe im Einzelnen und namentlich höchst beleidigende allegorische Deutungen von Schriftstellen nicht ausgeschlossen. Aber der Verfasser erinnert sich immer wieder daran, dass seine Gegner im Grunde christliche Brüder seien (IV, 1. 2), die sich von der Kirche in Hochmuth getrennt hätten und nur das nicht anerkennen wollen, was man ihnen mit Freuden entgegenträgt, die kirchliche Gemeinschaft. Gleich im Anfange der übrigens schlecht disponirten, weil auf eine Schrift des Donatisten Parmenian Punkt für Punkt replicirenden Schrift weist Optatus (I, 10 sq.) — von Cyprian abweichend — den principiellen Unterschied zwischen Häretikern und Schismatikern auf und hält diesen Unterschied, den schon Irenäus gemacht hat, bis zum Ende seiner Darstellung streng fest[1]. Die Häretiker sind „desertores vel falsatores symboli" (I, 10. 12; II, 8), also keine Christen; die Donatisten sind aufrührerische Christen. Da die Definition gilt (I, 11): „Catholicam (scil. ecclesiam) facit simplex et verus intellectus in lege (scil. duobus testamentis), singulare ac verissimum sacramentum et unitas animorum", so fehlt den | Donatisten nur das letzte Stück, um wahrhaft katholische Christen zu sein. Die Häretiker haben „varia et falsa baptismata", kein legitimes Schlüsselamt, keinen wahren Gottesdienst; „vobis vero schismaticis quamvis in catholica non sitis, haec negari non possunt[2], quia nobiscum vera et communia sacramenta traxistis" (I, 12). Daher heisst es auch III, 9: „Nobis et vobis ecclesiastica una est conversatio, et si hominum litigant mentes, non litigant sacramenta. Denique possumus et nos dicere: pares credimus et uno sigillo signati sumus, nec aliter baptizati quam vos; nec aliter ordinati quam vos. Testamentum divinum legimus pariter: unum deum rogamus. Oratio dominica apud nos et apud vos una est, sed scissura facta partibus hinc atque inde pendentibus sartura fuerat necessaria." Und sehr geistreich (III, 10) auf Grund einer Stelle im Ezechiel: „Ihr baut nicht ein schützendes Haus, wie die katholische Kirche es ist, sondern lediglich eine Mauer; paries nec lapidem angu-

[1] Parmenian leugnete diesen Unterschied.

[2] Das hätte Cyprian nie zugestanden, der vielmehr dem Novatianismus nachwies (ep. 69), dass er wie die anderen Häresien das Symbol verletze, indem er das Stück „remissio peccatorum" nicht voll gelten lasse, und der alle nicht innerhalb der katholischen Kirche Getauften wiederzutaufen befahl. Cyprian hatte die Consequenz des katholischen Dogmas von der Kirche für sich; aber da diese Consequenz der Ausbreitung und Machtentfaltung der Kirche schädlich war, wies man sie mit richtigem Instinct in Rom (s. Ambrosiaster), und später auch in Afrika, ab.

larem sustinet et ianuam sine causa habet nec inclusa custodit, pluvia undatur, tempestatibus caeditur nec potest arcere latronem. Paries de domo est, sed domus non est. Et pars vestra quasi ecclesia est, sed catholica non est.“ V, 1: „Pro utrisque illud est, quod et nobis et vobis commune est: ideo et vobis, quia ex nobis existis (das ist der berühmte Satz, der auch heute noch in der katholischen Kirche gilt). Denique et apud vos et apud nos una est ecclesiastica conversatio, communes lectiones, eadem fides, ipsa fidei sacramenta, eadem mysteria.“ Allerdings ist auch nach Optatus schliesslich der Besitz der Schismatiker ein fruchtloser, weil ihr Verbrechen ein besonders gravirendes ist. Sie sind eben doch nur eine „quasi ecclesia“. Denn Merkmal der einen wahren und heiligen Kirche ist 1) nicht die Heiligkeit der Personen, sondern lediglich der Besitz der Sacramente (II, 1: „Ecclesia una est, cuius sanctitas de sacramentis colligitur non de superbia personarum ponderatur. Haec apud omnes haereticos et schismaticos esse non potest; restat ut uno loco sit“), und ist 2) die räumliche Katholicität nach der Verheissung: Ich will Dir die Heiden zum Erbe geben und der Welt Enden zum Eigenthum (II, 1: „Ubi ergo proprietas catholici nominis, cum inde dicta sit catholica, quod sit rationabilis et ubique diffusa“?)[1]. Das erste Merkmal | kommt in seiner negativen und exclusiven Bedeutung bei Optatus noch nicht zur Klarheit, ja man könnte ihm hier leicht einen Selbstwiderspruch nachweisen; um so wichtiger ist ihm das zweite[2], da die Donatisten nur in Afrika (und durch einige Auswanderer in Rom) Boden gefasst hatten. In beiden hat er Augustin's Lehre von der Kirche und den Sacramenten

[1] Vgl. l. c.: „Ecclesiam tu, frater Parmeniane, apud vos solos esse dixisti; nisi forte quia vobis specialem sanctitatem de superbia vindicare contenditis, ut, ubi vultis, ibi sit ecclesia, et non sit, ubi non vultis. Ergo ut in particula Africae, in angulo parvae regionis, apud vos esse possit, apud nos in alia parte Africae non erit?“

[2] Im Zusammenhang mit der räumlichen Katholicität der Kirche behandelt Optatus stets das Prädicat der Einheit der Kirche. Hier ist er von Cyprian abhängig; s. ausser den Ausführungen im 2. Buch auch die im 7.: „ex persona beatissimi Petri forma unitatis retinendae vel faciendae descripta recitatur“; s. c. 3: „malum est contra interdictum aliquid facere; sed peius est, unitatem non habere, cum possis . . .“ „Bono unitatis sepelienda esse peccata hinc intellegi datur, quod b. Paulus apostolus dicat, caritatem posse obstruere multitudinem peccatorum“ (hier also die Identificirung von unitas und caritas) „Haec omnia Paulus viderat in apostolis ceteris, qui bono unitas per caritatem noluerunt a communione Petri recedere, eius scil. qui negaverat Christum. Quod si maior esset amor innocentiae, quam utilitas pacis unitatis, dicerent se non debere communicare Petro, qui negaverat magistrum.“ Das ist ein gefährlicher Grundgedanke des Katholicismus auch heute noch.

vorbereitet, in der der Gedanke des Optatus allerdings vergeistigt ist. Wie die „sanctitas sacramentorum" zu verstehen ist, das hat Optatus selbst am Taufsacrament (V, 1—8) gezeigt. Zur Taufe gehören drei Stücke: die handelnde hl. Trinität („confertur a trinitate"), der Gläubige („fides credentis") und der Spender. Diese drei Stücke sind aber nicht gleichwerthig; vielmehr gehören nur die beiden ersten zum dogmatischen Begriff der Taufe („duas enim video necessarias et unam quasi necessariam")[1], denn die Taufenden sind nicht „domini", sondern „operarii vel ministri baptismi" (Ambrosiaster nennt sie plädirende Advocaten, die aber letztlich in Bezug auf das Urtheil nichts zu sagen haben). Sie sind nur dienende und wechselnde Organe, tragen also zum Begriff und Effect der Taufe nichts bei; denn: „dei est mundare per sacramentum". Ist aber das Sacrament unabhängig von dem, der es zufällig spendet, weil die Handlung sich lediglich die immer gleiche Trinität und den immer gleichen Glauben voraussetzt[2], so kann es durch den Spender in seinem Wesen nicht alterirt werden (V, 4: „sacramenta per se esse sancta, non per | homines"). Das ist der berühmte Satz von der Objectivität der Sacramente, der für die Ausbildung der abendländischen Kirchendogmatik so fundamental geworden ist, obgleich er in der römischen Kirche nie völlig rein durchgeführt werden konnte, weil er sonst die Prärogativen des Klerus vernichtet hätte. Es ist aber zu beachten, dass Optatus die sanctitas sacramentorum nur für die fides credentis wirksam werden lässt und sich in dieser Hinsicht über die ausschliessliche Bedeutung des Glaubens gegenüber allen Tugenden völlig klar ist. Auch hier hat er durch die Hervorhebung der Souveränetät der fides die zukünftige Theologie des Abendlandes vorbereitet[3]. Um so anstössiger ist es,

[1] Man beachte, dass sich die in der späteren Dogmatik des Katholicismus so bedeutungsvollen, mit „quasi" zusammengesetzten Termini schon bei Optatus finden.

[2] Hier steht sogar folgender Satz (V, 7): „Ne quis putaret, in solis apostolis aut episcopis spem suam esse ponendam, sic Paulus ait: »Quid est enim Paulus vel quid Apollo? Utique ministri eius, in quem credidistis. Est ergo in universis servientibus non dominium, sed ministerium."

[3] Hier finden sich namentlich in V, 7. 8 sehr bedeutende, Augustin anticipirende Ausführungen. „Ad gratiam dei pertinet qui credit, non ille, pro cuius voluntate, ut dicitis, sanctitas vestra succedit." — „Nomen trinitatis est, quod sanctificat, non opus (operantis)." — „Restat iam de credentis merito aliquid dicere, cuius est fides, quam filius dei et sanctitati suae anteposuit et maiestati; non enim potestis sanctiores esse, quam Christus est." Folgt die Geschichte vom kananäischen Weib mit der merkwürdigen Nutzanwendung: „et ut ostenderet filius dei, se vacasse, fidem tantummodo operatam esse: vade, inquit, mulier in pace, fides tua te salvavit." Ebenso wird an den Geschichten des

dass doch auch dem Optatus die ganze Reflexion dazu dient, die Ansprüche an das Leben der Glieder der Kirche herabsetzen zu können. Die katholische Lehre von den Sacramenten hat, das sieht man deutlich, ihre Wurzeln in dem Interesse, die Heiligkeit und so die Wahrheit der Kirche trotz der Unheiligkeit der kirchlichen Christen aufzuweisen. Bei diesem Bestreben gerieth man aber merkwürdigerweise auf eine evangelische Spur. Man erinnerte sich, da man die active sanctitas nicht aufzuweisen vermochte, des Glaubens und seiner Bedeutung. Eine grosse Krisis, eine Verlegenheit, in der sich die katholische Kirche mit ihrer Lehre von der Taufe, der Tugend und dem Heil angesichts der factischen Zustände befand, hat sie auf die promissio dei und auf die fides aufmerksam gemacht. So ist die segensreichste, folgenschwerste Umbildung, welche das abendländische Christenthum vor Luther erlebt hat, aus einer Zwangslage und aus der Noth entstanden. Aber sie wäre nie zum Durchbruch gekommen, wenn sie sich nicht durch die inneren Erlebnisse, die ein katholischer Christ, Augustin, erfahren, aus einer abgenöthigten Theorie[1] in ein freudiges und gewisses Bekenntniss verwandelt hätte.

Durch Parmenian ist Optatus veranlasst worden, gewisse „dotes“| der Kirche aufzuzählen, d. h. die wesentlichen Stücke ihres Besitzes. Parmenian hatte sechs gezählt, Optatus zählt fünf: 1) cathedra, 2) angelus, 3) spiritus, 4) fons, 5) sigillum (symbolum). Die Aufzählung ist eine so ungeschickte, dass man die Anpassung an die Formel des Gegners nur bedauern kann. Aber wir erfahren wenigstens auf diese Weise, dass die cyprianische ideale Anschauung von der in der cathedra Petri repräsentirten Einheit des Episkopats in Afrika recipirt und arglos cultivirt worden ist. „Claves solus Petrus accepit“ (I, 10. 12). „Negare non potes, scire te in urbe Roma Petro primum cathedram episcopalem esse collatam, in qua sederit omnium apostolorum caput Petrus, unde et Cephas appellatus est, in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur, ne ceteri apostoli singulas sibi quisque defenderent, ut iam schismaticus et peccator esset, qui contra singularem cathedram alteram collocaret“ (II, 2). Der Zusammenhang mit der cathedra Petri ist nicht nur für Optatus, sondern auch für seinen Gegner (II, 4) von entscheidender Bedeutung, der sich desshalb dar-

Hauptmanns von Kapernaum und des blutflüssigen Weibes die fides hervorgehoben, die Alles bewirkt habe. „Nec mulier petiit, nec Christus promisit, sed fides tantum quantum praesumpsit, exegit.“ Dieselben Gedanken finden sich bei dem Zeitgenossen des Optatus, Ambrosiaster.

[1] Das ist sie sowohl bei Ambrosiaster wie bei Optatus.

auf berufen hat, dass auch die Donatisten in Rom einen Bischof besässen. Optatus betont übrigens bei der Besprechung des zweiten Stücks (angelus = rechtsmässiger Bischof der Localgemeinde, während die cathedra die ökumenische Einheit verbürgt) den Zusammenhang der katholisch-afrikanischen Kirchen mit den orientalischen und vor Allem mit der septiformis ecclesia Asiae (Apoc. 2, 3) fast ebenso stark, wie den mit der römischen Kirche (II, 6; VI, 3). Seine Ausführungen über spiritus[1], fons, sigillum sind ohne besonderes Interesse (II, 7—9). Dagegen ist es wichtig, dass er die Betrachtung der dotes ecclesiae (II, 10) ausdrücklich zurückstellt hinter die Constatirung der sancta membra ac viscera ecclesiae, von denen Parmenian geschwiegen hatte. Diese bestehen in den Sacramenten und in den Namen der Trinität („cui concurrit fides credentium et professio"). Damit lenkt er in die ihm natürliche und bedeutungsvolle Betrachtungsweise zurück[2].|

Haben Ambrosiaster und Optatus die Lehren Augustin's über die Sacramente, den Glauben und die Kirche vorbereitet[3], so Ambrosius

[1] Der Donatist hatte gesagt (II, 7): „Nam in illa (catholica) ecclesia quis spiritus esse potest, nisi qui pariat filios gehennae?" Das ist das echte Bekenntniss der Separatisten.

[2] Zur Charakteristik des abendländischen Christenthums vor Augustin seien hier einige Einzelheiten aus dem Werk des Optatus hervorgehoben. Er nennt die beiden Testamente regelmässig „lex"; er beurtheilt alle dogmatischen Erscheinungen nach dem symbolum apostolicum, in welchem er die Trinitätslehre findet, die er für das Hauptbekenntniss hält, ohne desshalb das Nicänum zu erwähnen; er bekennt „per carnem Christi deo reconciliatus est mundus" (I, 10); er erklärt (VI, 1): „quid est altare, nisi sedes et corporis et sanguinis Christi, cuius illic per certa momenta corpus et sanguis habitabat?" Er spricht vom reatus peccati und vom meritum fidei; die Unterscheidung von praecepta und consilia hat er (VI, 4) in seiner Erklärung des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter bestimmt ausgesprochen. Der Wirth im Gleichniss sei Paulus, die beiden Denare die beiden Testamente, die weitere vielleicht noch nöthige Summe seien die consilia. Den Stand des soteriologischen Dogmas in seiner Zeit hat er durch die Ausführung (II, 20) bezeichnet: „Est Christiani hominis, quod bonum est velle et in eo quod bene voluerit, currere; sed homini non est datum perficere, ut post spatia, quae debet homo implere, restet aliquid deo, ubi deficienti succurrat, quia ipse solus est perfectio et perfectus solus dei filius Christus; caeteri omnes semi-perfecti sumus." Hier erkennt man die grosse Aufgabe, die Augustin's wartete. Aber auch in kirchenpolitischer Beziehung verräth sich Optatus als ein Epigone der konstantinischen Zeit, nicht als ein Vorläufer der augustinischen, s. seine These gegenüber der Staatsfeindlichkeit der Donatisten (III, 3): „Non respublica est in ecclesia, sed ecclesia in republica est, id est in imperio Romano."

[3] Wie sehr sich im Abendland vor Augustin die Vorstellung von der gratia in der Vorstellung der remissio peccatorum erschöpfte, kann man an Sätzen

die über die Sünde, die Gnade und den Glauben. Wir haben ihn oben in seiner Bedeutung als Griechenschüler für Augustin zu würdigen versucht; hier haben wir ihn als Abendländer zu betrachten[1]. Allem zuvor ist aber der Bischof, nicht der Theologe ins Auge zu fassen. An dem königlichen Priester ist dem Augustin die Autorität und Majestät der katholischen Kirche aufgegangen. Nur ein römischer Bischof — sass er auch nicht auf dem römischen Stuhl — konnte ihn die lehren, und vielleicht wäre das grosse Werk de civitate dei nie geschrieben worden, ohne den Eindruck, den Augustin von Ambrosius davon getragen hat; denn grosse geschichtliche Conceptionen entstehen entweder aus dem hinreissenden Eindruck grosser Persönlichkeiten oder aus politischer Thatkraft; diese aber hat Augustin niemals besessen. An Ambrosios dagegen, dem priesterlichen Reichskanzler, muss ihm das Imperium der katholischen Kirche aufgegangen sein[2], und die Erfahrungen der Verworrenheit und Schwäche der staatlichen Gewalt am Anfang des 5. Jahrhunderts vollendeten diesen Eindruck. Daneben kommen die Predigten des Ambrosius in Betracht[3]. Sind sie auch nach der einen Seite ganz von griechischen Mustern abhängig, so zeigen sie doch andererseits in ihrer praktischen Haltung den Geist des Abendlandes. Das „docere, flectere, movere", welches Augustin vom Prediger verlangt, ist wie aus den Predigten des Ambrosius abstrahirt. Trotz der Weltflucht und der Virginität, die auch er hauptsächlich predigt, ist er doch immer wieder auf alle concreten Verhältnisse der Zeit und auf die sittlichen Bedürfnisse der Gemeinde eingegangen[4]. So stellt sich in Ambrosius die innige Verknüpfung des weltflüchtigen Ideals mit dem kräftigen Dringen auf positive Sittlichkeit dar, eine Verknüpfung, die der mittelalterlich-abendländischen Kirche nie verloren gegangen ist, so sehr auch das contemplative Leben dem thätigen übergeordnet wurde.

In Ambrosius' Lehre von der Sünde und Gnade kreuzen sich drei verschiedene Betrachtungsweisen. Erstlich ist er von der speculativen, das Böse als ein Nichtseiendes, aber zugleich als ein Nothwendiges be-

lernen, wie dem des Pacian, sermo de bapt. 3: „Quid est gratia? peccati remissio, i. e. donum; gratia enim donum est."

[1] In dieser Beziehung nimmt Ambrosius eine isolirte Stellung ein; so ist es z. B. charakteristisch, dass er Cyprian's Werke nicht gelesen zu haben scheint.

[2] Ich drücke mich absichtlich so aus; denn in Worten hat Ambrosius niemals die empirische, hierarchische Kirche in den Vordergrund geschoben.

[3] S. die Nachweisungen von Förster, a. a. O. S. 218ff.

[4] S. aus älterer Zeit die Instructionen Commodian's. Ambrosius ist kein solcher Patron des Mönchthums wie Hieronymus.

trachtenden Auffassung der Griechen abhängig gewesen[1]; zweitens zeigt er sehr starke Einflüsse seitens der stoisch-ciceronianischen Popularmoral[2], die bei gebildeten abendländischen Christen sehr verbreitet war und im Pelagianismus durch Verbindung mit der mönchischen Moral die für die Dogmatik des Abendlandes entscheidende Krisis heraufgeführt hat; drittens endlich hat er jene tertullianische Betrachtung von dem radicalen Bösen und dem Schuldcharakter der Sünde kräftig weiter geführt, welche durch Augustin zur fundamentalen erhoben worden ist. Das Böse ist radical und wurzelt doch nicht in der Sinnlichkeit, sondern in der „superbia animi"; es entspringt aus der Freiheit und ist doch eine sich in der Menschheit fortpflanzende Macht. Das, was die Griechen als ein mehr oder weniger zufälliges Product der Umstände ansahen, den allgemeinen sündigen Zustand, hat Ambrosius als entscheidende Thatsache zum Ausgangspunkt seines Denkens gemacht und bestimmter als irgend ein Lehrer vor ihm — den Ambrosiaster ausgenommen — auf den Fall Adams zurückgeführt[3]. Es finden sich in dieser Hinsicht bei ihm Stellen, die den be|rühmten augustinischen in nichts nachstehen[4].

[1] S. oben S. 29.

[2] S. Ewald, Der Einfluss der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius. 1881. Die Schrift de officiis zeigt bei aller äusserlichen Einstimmigkeit doch nur ein starkes Schwanken zwischen der Tugend als dem höchsten Gut (in stoischem Sinn) und dem ewigen Leben, welch' letzteres übrigens nicht in christlichem Sinn gefasst ist. Sowohl der antike Moralismus als selbst der eudämonistische Zug der alten Moralphilosophie regieren das Buch, in welchem schliesslich der „wahre Weise" doch am deutlichsten hervortritt. Unter solchen Umständen ist die Unterscheidung von praecepta und consilia, an sich der evangelischen Moral so gefährlich, ein Vorzug; denn in der Form der consilia treten specifisch christliche Tugenden hervor.

[3] Auch Hilarius redet vom vitium originis.

[4] S. Deutsch, Des Ambrosius Lehre von der Sünde und Sündentilgung. 1867. Förster. a. a. O. S. 146ff. Alle Menschen sind Sünder, auch Maria. Das „haereditarium vinculum" der Sünde umzieht Alle. „Fuit Adam, et in illo fuimus omnes; periit Adam, et in illo omnes perierunt." Nicht eine Erbkrankheit ist allein gemein, sondern auch eine fortwirkende Schuld. „Quicunque natus est sub peccato, quem ipsa noxiae conditionis haereditas adstrinxit ad culpam." Freilich eine Imputationslehre findet sich bei Ambrosius noch nicht; denn nach seiner Auffassung ist die Menschheit in Adam eine Einheit, in der eine peccatrix successio, eine fortgehende Entfaltung der Sünde Adams stattfindet. Also ist eine Imputation nicht nothwendig. Ambrosiaster hat den Gedanken des Ambrosius (zu Röm. 5, 12) ebenfalls ausgeprägt: „manifestum itaque est, in Adam omnes peccasse quasi in massa; ipse enim per peccatum corruptus, quos genuit, omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur cuncti peccatores, quia ex eo ipso sumus omnes." Im Abendland gab es für diesen Gedanken seit Tertullian eine Tradition, s. Cyprian, ep. 64, 5; de opere 1 und Commodian Instruct. I, 35.

Allein so wichtig die Wendung ist, dass nicht mehr primär auf die Folgen der Sünde, auch nicht auf den einzelnen sündigen Act, sondern auf den sündigen Zustand reflectirt wird, den keine Tugend zu heben vermag, so ist doch eben nur hierin der von Ambrosius gemachte Fortschritt zu erkennen. In religiöser Hinsicht ist ein solcher bei Ambrosius nicht zu finden; denn seine Lehre von dem traducianischen Charakter und der Tenacität der Sünde ist keineswegs mit dem erhöhten Gottes- und Heilsbewusstsein in Zusammenhang gebracht. Ambrosius hat das Böse noch nicht unter die entscheidende religiöse Beleuchtung gestellt. Darum tastete er doch nur an dem Schuldcharakter der Sünde herum, ohne ihn zu treffen; darum kann er doch wieder die Schwäche des Fleisches als einen wesentlichen Factor betonen; darum vermag er die These aufrecht zu erhalten, dass der Mensch aus sich selbst fähig sei, das Gute zu wollen; darum ist seine Sündenlehre für uns ein unerträgliches Gemenge von Widersprüchen. Allein dessen ungeachtet muss man den Fortschritt, dass Ambrosius den radicalen sündigen Zustand betrachtet, sehr hoch anschlagen. Er ist ohne Zweifel für Augustin von Bedeutung gewesen. Und dazu kommt weiter, dass er in einer sehr lebendigen Weise vom Glauben zu reden vermocht und ihn als Lebensgemeinschaft mit Gott, resp. mit Christus gefasst hat. Der religiöse Individualismus, der bei Augustin leuchtet, schimmert schon bei Ambrosius: „Intret in animam tuam Christus, inhabitet in mentibus tuis Jesus . . . Quid mihi prodest tantorum conscio peccatorum, si dominus veniat, nisi veniat in meam animam, redeat in meam mentem, nisi vivat in me Christus“[1]. Und so bestimmt er an | vielen Stellen das Verdienst der Werke, die Liebe, als Erlösungsmittel bezeichnet, so kräftig schwingt er sich andererseits in einigen Betrachtungen zu der Höhe auf, dass Gott allein in uns den Sinn für das Gute weckt und wir uns allein der Gnade Gottes in Christus getrösten dürfen[2]. Die paulinischen Briefe stehen

[1] In ps. 119 exp. IV, 26; in Luc. enarr. X, 7; in ps. 36 exp. 63. Die Stellen sind von Förster zusammengestellt (s. bes. de poenit. II, 8). S. auch Band II S. 12. Uebrigens hat auch der Verfasser der Quaestionen ex Vet. et Nov. Testam. (Ambrosiaster) in Tönen zu reden vermocht, deren pathetischer Individualismus an Augustin erinnert; man vgl. z. B. die Schlussausführung in dem eingelegten Tractat c. Novat.: „ego . . . te (scil. deum) quaesivi, te desideravi, tibi credidi; de homine nihil speravi . . . ego verbis antistitis fidem dedi, quae a te data dicuntur, quaeque te inspirant, te loquuntur, de te promittunt; huic de se nihil credidi nec gestis eius, sed fidei quae ex te est, me copulavi.“

[2] In ps. 119 exp. XX, 14: „Nemo sibi arroget, nemo de meritis, nemo de potestate se iactet, sed omnes speremus per dominum Iesum misericordiam invenire — quae enim spes alia peccatoribus?“

dem Ambrosius im Vordergrund[1], und aus ihnen hat er gelernt, dass der Glaube als Zuversicht zu Gott eine Macht für sich ist und nicht einfach in den Bereich des Fürwahrhaltens fällt. Soviel Fremdes er auch noch einmischt, so oft er den Glauben doch wiederum als Act des Gehorsams auf eine äussere Autorität hin fasst — er weiss vom Glauben anders zu reden als seine Vorgänger. Der Glaube ist ihm die fundamentale That des christlichen Lebens, nicht nur als Autoritätsglaube („fides praevenit rationem")[2], sondern als Glaube, der die Erlösung durch Christus ergreift und rechtfertigt, weil er der Grund der vollkommenen Werke ist und weil vor Gott nur Gnade und Glaube gilt. „Et illud mihi prodest, quod non iustificamur ex operibus legis. Non habeo igitur unde gloriari in operibus meis possim, non habeo, unde me iactem; et ideo gloriabor in Christo. Non gloriabor quia iustus sum, sed gloriabor quia redemptus sum. Gloriabor non quia vacuus peccatis sum, sed quia mihi remissa sunt peccata. Non gloriabor quia profui, neque quia mihi profuit quisquam, sed quia pro me Christi sanguis effusus est"[3]. Das ist Augustinismus vor Augustin, ja mehr als Augustinismus![4]

In der dogmatischen Arbeit der abendländischen Theologen des 4. Jahrhunderts tritt jener Geist des abendländischen Christenthums einigermassen zurück, der in der Schrift Cyprian's de opere et eleemosynis seine kräftigste Ausprägung erfahren hat. Allein er tritt eben nur zurück, bleibt aber doch der herrschende. Was der Vorzug des abendländischen Christenthums vor dem morgenländischen ist, der

[1] Das Fragezeichen bei Reuter, August. Studien S. 493, ist aus übertriebener Vorsicht entsprungen. Auch der Gegensatz von natura und gratia, der überall eine seiner Wurzeln im Paulinismus hat und schon dem Tertullian bekannt ist, kündigt sich aufs neue bei Ambrosius an; s. de off. I, 7, 24, dazu die Rede auf den Tod seines Bruders. Auch Ambrosiaster macht von dem Gegensatz natura-gratia Gebrauch.

[2] De Abrah. I, 3, 21.

[3] De Jacob et vita beata I, 6, 21; andere Stellen bei Förster S. 160ff. 303ff.

[4] Eine ausführliche Darstellung müsste hier noch auf viele abendländische Schriftsteller eingehen, so auf Prudentius (s. die Monographien von Brockhaus 1872 und Rösler 1886), Pacian, Zeno, Paulin von Nola u. s. w.; allein das Gebotene mag zur Bestimmung der Richtungen, in denen sich das abendländische Christenthum bewegte, genügen. In Bezug auf Hilarius hat jüngst Förster (Stud. u. Krit. 1888 S. 645ff.) gezeigt, dass auch er, trotz seiner Abhängigkeit von den Griechen, das praktisch-ethische Interesse der Abendländer nicht verleugnet.

lebendigere Gottesbegriff, das starke Gefühl der Verantwortung gegenüber Gott als dem Richter, das durch keine Naturspeculation gehemmte oder aufgelöste Bewusstsein von Gott als der sittlichen Macht, das erscheint durch die juristische Vergeltungs- und die pseudosittliche Verdienstlehre aufs schlimmste deteriorirt[1]. Dem gegenüber war das Einströmen der neuplatonischen Mystik von hoher Bedeutung; denn es war so ein Gegengewicht gegen eine Auffassung geschaffen, welche die Religion in eine Reihe von Rechtsgeschäften aufzulösen drohte. Allein das stärkste Gegengewicht lag in der Lehre vom Glauben und von der Gnade, wie sie Augustin verkündet hat. Indessen wird sich zeigen, dass Augustin seine neue Auffassung so vorgetragen hat, dass sie das herrschende Schema nicht zersprengte, sondern vielmehr in dasselbe eingeordnet werden konnte — vielleicht der grösste Sieg, der je in der Religionsgeschichte von einer berechnenden Moral über die Religion erstritten worden ist!

Die Auffassung der Religion als eines Rechtsverhältnisses, welches sich in den Schematen lex, delictum, satisfactio, poena, meritum, praemium etc. bewegt, ist von Augustin nicht durchbrochen, vielmehr ist die gratia, rechtlich und dinglich ausgeprägt, in das Verhältniss eingestellt worden, so jedoch, dass es dem Einzelnen möglich blieb, das ganze Verhältniss von der gratia aus zu construiren. — —

In den bisherigen Ausführungen ist der Versuch gemacht, die verschiedenen Linien im Abendland aufzuweisen, die in Augustin zusammentreffen. Folgendes sei zum Schluss noch besonders hervorgehoben:

1) Neben der hl. Schrift stand im Abendland das Symbolum, die apostolische „lex", auf einer unerreichbaren Höhe, und da diese lex im Gegensatz zu dem Marcionitismus, Sabellianismus, Arianismus und Apollinarismus ohne wesentliche Schwankungen und ohne Raisonnement als Bekenntniss zu der Einheit Gottes in drei Personen, sowie zu der Einheit Christi in zwei Substanzen gefasst wurde, so scheint die abendländische Kirche eine hohe Sicherheit in Ansehung des trinitarischen und christologischen Problems besessen zu haben. Allein mit dieser Sicherheit contrastirt die vielfach zu belegende Thatsache, dass unter der Hülle des officiellen Bekenntnisses im Abendland weit mehr Christologisch-häretisches im Umlauf war und festgehalten wurde, als in den Kirchen des Morgenlandes, und dass speciell die christologische

[1] Der Orient kennt diese zersplitternde Betrachtung nicht; er nimmt den Menschen mehr als ganzen und beurtheilt ihn nach seiner stetigen Willensrichtung.

Formel, so|weit sie nicht ganz unbekannt war, für die Laien und viele Kleriker lediglich ein Noumenon gewesen ist[1]. Diese Thatsache wird ferner dadurch bestärkt, dass sich das Nachdenken der abendländischen Theologen, soweit sie nicht in die morgenländischen Streitigkeiten direct hineingezogen wurden, gar nicht auf die in jener „lex" enthaltenen Sätze richtete, sondern auf ganz andere Fragen. Nicht erst Augustin hat „Auslegungen des Symbols" geschrieben, in welchen völlig andere Fragen behandelt wurden, als man nach der Vorlage erwarten müsste, sondern schon die abendländischen Theologen von Cyprian an zeigen, dass sie als Christen und Kirchenmänner in einem Complex von Ideen und Fragen leben, der mit den von den Antignostikern und den Alexandrinern behandelten Problemen und mit dem Dogma wenig zu thun hat.

2) Im Zusammenhang mit der Ausbildung der Bussdisciplin auf Grund der opera und merita (im Sinne von Satisfactionen) und entsprechend dem juristischen Geiste, der der abendländischen theologischen Speculation eigenthümlich ist, beginnt hier das sündentilgende Werk Christi in den Vordergrund zu treten. Nicht sowohl die Incarnation — diese ist Voraussetzung — als der Tod Christi wird als das punctum saliens betrachtet[2], und er wird bereits nach allen denkbaren Richtungen hin als Opfertod, als Versöhnung, als Erkaufung, als stellvertretende Leistung des Kreuzestodes behandelt, zugleich wird schon von Ambrosius das Verhältniss (reconciliatio, redemptio, satis-|

[1] Ich bin darauf schon Bd. I S. 676f. kurz eingegangen. Augustin (Confess. VII, 19) glaubte bis zur Zeit seiner Bekehrung, die katholische Kirchenlehre von Christus sei ungefähr mit der Photin's identisch; sein Freund Alypius dagegen meinte, die Kirche spreche Christus die menschliche Seele ab. Aus des Hilarius' Werk de trinitate erkennt man, wie viele christologische Auffassungen in den abendländischen Gemeinden im Umlauf waren, darunter auch die „quod in eo ex virgine creando efficax Dei sapientia et virtus exstiterit, et in nativitate eius divinae prudentiae et potestatis opus intellegatur, sitque in eo efficientia potius quam natura sapientiae". Optatus muss (I, 8) an Parmenian rügen, dass dieser das Fleisch Christi sündig genannt und behauptet habe, es sei durch die Taufe gereinigt worden. Ferner zieht sich der Gedanke des Hippolyt (Philos. X, 33): εἰ γὰρ ὁ θεὸς θεόν σε ἠθέλησε ποιῆσαι, ἐδύνατο· ἔχεις τοῦ λόγου τὸ παράδειγμα, trotz der Zweinaturenlehre und der Aufnahme griechischer Speculationen als verborgener Faden durch die christologischen Aussagen des Abendlandes. Wir werden sehen, dass auch bei Ambrosius und Augustin ein versteckter, aber mit Absicht conservirter Rest der alten adoptianischen Auffassung zu finden ist. (Wie derselbe zu beurtheilen, darüber s. oben sub 2.) — Die Einflüsse der manichäischen Christologie auf viele untergeordnete Geister in den abendländischen Kirchen mögen hier auf sich beruhen.

[2] Pseudo-Cyprian, de duplici martyrio 16: „Domini mors potentior erat quam vita."

factio, immolatio, meritum) zur Sünde als Schuld (reatus) erörtert. Unter solchen Umständen fiel der Accent auf die menschliche Natur Christi: der Opfernde und das Opfer ist der Mittler als Mensch, der seinen Werth durch die göttliche Natur erhält, freilich ebensowohl durch die acceptatio seitens der Gottheit. Somit besass das Abendland ein eigenes christologisches Schema, in welchem zwar die Formel von den zwei Naturen den Ausgangspunkt bildete, welches aber in der Richtung verfolgt wurde, dass der Mittler als der Mensch erschien, dessen freie Leistung vermöge der besonderen Veranstaltung Gottes einen unendlichen Werth besitzt[1] (Optat. I, 10: „mundus reconciliatus deo per carnem Christi"). Von hier aus ist es verständlich, dass sich Augustin in nicht wenigen Ausführungen in einen freilich verdeckten Widerspruch zur Lehre von der göttlichen Natur Christi setzt, indem er die Vorzüge des geschichtlichen Christus so erörtert, als sei jene Natur gar nicht vorhanden, sondern als sei Christus Alles aus Gnaden gegeben worden[2]. Von hier aus erklärt es sich ferner, dass nachmals im Abendland immer wieder der gemilderte Adoptianismus aufgetaucht ist[3], der vom Standpunkt der consequenten griechischen Christologie aus die schlimmste Häresie ist, weil er das ganze Gefüge dieser Christologie sprengt und ihre Abzweckung verwirrt. Endlich erklärt es sich auch von hier, dass nachmals abendländische Christen, zumal solche, welche die mystisch-mönchische Praxis des Umgangs mit dem keuschen Bräutigam Christus gelernt hatten, die christologische Anschauung wesentlich auf das „Ecce homo" reducirt haben. Die Lebendigkeit und erschütternde Kraft, welche dieses Bild für sie besass und sie über Leiden und Schmerzen erhob, kann darüber nicht täuschen, dass hier die kirchliche Christologie nur noch als Formel beibehalten ist. Allein, dass der alte abendländische Ansatz zur Grundlage einer Betrachtung geworden ist, welche es der Phantasie und Stimmung überliess, die Bedeutung der Person Christi festzustellen, darf nicht als nothwendige Folgerung aus ihm bezeichnet werden. Vielmehr entspricht dieser Ansatz (Christus steht unter der Gnade des Vaters, führt aus, was ihm der Vater gegeben, und wird vom Vater erhöht) den deutlichsten

[1] Das Nähere s. Bd. II S. 175ff. Ritschl, Lehre v. d. Rechtfertigung u. Versöhnung. 2. Aufl. I S. 38, III S. 362. Gesch. des Pietism. III S. 426ff.

[2] S. z. B. die merkwürdigen Ausführungen ad Laurentium c. 36sq. Die göttliche Natur wird freilich als im Hintergrunde ruhend betrachtet; allein in den Vordergrund tritt an Jesus Christus der „einzelne" Mensch, der ohne vorangegangenes Verdienst aus Gnaden in die Gottheit aufgenommen wird.

[3] S. die Nachweisungen in Bach's Dogmengesch. des Mittelalters Bd. II.

Stellen des NT.'s und ist der ein-|zige Schutz gegenüber den superstitiösen, das Evangelium entleerenden Vorstellungen der Griechen. — Allein nicht die verschiedenen Versuche des Mittelalters, das Werk Christi abzuschätzen, sondern vielmehr die ganze Tendenz, das Christenthum als Religion der Versöhnung zu verstehen, ist von entscheidendem Werth; denn in dieser Tendenz spricht sich die Furcht vor dem richtenden Gott in charakteristischer Weise aus, die im Morgenland hinter den mystischen Speculationen zurückgetreten ist[1].

3. Ein scharfes Auge gewahrt, dass die soteriologische Frage — wie wird und bleibt der Mensch seiner Sünden ledig und gelangt zum ewigen Leben? — im 4. Jahrhundert die Nachdenkenden in der abendländischen Kirche bereits lebhaft beschäftigt hat und zwar so, dass (im Unterschied vom Morgenland) die religiöse und sittliche Seite des Problems nicht mehr getrennt erscheinen. Allein zu einer scharfen Fragestellung ist es vor dem pelagianischen Kampf noch nicht gekommen, da die Controversen mit Heraklius und Jovinian keine nachhaltige Bewegung zur Folge hatten. Die Ansichten gingen noch, zum Theil bei ein und demselben Schriftsteller, bunt durcheinander. Sehe ich recht, so lassen sich für die Zeit um 400 fünf verschiedene Auffassungen unterscheiden: 1) die manichäische, die im Finstern schlich, aber sich grosser Verbreitung, selbst im Klerus, erfreute; nach ihr ist das Böse eine reale, physische Macht und wird durch die ebenso physische Macht des Guten, die an Naturpotenzen und an Christus geknüpft ist, in dem Einzelnen überwunden[2]; 2) die neuplatonisch-alexandrinische; nach ihr ist das Böse das Nichtseiende, das noch nicht Gewordene, die nothwendige Folie des Guten, der Schatten des Lichts, das dem „Vielen" im Gegensatz zum „Einen" anhaftende Transitorische, und die Erlösung ist die Rückkehr zum Einen, zum Seienden, zu Gott, die Gottinnigkeit in der Liebe; Christus ist für solche Rückkehr Kraft und Krücke; denn „Kräfte und Krücken kommen aus einer Hand"[3]; 3) die rationalistisch-stoische; nach ihr ist das höchste Gut die Tugend; die Sünde ist die böse Einzelthat, die dem freien Willen entspringt; die Erlösung ist die Zusammenfassung des Willens und die energische Richtung desselben auf das Gute; auch hier ist das Historische und | Christo-

[1] S. Bd. II S. 66.

[2] S. über die Verbreitung des Manichäismus im Abendland Bd. I S. 785ff. Er ist dort immer christlicher und daher gefährlicher geworden. Ueber seine Bedeutung für Augustin s. unten.

[3] S. die Auffassungen des Ambrosius, Victorinus, Augustinus.

logische im Grunde nur Krücke[1]. Alle diese drei Auffassungen legen auf die Askese das höchste Gewicht; 4) die sacramentale, die sich theils als sittlich laxe, theils als „evangelische" charakterisiren lässt; wir finden sie z. B. bei Heraklius[2] einerseits, bei Jovinian[3] andererseits; nach ihr hat der mit rechtem Glauben Getaufte die Bürgschaft der Seligkeit; die Sünde kann ihm nicht schaden; kein reatus peccati kann ihn treffen. Es ist nachgewiesen, dass sich wirklich laxe und „evangelische" (man darf sich stets der Gnade Gottes als Christ getrösten; die Sünde scheidet nicht von Gott, wenn man im festen Glauben steht) Anschauungen gekreuzt haben, ja dass es vom 2. Jahrhundert an, eigentlich von Paulus her, in der Heidenkirche Richtungen gegeben hat, die das „sola fide" und desshalb die „salus per gratiam in baptismo donatam certissima" bewusst vertreten haben[4].

[1] S. die abendländischen Popularphilosophen im Stile Cicero's, aber auch Ambrosius' de officiis.

[2] S. oben S. 37f.

[3] Wir sind durch Ambrosius, Hieronymus, Augustin und Siricius über ihn unterrichtet.

[4] Ich habe das nachgewiesen in der Ztschr. f. Theol. u. Kirche I (1891) S. 82—178 und kann den Beweis hier nicht wiederholen. Von dem 1. Joh.-brief an lassen sich Unterströmungen in der Heidenkirche verfolgen, denen das Wort vorgehalten werden musste: „Irret euch nicht, wer die Gerechtigkeit thut, ist gerecht." Ich habe hauptsächlich auf die in den katholischen Briefen bekämpften Irrmeinungen, auf die laxen Christen bei Tertullian, auf Calixt's Bussedict mit seiner denkwürdigen evangelischen Begründung (s. auch Rolffs i. d. Texten u. Unters. Bd. XI Heft 3), auf Heraklius in Rom, auf die Gegenbestrebungen der Laxen gegen das sich einbürgernde Mönchthum im Abendland, auf Jovinian und auf die Gegner, die Augustin in der sehr wichtigen Schrift de fide et operibus" bekämpft hat (diese Schrift ist neben Jovinian's Ausführungen die lehrreichste Quelle) hingewiesen. In der Mehrzahl der Fälle kann es nicht zweifelhaft sein, dass eine ausschweifende und bequeme Zuversicht auf das Sacrament — also eine Ueberspannung der vulgär-katholischen Stimmung — das Motiv gewesen ist, und dass der Hinweis auf die evangelischen Stellen, die die schrankenlose Barmherzigkeit Gottes bezeugen, nur eine Draperie war, dass also das „sola fide" — dies Schlagwort findet sich — nicht evangelisch gedacht ist, sondern im Grunde besagt: „solo sacramento" — auch wenn das Leben der christlichen Heiligkeitsforderung nicht entspricht. Allein es gab christliche Lehrer, die wirklich die evangelische These erfasst hatten, und zu ihnen ist Jovinian zu rechnen, mögen seine Gegner auch mit Recht an seinem Lebenswandel Anstoss genommen haben (mir ist dies Recht zweifelhaft), und mag es auch gewiss sein, dass seine Lehre unter den damaligen Zeitumständen die Laxheit befördern konnte und befördert hat. Seine Hauptsätze waren folgende: 1. In dem Sündenstand steht der natürliche Mensch. Schon die kleinste Sünde trennt von Gott und macht verdammlich. 2. Der Christenstand gründet sich auf die Taufe und den Glauben; diese schaffen die Wiedergeburt. 3. Die Wiedergeburt ist der Zustand, in welchem Christus in uns ist und wir in Christo — ohne Stufen; denn dieses

Mit dieser Anschauung nahe verwandt, aber doch von ihr verschieden, ist eine fünfte. | Man kann sie kurzweg die Gnaden- und Verdienstlehre nennen. | Wir haben ihre kräftigen Spuren bei Victorinus, Optatus und Ambrosius nachgewiesen; nach ihr ist das Böse als die inhärente Adamssünde nur durch die göttliche Gnade in Christus zu tilgen; diese Gnade wirkt den Glauben, dem aber nur dann die Erlösung geschenkt wird, wenn er zu dem Liebeshabitus fortschreitet, aus dem bona opera quillen, die vor Gott ein Verdienst begründen. Das Böse ist die Gottlosigkeit und die ihr entspringende Untugend, das Gute ist die Gnadenkraft und die ihr entfliessenden

persönliche Verhältniss ist entweder vorhanden oder nicht vorhanden. Wo es ist, da ist Gerechtigkeit. 4. Es handelt sich um ein Liebesverhältniss: Vater und Sohn wohnen in den Gläubigen; wo aber ein solcher Innwohner ist, da kann es dem Inhaber an nichts fehlen. 5. Also sind alle Güter mit und in diesem Verhältniss geschenkt; nichts kann gedacht werden, was noch hinzutreten könnte. 6. Da alle Güter aus diesem Verhältnisse fliessen, so kann es keine besonderen verdienstlichen Werke geben; denn im Grunde giebt es überhaupt nur ein Gut, und das besitzen wir als die geliebtesten Kinder Gottes, die der göttlichen Natur nun theilhaftig sind, und es wird sich im Himmelreich voll offenbaren. 7. Wer in diesem Glaubens- und Liebesverhältnisse steht, an dem ist nichts Verdammliches; er kann keine Sünde begehen, die ihn von Gott trennt; der Teufel kann ihn nicht zu Fall bringen; denn er findet sich immer wieder durch Glaube und Busse als ein Kind Gottes. Das in der Taufe durch den Glauben gesetzte Verhältniss ist etwas Bleibendes, Unauflösliches. 8. Aber ein solcher muss nicht nur getauft sein, sondern mit vollem Glauben die Taufe empfangen haben und durch den Glauben die Taufgnade bewahren. Er muss sich auch abmühen in heissem Ringen (aber nicht in Möncherei; denn diese Leistungen sind ohne Werth), nicht um noch etwas mehr zu verdienen, sondern um das nicht zu verlieren, was er empfangen hat. Auch für ihn bleibt es bestehen, dass es keine kleinen und grossen Sünden giebt, sondern dass das Herz entweder bei Gott ist oder beim Teufel. 9. Die, welche in Christus getauft sind und mit zuversichtlichem Glauben ihm anhangen, bilden die wahre, eine Kirche. Ihr gelten alle die herrlichen Verheissungen, dass sie Braut, Schwester, Mutter sei, und dass sie niemals ohne den Bräutigam ist. Sie lebt eines Glaubens und ist niemals geschändet oder gespalten, sondern eine reine Jungfrau. — Man darf Jovinian wirklich einen „Wahrheitszeugen des Alterthums" und einen „Protestanten seiner Zeit" nennen, wenn man auch einen Unterschied nicht verkennen darf — das Einwohnen Gottes und Christi in den Getauften ist stärker betont als die Kraft des Glaubens.

In der Energie seiner Polemik gegen die Auswüchse der Möncherei, Reliquienverehrung, Virginität, u. s. w. ist der Spanier Vigilantius extensiv und intensiv noch über Jovinian hinausgegangen; aber er gehört nicht hierher; denn ihn leitete der Eindruck des Aberglaubens und der Abgötterei, die er in der Kirche zur Herrschaft kommen sah. Die Schrift des Hieronymus gegen ihn ist erbärmlich, wird aber an Gemeinheit durch die Bücher gegen Jovinian desselben Schriftstellers übertroffen.

guten Werke. Hier sind also Natur und Gnade, Unglaube und Glaube, Selbstsucht und Gottesliebe die Gegensätze, und das Werk des geschichtlichen Christus steht im Mittelpunkt. Dennoch aber schliesst diese Betrachtung die Askese nicht aus, sondern bedarf ihrer, da nur der sich in der Heiligung, d. h. in der weltentsagenden Liebe, bethätigende Glaube der rechte und rechtfertigende ist. So wird hier ein Mittelweg gesucht zwischen Jovinian einerseits und der manichäischen und priscillianischen Askese andererseits[1].

Diese verschiedenen Auffassungen kreuzten sich und gingen wirr durcheinander. Der Sieg der einen oder anderen musste über die Zukunft des Christenthums im Abendland entscheiden.

4. Vom novatianischen, Ketzertauf- und donatistischen Streit her war im Abendland das Interesse an der Frage nach dem Verhältniss der Gnade und Gnadenmittel zur Kirche erwacht. Dieses Interesse an der Kirche wurde aber noch dadurch verstärkt, dass diese sich beim Verfall des weströmischen Reiches, ferner gegenüber den Resten einer noch immer mächtigen heidnischen Partei in Rom und endlich gegenüber den neuen arianisch-germanischen Staatenbildungen kräftiger von dem Staate abhob als im Morgenland.

Man erwartet vielleicht, hier zum Schluss die verschiedenen Landeskirchen des Abendlandes in ihrer Eigenart um das Jahr 400 charakterisirt zu finden; allein in dogmenhistorischer Hinsicht lässt sich wenig sagen. Scharf ausgeprägt ist die Eigenart der nordafrikanischen Kirche. Ueber der Kirche Spaniens, Galliens und Brittanniens lagert für uns ein Dunkel, in welchem nur der Kampf der Priester mit dem sich einbürgernden Mönchthum beleuchtet ist. Der Kampf mit dem Priscillianismus in Spanien, die Angriffe auf Martin von Tours in Gallien, andererseits auch Vigilantius gehören hierher. Dass Südgallien um 360 (s. das Zeugniss Julian's) und 400 (s. Sulp. Severus, Chron. init.) sich durch seine Bildung und den Sinn für das

[1] Die räthselhafte Erscheinung des Priscillianismus ist durch die Auffindung der Homilien Priscillian's nicht viel deutlicher geworden. Ich glaube sie bei Seite lassen zu dürfen, da sie, so wichtige Punkte in der priscillianischen Controverse gestreift worden sind (auch die Frage nach dem Recht der „Apokryphen" neben der Bibel), weder einen dogmatischen Kampf hervorgerufen noch eine allgemeinere Bedeutung erlangt haben. Die dankenswerthe Arbeit von Paret, Priscillianus, ein Reformator des 4. Jahrh. (Würzburg 1891) ist in den leitenden Gedanken nicht überzeugend (s. dagegen Hilgenfeld in seiner Ztschr. 35. Bd. 1892 S. 1—85).

Aesthetische und Rhetorische auszeichnete, ist nicht unwichtig zu bemerken. Rom wurde erst im 5. Jahrhundert eine christliche Stadt; allein schon zu Liberius' und Damasus' Zeit war der römische Bischof der vornehmste Römer. Das, was Damasus, dieser unheilige, aber kluge Mann, gegenüber dem | Staat und dem Orient gewonnen, haben seine energischen Nachfolger nicht mehr preisgegeben; sie haben sich auch kräftig in die Verhältnisse der Provinzialkirchen einzumischen versucht. Treu an ihrem Bekenntnisse festhaltend, war die römische Kirche nicht nur durch ihre Lage, sondern auch durch ihre Eigenart das verbindende Mittelglied zwischen dem Morgenland und Abendland (und wiederum zwischen dem Süden und dem Norden des Abendlandes), den mönchischen Tendenzen des ersteren und den kirchenpolitischen und sacramentalen des letzteren. Auch hat sie seit Liberius' Zeiten jene religiöse Politik gegenüber dem Heidenthum betrieben und verbreitet, „durch welche die katholische Kirche die Mittel gewann, die heidnischen und trotz des Bekenntnisses auch heidnisch bleibenden Massen des Volks nicht nur zu gewinnen, sondern auch zu befriedigen" (Usener, Relig. Unters. I S. 293): sie hat „das Heidenthum dadurch unschädlich gemacht, dass sie ihm, d. h. der Fülle des Heidnisch-Cultischen, ihren Segen gab". Aber jene weitherzige Kampfesweise gegen das Heidenthum, von der man mit Recht gesprochen und die uns Usener (a. a. O.) in so gelehrter und aufklärender Weise vorzuführen begonnen hat, barg doch die grössten Gefahren in sich. Unter solchen Umständen war es für die damalige Gegenwart und für die Zukunft der Kirche der höchste Gewinn, dass eben, während der Process der Ethnisirung in vollem Gange war, Augustin, in Nordafrika, Rom und Mailand gleich heimisch, auftrat und die Kirche daran erinnerte, was christlicher Glaube sei.

Drittes Capitel: Die weltgeschichtliche Stellung Augustin's als Reformator der christlichen Frömmigkeit[1].

„Virtutes ita crescent et perficientur, ut te ad vitam vere beatam, quae nonnisi aeterna est, sine ulla dubitatione perducant: ubi iam nec prudenter discernantur a bonis mala, quae non erunt, nec | for-

[1] Aus der unermesslichen Litteratur über Augustin sei Folgendes genannt (unter besonderer Berücksichtigung des pelagianischen Streites): Die kritischen Untersuchungen der Benedictiner in ihren Ausgaben der Opp. Aug.'s und die Controversen über die Gnadenlehre Aug.'s im 16. bis 18. Jahrhundert; die Arbeiten von Petavius, Noris (hist. Pelag.), Tillemont, Garnier, Mansi, Hefele; Bindemann, Der hl. Aug. 3 Bde. 1844—69; Böhringer, Aur. Aug.

titer tolerentur adversa, quia non ibi erit nisi quod amemus, non etiam quod toleremus, nec temperanter libido frenetur, ubi nulla

2. Aufl. 1877. 78; Reuter, August. Studien 1887 (die beste neuere Arbeit); A. Dorner, Aug., sein theol. System und seine relig.-philos. Anschauung 1873; Loofs, „Augustinus" in der 3. Aufl. der R.-Encykl. v. Hauck 2. Bd. S. 257 bis 285 (eine vortreffliche, namentlich über die Zeit bis 395 sehr gut orientirende Studie). Umfassende Ausführungen bei Ritter, Baur, Nitzsch, Thomasius, Schwane, Huber (Philos. der KVV.), Jul. Müller (L. v. d. Sünde), Dorner (Entwicklgesch. d. L. v. d. Person Christi), Prantl (Gesch. d. Logik), Siebeck (Gesch. d. Psychologie), Zeller, s. bes. Eucken, Die Lebensanschauungen der grossen Denker (1890) S. 258 ff. — Naville, S. Aug., Étude sur le devéloppement de sa pensée jusqu' à l'époque de son ordination. Genf 1872. Bornemann, Aug.'s Bekenntnisse 1888; Harnack, Aug.'s Confessionen 1888; Boissier, La conversion de S. Aug. in der Rev. de deux mondes 1888 Jan.; Wörter, Die Geistesentw. d. h. Aug. bis zu seiner Taufe 1892; Overbeck, Aug. u. Hieronymus i. d. Histor. Ztschr. N. F. Bd. VI; Feuerlein, Ueb. d. Stellung Aug.'s in der Kirchen- und Culturgesch. Histor. Ztschr. XXII S. 270 ff. (s. Reuter, a. a. O. S. 479 ff.); Ritschl, Ueber die Methode der ältesten D.-G., i. d. Jahrbb. f. deutsche Theol. 1871 (ders., Rechtfert. und Versöhn. Bd. I, Gesch. d. Pietismus Bd. I); Kattenbusch, Studien z. Symbolik, in d. Stud. u. Krit. 1878; Reinkens, Geschichtsphilos. d. hl. Aug. 1866; Seyrich, Geschichtsphilosophie Aug.'s. 1891; Gangauf, Metaphys. Psychologie d. hl. Aug. 1852; Bestmann, Qua ratione Aug. notiones philosophiae graecae etc. 1877; Loesche, De Aug. Platonizante 1880; Ferraz, Psychologie de S. Aug. 1862; Nourisson, La philosophie de S. Aug. 2. Aufl. 1866; Storz, Die Philosophie des hl. Aug. 1882; Scipio, Des Aurel. Aug. Metaphysik u. s. w. 1886; Melzer, Die august. Lehre vom Causalitätsverhältniss Gottes zur Welt 1892; Melzer, Augustini et Cartesii placita de mentis humanae sui cognitione 1860; Siebeck, Die Anfänge der neueren Psychologie i. d. Ztschr. f. Philos. 1888 S. 161 ff.; Kahl, Der Primat des Willens bei Aug. 1886; Schütz, August. non esse ontologum 1867; Heinzelmann, Aug.'s Ansichten vom Wesen der menschlichen Seele 1894; van Endert, Gottesbeweis i. d. patrist. Zeit. 1869; Clauren, Aug. s. script. interpret. 1822; Gangauf, Des hl. Aug. Lehre von Gott dem Dreieinigen 1865; Nitzsch, Aug.'s Lehre v. Wunder 1865. Walch, De pelagianismo ante Pelagium 1783; ders., hist. doctrinae de peccato orig. 1783; Horn, Comm. de sentent. patrum . . . de pecc. originali 1801; Dunker, Pecc. orig. et act. 1836; Krabinger, Der angebliche Pelagianismus d. voraugust. VV.: Tüb. Quartalschr. 1853; Kuhn, Der vorgebl. Pelagianismus d. voraugust. VV., ebendort; Walch, Ketzerhistorie Bd. IV u. V; Wiggers, Pragmat. Darstell. des Augustinismus u. Pelagianism. 2 Bde. 1831. 33 (die Fortsetzung über den Semipelagianismus i. d. Zeitschr. f. d. histor. Theol. 1854 ff.); Rottmanner, Der Augustinismus 1892; Jacobi, Die Lehre des Pelagius 1842; Lentzen, de Pelagianorum doctrinae principiis 1833; Jul. Müller, Der Pelagianismus i. d. deutschen Zeitschr. f. christl. Wissensch. 1854 Nr. 40 f.; Wörter, Der Pelagianismus 1866; Klasen, Die innere Entw. des Pelagianism. 1882; Geffcken, Hister. Semipelag. 1826; Wiggers, de Joanne Cass. 1824. 25; Wörter, Prosper v. Aquitanien über Gnade und Freiheit 1867; Landerer, Das Verhältniss v. Gnade u. Freiheit i. d. Jahrbb. f. deutsche Theol. Bd. II 1857; Luthardt, Die L. v. freien Willen u. s. Verh. z. Gnade 1863; Kihn,

eius incitamenta sentiemus, nec iuste subveniatur ope indigentibus, ubi inopem atque indignum non habebimus. Una ibi virtus erit, et idipsum erit virtus praemiumque virtutis, quod dicit in sanctis eloquiis homo qui hoc amat: Mihi autem adhaerere deo, bonum est. Haec ibi erit plena et sempiterna sapientia eademque veraciter vita iam beata. Perventio quippe est ad aeternum ac summum bonum, cui adhaerere in aeternum est finis nostri boni. Dicatur haec et prudentia, quia prospectissime adhaerebit bono quod non amittatur, et fortitudo, quia firmissime adhaerebit bono unde non avellatur, et temperantia, quia castissime adhaerebit bono, ubi non corrumpatur, et iustitia, quia rectissime adhaerebit bono, cui merito subiciatur. Quamquam et in hac vita virtus non est nisi diligere quod diligendum est. Quid autem eligamus quod praecipue diligamus, nisi quo nihil melius invenimus? Hoc deus est, cui si diligendo aliquid vel praeponimus vel aequamus, nos ipsos diligere nescimus. Tanto enim nobis melius est, quanto magis in illum imus, quo nihil melius est. Imus autem non ambulando, sed amando. Ad eum non pedibus ire licet, sed moribus. Mores autem nostri, non ex eo quod quisque novit, sed ex eo quod diligit, diiudicari solent. Nec faciunt bonos vel malos mores, nisi boni vel mali amores. Pravitate ergo nostra a rectitudine dei longe fuimus. Unde rectum amando corrigimur, ut recto recti adhaerere possimus"[1].

Theodor v. Mopsveste 1880; Ritschl, Expos. doctr. S. Aug. de creat., peccato, gratia 1843; Zeller, Die Lehre des Paulus u. Augustinus v. d. Sünde u. Gnade in ihrem Verhältniss z. protest. Kirchenlehre (Theol. Jahrbb. 1854 S. 295 ff.); Ehlers, Aug. de origine mali doctrina 1857; Nirschl, Ursp. u. Wesen des Bösen nach Aug. 1854; Hamma, Die L. des hl. Aug. über die Concupiscenz i. d. Tüb. Quartalschr. 1873; Voigt, Comment. de theoria August., Pelag., Semipelag. et Synergist. 1829; Kühner, Aug.'s Anschauung v. d. Erlösungsbedeutung Christi 1890; Dieckhoff, Aug.'s L. v. d. Gnade i. d. Mecklenb. Theol. Ztschr. I. 1860; Weber, Aug. de iustificatione doctr.; Ernst, Die Werke der Ungläubigen nach Aug. 1871; Beck, Prädest.-Lehre i. d. Stud. u. Krit. 1847 II; Koch, Autorität Aug.'s in der Lehre v. der Gnade u. Prädest., i. d. Tüb. Quartalschr. 1891 S. 95 ff.; H. Schmidt, Origenes u. Aug. als Apologeten i. d. Jahrbb. f. deutsche Theol. Bd. VIII; Bigg, The Christian Platonists of Alexandria 1886. — Ueber Aug.'s L. v. d. Taufe s. Reuter, Kliefoth (Liturg. Abhandl.) u. Höfling. Wilden, Die L. d. hl. Aug. v. Opfer d. Eucharistie 1864; Ginzel, L. d. hl. Aug. v. d. Kirche, i. d. Tüb. Theol. Quartalschr. 1849; Köstlin, Die kathol. Auffass. v. d. Kirche u. s. w., i. d. deutschen Zeitschrift f. christl. Wissensch. 1856 Nr. 14; H. Schmidt, Aug.'s L. v. d. Kirche, i. d. Jahrbb. f. deutsche Theol. 1861 (ders., Die Kirche 1884); Seeberg, Begriff d. christl. Kirche I. Th. 1885; Roux, Diss. de Aug. adversario Donatistarum. 1838, Ribbeck, Donatus und Augustinus 1858.

[1] August., ep. 155 c. 12. 13.

In diesen Worten offenbart sich die Seele Augustin's; sie bezeichnen desshalb auch seine dogmengeschichtliche Grösse. Wenn man, wie wir im vorigen Capitel versucht haben, die verschiedenen Linien verfolgt und convergiren lässt, auf denen sich das abendländische Christenthum im 4. und 5. Jahrhundert entwickelt hat, so kann man ein Gebilde construiren, welches dem „Augustinismus" nahe kommt; ja man kann ihn auch als ein Product der Noth ableiten aus den inneren und äusseren Zuständen, in denen sich die Kirche und die Theologie damals befanden. Aber man vermag nimmermehr den Mann zu erreichen, der hinter diesem Gebilde steht und ihm Kraft und Leben verliehen hat. Ebenso kann man — es ist eine lohnende Aufgabe — versuchen, aus dem Bildungsgang Augustin's seine christliche Weltanschauung verständlich zu machen und zu zeigen, wie kein Stadium seines Lebensganges (der heidnische Vater, die christlichfromme Mutter, Cicero's Hortensius, der Manichäismus, der Aristotelismus, der Neuplatonismus mit seiner Mystik und Skepsis, der Ein-|druck des Ambrosius und des Mönchthums) ohne Wirkung für ihn geblieben ist[1]. Allein auch von hier aus vermag man schliesslich nicht, der Eigenart dieses Mannes völlig gerecht zu werden. Diese ist sein Geheimniss und seine Grösse, und man verwundet sie vielleicht schon durch jede Analyse: er kannte sein Herz als das schlimmste und den lebendigen Gott als das höchste Gut; er lebte in der Gottesliebe, und er besass eine hinreissende Fähigkeit, innere Beobachtungen auszusprechen. Indem er das that, lehrte er die Welt, dass der höchste und süsseste Genuss in dem Gefühl gesucht werden soll, das aus bezwungenem Seelenschmerz, aus der Liebe Gottes als des Brunnquells des Guten und desshalb aus der Gewissheit der Gnade entspringt. Die Theologen vor ihm hatten geträumt, dass der Mensch ein Anderes werden müsse, um selig sein zu können; er lehrte, dass der Mensch ein Anderer werden kann, wenn er sich von Gott finden lässt und aus der Zerstreuung heraus sich selbst und seinen Gott findet.

Er zerstörte das Wahnbild der antiken populären Psychologie und Moral; er gab dem Intellectualismus des Alterthums den Abschied; aber er liess ihn neu wiederaufleben in dem frommen Denken des Mannes, der in dem lebendigen Gott das wahre Sein und das höchste Gut gefunden hat. Er zuerst schied die beiden Gebiete, deren Verbindung man lange und ohne Erfolg zu lockern versucht hatte,

[1] Vgl. meinen Vortrag „Augustin's Confessionen" 1888. S. auch den Aufsatz von G. Boissier in der Rev. de deux mond. 1. Jan. 1888.

die Natur und die Gnade; aber er band damit die Religion und die Sittlichkeit zusammen und gab der Idee des Guten einen neuen Inhalt. Er zuerst mass den Spielraum und die Kraft des Gemüths und des Willens aus und leitete von hier ab, was die Moralisten und Religionsphilosophen vor ihm verstanden zu haben wähnten, aber nie verstanden hatten; er steckte dem ziellosen Streben der Askese ein festes Ziel: die Vervollkommnung in der Gottesliebe, die Unterdrückung der Eigensucht, die Demuth. Er lehrte den Schrecken über die Tiefe der Sünde und Schuld, die er aufdeckte, zusammen zu empfinden mit dem seligen Gefühl eines immerfort getrösteten Elends und einer nie versiegenden Gnade. Er erst vollendete den christlichen Pessimismus, dessen Vertreter sich bisher im Grunde eine höchst optimistische Betrachtung des Menschenwesens reservirt hatten. Aber indem er als die Triebfeder alles menschlichen Handelns das radicale Böse nachwies, predigte er zugleich von der Wiedergeburt des Willens, durch welche der Mensch sich in dem seligen Leben heimisch mache. Er überbrückte für die Empfindung und Vorstellung die Kluft nicht, welche die christliche Ueberlieferung zwischen dem Diesseits und Jenseits nachwies; aber er zeugte von der Seligkeit des Menschen, der in Gott seine Ruhe gefunden, in so ergreifender Weise, dass dem Jenseits nur ein unbeschreibliches „Schauen" vorbehalten blieb. Aber über das Alles und in dem Allem — er hielt jeder Seele ihre Herrlichkeit und ihre Verantwortlichkeit vor: Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott. Er führte die Religion — ein durch positive Gedanken und das Vertrauen auf Christus beherrschtes, verklärtes und gestaltetes Mönchthum — aus der Gemeinde- und Cultusform heraus und in die Herzen der Einzelnen als Gabe und Aufgabe hinein; er kündigte von der ungefärbten Demuth, die nur auf Ruinen — dem Sturz der Selbstgerechtigkeit — erblüht; er erkannte aber in eben dieser Demuth den Freibrief der Seele, und selbst wo er die Autorität der Kirche in gebieterischer Weise in Wirksamkeit setzt, geschieht es schliesslich nur, um der einzelnen Seele jene Gewissheit zu geben, die sie durch keine Anstrengung und keine individuelle Begnadigung zu erreichen vermag. Darum ist er nicht nur ein Pädagog und Lehrer, sondern ein Vater der Kirche geworden. Er war ein Baum, gepflanzt an den Wasserbächen, dessen Blätter nicht verwelken und auf dessen Zweigen die Vögel des Himmels wohnen. Seine Stimme ist durch die Jahrhunderte der Kirche erschollen, und er hat der Christenheit das Wort gepredigt: „Wohl den Menschen, die Dich für ihre Stärke halten, die von Herzen Dir nachwandeln."

Dass für eine solche Persönlichkeit Alles, was sie in der Ueberlieferung vorfand, nur Stoff und Mittel sein konnte, dass sie es nur aufnahm, um es in der ihr entsprechenden Weise zu verarbeiten, bedarf keiner Bestätigung. In dieser Hinsicht ist Augustin den grossen Alexandrinern verwandt, und es lassen sich Zeugnisse in Fülle für diese Verwandtschaft beibringen, die sowohl durch die gleiche hochgemuthete Stimmung als durch die Abhängigkeit von der neuplatonischen Philosophie dort und hier bedingt ist. Allein der Unterschied ist bei aller Gemeinsamkeit doch höchst bedeutend. Er liegt nicht nur darin, dass jene um das Jahr 200 lebten, Augustin ein Mitglied der theodosianischen Reichskirche war, auch nicht nur darin, dass Augustin durch den Manichäismus hindurchgegangen ist, sondern in viel höherem Grade darin, dass Augustin trotz seines Neuplatonismus über das Wesen der christlichen Religion anders dachte als sie und ebenso von dem Wesen und der Autorität der Kirche andere Vorstellungen besass. |

I. Er dachte an die Sünde, wenn er über Gott und Christus nachsann, und er hatte den lebendigen Gott, der uns geschaffen und erlöst hat, im Sinn, wenn er über das Böse nachdachte: die Festigkeit, mit welcher er diese Factoren auf einander bezog, ist das Neue, welches ihn vor allen seinen Vorgängern auszeichnet. Aber nicht minder neu ist die Energie, mit welcher er die Begriffe deus, Christus, verbum dei, sacramenta, ecclesia catholica für die praktische Frömmigkeit zusammenschloss, das Lebendigste und Freieste, den Besitz Gottes, einpresste in ein gleichsam dingliches Gut, welches einer Anstalt, der Kirche, übergeben sei. Wie er demgemäss die Stimmung erzeugt hat, die christliche Frömmigkeit sei getrösteter Sündenschmerz, so hat er andererseits jenes Ineinander von freiester, eigenster Hingabe an das Göttliche und stetiger gehorsamer Unterordnung unter die Kirche als Gnadenmittelanstalt geschaffen, welches den abendländischen Katholicismus charakterisirt.

Demnach ist er in erster Linie auch für die Dogmengeschichte nicht als Theologe zu würdigen, sondern als Reformator der christlichen Frömmigkeit. Das Charakteristische der alten christlichen Frömmigkeit war das Schwanken zwischen Hoffnung und Furcht (Tertull., de uxor. II, 2: „timor fundamentum salutis est, praesumptio [Zuversicht] impedimentum timoris")[1]. Man wusste, dass Jesus die Sünder annimmt; aber nun war man angenommen durch die Taufe.

[1] Im Folgenden ist nur die Grundbestimmung charakterisirt. Dass sie in Einzelnen evangelischer ausgeprägt gewesen ist, soll nicht verneint werden.

Die Gottesthat war gleichsam erschöpft[1]. Die ganze Dogmatik (Trinität, Christologie u. s. w.) hatte ihre praktische Spitze und damit ihr Ende in dem bloss rückwirkenden Gut, welches man in der Taufe erhielt. Was jetzt? man fürchtete den Richter und man hoffte in unsicherer Weise auf eine noch vorhandene Gnade. Die Furcht vor dem Richter trieb zu Fasten, Almosen und Gebet, und die unsichere Hoffnung tastete nach neuen Gnadenmitteln. Man schwankte zwischen der Zuversicht auf die eigenen Kräfte und der Hoffnung auf die Unerschöpflichkeit der Gnade Christi. Aber besass man nicht den Glauben? Man hatte ihn, schätzte ihn als ein hohes Gut; aber man schätzte ihn als Bedingung, als die unumgängliche Eintrittskarte. Um wirklich einzutreten, dazu waren noch ganz andere Bedingungen zu erfüllen. Die Frömmigkeit, wenn sie sich auf die Aufgabe der Gegenwart besann, lebte nicht im Glauben. Die psychologische Form der Frömmig-|keit war die Unruhe, d. h. die Furcht und die Hoffnung[2]. Man vertraute dem freien Willen; aber was sollte man thun, wenn er in Wirklichkeit eine Niederlage nach der anderen bereitete? Man sollte bereuen und es besser machen. Man war darüber nicht im Zweifel, dass die Reue dort überall ausreiche, wo es sich um Sünden „gegen den Nächsten" handelte, und wo man den Schaden wieder gut machen konnte. Die Reue und das Wiedergutmachen hatten den weitesten Spielraum gegenüber der Sünde. Die Sünde ist böse That; die mit Reue verbundene gute That macht sie wett. Der Nächste kann uns vergeben, was wir an ihm gesündigt, und die Sünde besteht nicht mehr; die Kirche kann vergeben, was ihren Bestand berührt hat, und die Schuld ist getilgt. Aber der Getaufte sündigt auch „wider Gott". Mag die Kirche den Kreis der Sünden, bei denen sie die Verletzte, die Richterin und die Inhaberin des Begnadigungsrechts ist, noch so weit ausdehnen — es giebt Sünden wider Gott und es giebt Verfehlungen, die nicht wieder gut zu machen sind. Wer vermag Mord und Ehebruch, wer ein verfehltes Leben des Getauften rückgängig zu machen? Vielleicht steht es doch auch mit diesen Sünden nicht so schlimm; vielleicht rechnet

[1] Nach dem in Bd. I und II Ausgeführten und in dem 2. Capitel dieses Bandes Angedeuteten brauche ich es nicht mehr zu belegen, dass für die alte Kirche sich die Gnade Gottes in Christo in den Zuwendungen, die man in der Taufe erhielt, erschöpfte. Alle übrige Gnade, auf die man hofft, war mit Unsicherheit behaftet.

[2] Man lese die ergreifenden Geständnisse vom 2. Clemensbrief ab, den Hirten des Hermas, Tertullian, die Bekenntnisse der Mönche und der grossen Theologen des 4. Jahrhunderts, denen die Verhältnisse es verwehrten, Mönche zu werden.

sie Gott den Getauften überhaupt nicht an — doch das wäre ein epikureischer Irrthum; vielleicht bricht sich die Macht der Kirche selbst nicht an dem Felsen vollzogener Thatsachen; vielleicht giebt es neben der Taufe doch noch andere Gnadenmittel. Aber wer vermag das zu wissen? Die Kirche schuf eine Art von Sacrament der Busse im 3. und 4. Jahrhundert; allein sie sagte nicht deutlich, wessen man sich zu diesem Sacrament versehen könne. Versöhnt es mit der Gemeinde oder mit Gott; tilgt es Sünde, Schuld und Strafen; ist es wirksam durch die Busswerke des Büssenden oder durch die Macht der Gnade?[1] Ist es nothwendig? Giebt es denn einen sündigen Zustand, der fortdauert, wenn die Gesinnung sich geändert hat, wenn der Wille wieder mit allen Kräften nach dem Guten strebt? Giebt es überhaupt eine Schuld? Steht nicht Alles, was der Mensch seiner Anlage gemäss thun kann, in dem ewigen Wechsel, der durch böse und gute Thaten, durch Er-|kenntniss, Reue und Streben bezeichnet ist? Wissen und Thun entscheiden. Der Mensch von heute, der das Gute thut, hat mit dem Menschen, wie er gestern war, als er das Böse that, nichts mehr gemein. Aber die Sünden wider Gott schlagen doch in den Nacken. Woher kommt die Furcht, die dauernde Furcht? Die Kirche macht ihre Thore weit und weiter; sie vergiebt Sünde, alle Sünde; aber die Ernsthaften fliehen in die Wüste. Sie versuchen es dort nicht anders, als sie es in der Welt versucht haben, und die Stimmung bleibt dieselbe — Hoffnung und Furcht. Es giebt keinen Trost, dem nicht ein dreifacher Schrecken gegenüberstünde. — Das ist die Stimmung der alten Christen gewesen von dem Tage an, wo wir sie im weiten Rahmen des römischen Reiches zuerst beobachten können, bis zu der Epoche hin, deren Anbruch uns hier beschäftigt. Die „evangelischen" Vorstellungen, die man sich von der Art ihrer Frömmigkeit macht, sind gar nicht am Platze. Die beiden unruhigsten Elemente, die eine Menschenbrust bewegen können, haben jene Christen beherrscht, Hoffnung und Furcht. Diese Elemente haben die Welt erschüttert und die Kirche gebaut. Wohl hatte man einen Glauben und schuf sich eine Dogmatik; aber sie beruhigten noch nicht über das Leben des Tages, über das Leben überhaupt. Sie beflügelten die Hoffnung, aber sie tilgten die Furcht nicht aus. Sie sagten nichts darüber, was die Sünden seien, mit denen der Christ

[1] Sehr richtig Rothe, Kirchengesch. II, S. 33: „Im Stillen misstraute man doch unvermeidlich der vorausgesetzten rein übernatürlichen, mithin magischen Gnadenwirksamkeit Gottes, und darum traf man natürlich seine Einrichtung auf die Eventualität hin, dass doch am Ende Alles von den Menschen allein möchte gethan werden müssen."

täglich kämpft, und was Christus für diese Sünden gethan habe. Sie überliessen diese Fragen den Gewissen der Einzelnen, und die Antworten der kirchlichen Praxis waren nicht Antworten, die das Gemüth beruhigten. Die ganze Dogmatik mündete sicher nur in den Zuwendungen der Taufe aus. Wer aus dieser aufstieg, musste nun seinen Weg allein gehen. Wenn er ernsthaft nachsann, konnte es ihm nicht zweifelhaft sein, dass die Kirche ihm nur noch Krücken zu reichen vermochte.

„An Dir allein habe ich gesündigt", „Du, Herr, hast uns auf Dich hin geschaffen, und unser Herz ist unruhig, bis es Ruhe findet in Dir", „da quod iubes, et iube quod vis" [1]; „der durch den Glauben Gerechte wird leben"; „eo quod quisque novit, non fruitur, nisi et id diligit, neque quisquam in eo quod percipit permanet nisi dilectione" [2]. Das sind die neuen Töne, die Augustin angeschlagen hat, das ist der gewaltige Accord, den er aus der hl. Schrift, aus den tiefsten Betrachtungen des menschlichen Wesens und aus der Speculation über die ersten und letzten Dinge herausgehört hat. An dem Geiste, der Gottes ledig ist, ist Alles eitel Sünde; nur dass er ist, ist noch gut an ihm. Die Sünde ist die Sphäre und die Form des inneren Lebens jedes natürlichen Menschen. Dass ein grosser Abfall dem heutigen Zustande des Menschengeschlechts zu Grunde liegt, war in allen theologischen Systemen von Paulus bis Origenes und weiter behauptet worden. Aber erst Augustin hat diesen Abfall, als in jedem natürlichen Menschen noch jetzt bestehend und ihn verdammend, allem religiösen Empfinden und allem theologischen Denken zu Grunde gelegt. Für die Apologeten war der Abfall ein unsicheres Datum gewesen, für Origenes ein vorzeitliches Verhängniss. Für Augustin war er die lebendigste Thatsache der Gegenwart, die, von dem Anfang her fortwirkend, das Leben des Einzelnen und des ganzen Geschlechts bestimmte. Ferner, alle Sünde ist Sünde an Gott; denn der geschaffene Geist hat nur ein dauerndes Verhältniss, das Verhältniss zu Gott. Die Sünde ist das Selbst-sein-wollen, das stolze Trachten des Herzens (superbia); darum ist ihre Form die Begierde und die Unruhe. In dieser Unruhe offenbart sich die niemals gestillte Lust und die Furcht. Die Furcht ist das Böse. Aber in dieser Unruhe offenbart sich auch das unverlierbare Gute des aus Gottes Hand her-

[1] De pecc. mer. et remiss. II, 5, de spiritu et lit. 22, s. Confessionen X, 40 und de dono persever. 53. Die Sache schon Soliloq. I, 5: „Jube quaeso atque impera quidquid vis, sed sana et aperi aures meas." Enchir. 117: „Fides impetrat, quod lex imperat."

[2] De fide et symb. 19.

vorgegangenen Geistes: „Felices esse volumus et infelices esse nolumus, sed nec velle possumus“[1]. Wir müssen nach Gütern streben, nach der Seligkeit. Aber es giebt nur ein Gut, eine Seligkeit und eine Ruhe: „Mihi adhaerere deo bonum est.“ Hierin ist Alles beschlossen. Nur im Elemente Gottes lebt die Seele. „Quis mihi dabit acquiescere in te? Quis mihi dabit ut venias in cor meum et inebries illud, ut obliviscar mala mea et unum bonum meum amplectar te? Quid mihi es? Miserere, ut loquar. Quid tibi sum ipse, ut amari te iubeas a me, et nisi faciam irascaris mihi et mineris ingentes miserias? . . . Dic mihi per miserationes tuas, domine deus meus, quid sis mihi. Dic animae meae: Salus tua ego sum. Sic dic, ut audiam. Ecce aures cordis mei ante te, domine; aperi eas, et dic animae meae: Salus tua ego sum. Curram post vocem hanc et apprehendam te. Noli abscondere a me faciem tuam; moriar ne moriar, ut eam videam. Angusta est domus animae meae quo venias ad eam; dilatetur abs te. Ruinosa est; refice eam. Habet quae offendant oculos tuos; fateor et scio; sed quis mundabit eam? aut cui alteri praeter te clamabo?“[2] Der Gott, der uns erschaffen, hat uns durch Jesus Christus erlöst. Das heisst aber nichts anderes, als dass er uns wieder in die Gemeinschaft mit sich selbst führt. Das geschieht durch die Gnade und die Liebe und wiederum durch den Glauben und die Liebe. Durch die Gnade, die uns ergreift und ex nolentibus volentes macht, die uns ein unbegreiflich neues Wesen giebt, indem sie uns neu gebiert, und durch die Liebe, welche den schwachen Geist stärkt und ihn mit Kräften des Guten erfüllt. Durch den Glauben, der sich an das Wort „quod scriptum est et apostolicae disciplinae robustissima auctoritate firmatum“ hält: „der durch den Glauben Gerechte wird leben“, und durch die Liebe, die in Demuth auf alles Eigene verzichtet und Lust hat an Gott und seinem Gesetz. Glaube und Liebe stammen von Gott; denn sie sind das Mittel, durch welches sich der lebendige Gott uns zu eigen giebt. Als ein immerwährendes Geschenk und als ein heiliges Geheimniss betrachtet die Seele diese Güter, in denen sie Alles erlangt hat, was Gott verlangt; denn ein mit Glaube und Liebe ausgerüstetes Herz erfüllt die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Der Friede Gottes ist ausgegossen über die Seele, die den lebendigen Gott zum Freunde hat; sie ist aufgestiegen aus der Unruhe zur Ruhe, aus dem Suchen zum Finden, aus der falschen Freiheit zur freien Nothwendig-

[1] De Trinit. XIII, 4. De civit. dei XI, 26: „Tam porro nemo est qui esse se nolit, quam nemo est qui non esse beatus velit. Quo modo enim potest beatus esse, si nihil sit?“

[2] Confess. I, 5.

keit, aus der Furcht zur Liebe; denn die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus. Sie kann keinen Moment vergessen, dass sie in Welt und Sünde verstrickt ist, solange sie in dieser Welt lebt; aber sie denkt keinen Moment über die Sünde nach, ohne nicht des lebendigen Gottes zu gedenken, der ihre Stärke ist. Durch Glaube, Demuth und Liebe überwundenes Sündenelend — das ist die christliche Frömmigkeit. In dieser Stimmung soll der Christ leben. Er soll fortwährend den Schmerz empfinden, den die Sünde bereitet, die Loslösung von Gott; aber er soll sich zugleich dessen getrösten, dass die Gnade Gottes ihn ergriffen hat, dass der Herr Himmels und der Erde seine Liebe ausgegossen hat in das Herz, und dass diese Liebe ebenso mächtig nach wie in der Taufe wirkt[1]. So hat Augustin an die Stelle der überkommenen Empfindungen des Getauften — Furcht und Hoffnung — die Elemente der Unruhe, vielmehr die Elemente der Ruhe, Glaube und Liebe, gesetzt; an die Stelle eines unsicheren und schwankenden Begriffs der Sünde die Erkenntniss ihrer Macht und ihres Schreckens, an die Stelle eines noch unsichereren Begriffs | der Gnade die Erkenntniss ihrer Allgewalt. Die Hoffnung hat er nicht gestrichen, vielmehr aufs kräftigste die alte Stimmung bewahrt, dass dieses Leben nicht werth ist der Herrlichkeit, die an uns soll offenbart werden. Aber indem er die Ruhe empfunden und gepredigt hat, welche der Glaube und die Liebe verleihen, hat er die stürmische und fanatische Gewalt der Hoffnung in eine sanfte und sichere Gewissheit umgewandelt[2].

Ich habe hier den Augustin wiedergegeben, wie er uns vornehmlich in den Confessionen entgegentritt. Dieses Buch gewährt den Vortheil, dass die Darstellung in demselben durch keine particularen Absichten bestimmt ist. Das Ausgeführte ist keineswegs vollständig; man müsste ihm mehr als eine Cautele hinzufügen, um völlig gerecht zu sein[3]. Ferner hat die Ausführung absichtlich nur die Grundlinien ins Auge gefasst und auch nur die eine Richtung ausgeprägt, in welcher die epochemachende Bedeutung Augustin's hervortritt. Allein dass sie die entscheidendste ist, darüber kann kein Zweifel bestehen.

[1] Enchir. 64: „Excepto baptismatis munere ipsa etiam vita cetera, quantalibet praepolleat foecunditate iustitiae, sine peccatorum remissione non agitur."

[2] Inwiefern durch die Aufnahme vulgär-katholischer Elemente in seiner Frömmigkeit Augustin doch die Unsicherheit und Unruhe nicht überwunden hat, davon wird später die Rede sein.

[3] Die wichtigste Cautele — dass Augustin seine neue Empfindungs- und Betrachtungsweise der alten angepasst hat — wird später zur Sprache kommen; sie ist in dem Ausgeführten nur leise angedeutet.

Wenn wir abendländische Christen es nicht anders wissen, als dass sich die Religion zwischen den Polen Sünde und Gnade (Natur und Gnade) bewegt, wenn wir die Sittlichkeit dem Glauben unterordnen, sofern wir den Gedanken einer selbständigen, dem Religiösen gegenüber indifferenten Sittlichkeit ablehnen, wenn wir glauben, viel achtsamer auf das Wesen der Sünde sein zu müssen, als auf ihre Erscheinungsformen (die Wurzeln ins Auge fassen, nicht die Abstufungen und Thaten), wenn uns die generelle Sündhaftigkeit als Voraussetzung der Religion feststeht, wenn wir von den eigenen Kräften nichts erwarten, wenn wir in dem Gedanken der Gnade Gottes und des Glaubens alle Heilmittel zusammenfassen, wenn an die Stelle der Predigt von der Furcht, der Reue und der Hoffnung die Predigt vom Glauben und von der Gottesliebe getreten ist[1], wenn wir endlich zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen Gaben und Aufgaben, die Gott giebt, unter-|scheiden — so empfinden wir mit den Empfindungen Augustin's, denken in seinen Gedanken, reden in seinen Worten[2].

Wer könnte leugnen, dass sich die Religion in dieser Weise zu empfinden und zu denken tiefer erschlossen hat, dass die Krankheit sicherer erkannt und die Heilung zuverlässiger nachgewiesen ist? Wer könnte den Gewinn verkennen, wo das lebendige Gemüth, das Bedürfniss der Seele, der lebendige Gott, der Friede, der in der Stimmung des Vertrauens und der Liebe liegt, entdeckt sind? Wer könnte — auch wenn er nur als uninteressirter „Culturhistoriker“

[1] Ich brauche wohl nicht das Missverständniss abzuwehren, als wäre der Glaube für die voraugustinische und griechische Kirche nicht von fundamentaler Bedeutung gewesen. Hier handelt es sich darum, in welcher Stimmung der Christ war. Der voraugustinische Christ beurtheilte den Glauben als selbstverständliche Voraussetzung der Gerechtigkeit, die er selbstthätig zu erwerben habe.

[2] Man wende nicht ein, das sei die Lehre der Schrift. Erstlich hat die Schrift keine einheitliche Lehre; zweitens deckt sich selbst der Gedankenkreis des Paulus, dem der augustinische hier am nächsten kommt, doch nicht vollständig mit diesem. Aber anzuerkennen ist allerdings, dass die augustinische Reformation ganz wesentlich eine paulinische Reaction gewesen ist gegenüber der herrschenden Frömmigkeit. Augustin erscheint gewissermassen als zweiter Marcion; s. Bd. I S. 129, Reuter, August. Studien S. 492: „Man kann vielleicht sagen, der Paulinismus, welchen die werdende katholische Kirche sich nur halb zum Verständniss gebracht, welchen Marcion in excentrischer Einseitigkeit zu erschliessen versucht, welche jene in Opposition gegen diesen nahezu abgewiesen hatte, sei von unserem Kirchenvater zum zweiten Male in der Art ausgebeutet, dass manches bisher vulgär Katholische umgestimmt worden.“ Es folgt eine Parallele zwischen Augustin und Marcion. Die Trias, „Glaube, Liebe, Hoffnung“, ist paulinisch und findet sich fast bei allen Kirchenvätern; aber erst Augustin hat sie wieder fruchtbar gemacht (vielleicht hat er hier von Jovinian gelernt).

diese Erscheinungen studiren wollte — sich dem Eindruck entziehen, dass hier ein Fortschritt mindestens in der psychologischen Erkenntniss gemacht ist, der nicht mehr verloren gehen kann? In der That — die Geschichte scheint zu lehren, dass das Gewonnene innerhalb der christlichen Kirche nicht mehr untergehen kann, ja sie bezeugt, wie es scheint, noch mehr: dass hier eine Grenze erreicht ist, über welche hinaus die Stimmung der Frömmigkeit sich nicht weiter zu entwickeln vermag. Wir mögen Umschau halten unter allen den Männern und Frauen im Abendland seit Augustin's Zeiten, welche die Geschichte als hervorragende Christen der Stimmung wegen bezeichnet hat, die sie beherrschte — es ist immer dieselbe Art: das ausgeprägte Sündenbewusstsein, der volle Verzicht auf die eigene Kraft, die Zuversicht auf die Gnade, auf den persönlichen Gott, der in der humilitas Christi als der Barmherzige ergriffen wird. Zahlreich sind freilich noch die Spielarten dieser Stimmung — wir kommen später auf sie zu reden —; aber der Grundtypus ist derselbe. Und diese Stimmung wird in der Predigt und im Unterricht von wahrhaft frommen Katholiken und Evangelischen gelehrt; zu ihr werden die jugendlichen Christen erzogen; ihr entsprechend wird die Dogmatik ausgeprägt. So ergreifend | wirkt sie noch immer, selbst wo sie nur als das Erlebniss Anderer vorgetragen wird, dass sie der nicht vergessen kann, der einmal von ihr berührt worden ist: sie begleitet ihn als Schatten am Tage und als Licht in der Nacht; wer wähnt, sie längst abgestossen zu haben, dem taucht sie plötzlich wieder auf. Wohl ist ihr seit den Tagen Leibniz's und der Aufklärung ein gewaltiger Gegner erwachsen, ein Feind, der sie sogar während eines Jahrhunderts bezwungen zu haben schien, der die christliche Religion, soweit er sie überhaupt gelten liess, wieder auf thatkräftiges Handeln zurückführte und ihr die Folie eines freudigen Optimismus gab, eine Denkweise, die den lebendigen Gott in die Ferne rückte und das Religiöse dem Sittlichen unterordnete — aber dieser Gegner erlag in unserem Jahrhundert, wenigstens innerhalb der Kirchen, der Gewalt der alten Stimmung. Ob dieser Sieg Augustin's die Gewähr der Dauer hat, vermöchte nur ein Prophet zu sagen. Gewiss ist nur, dass die Constellation von Umständen im Kampfe dem Sieger günstig gewesen ist.

Kirchlicherseits herrscht darüber kein Zweifel, dass die augustinische Empfindung und Denkweise die allein im Christenthum berechtigte ist, dass sie die christliche selbst ist; denn der Gedanke der Erlösung (durch Gott selbst) im Sinne der Wiedergeburt beherrscht Alles. Allein man muss doch stutzig werden, wenn man er-

wägt, dass sie aus den sichersten Worten Jesu keineswegs einfach abgeleitet werden kann, und dass die alte und die griechische Kirche sie so nicht kennen. Man muss ferner bedenklich werden, wenn man ihre Folgen erwägt; denn diese legen nicht nur günstiges Zeugniss für sie ab. Ein quietistisches, fast möchte ich sagen narkotisches Element ist in ihr enthalten oder gesellt sich ihr doch unvermerkt bei. Es liegt in ihr Etwas verborgen, was die lebendigen Kräfte zu lähmen, die Anspannung des Willens zu hemmen scheint und an die Stelle der That Gefühle setzt. Ist es ungefährlich, ein allgemeines Sündenbewusstsein an die Stelle deutlicher böser Neigungen, herzloser Worte und schimpflicher Handlungen zu setzen?[1] Ist es unbedenklich, sich auf eine stetig wirkende Gnade zu verlassen, wo es gilt, vollkommen und heilig zu sein wie Gott? Werden alle Kräfte des Willens dort wirklich entbunden, wo die Seele in der stetigen Stimmung der „Confessionen" lebt? Sind die Furcht und die Hoffnung wirklich Momente, die durch den Glauben und die Liebe abgelöst werden müssen? Vielleicht ist es richtig, alle diese Fragen im Sinne der hier betrachteten Denkweise zu beantworten; aber auch dann noch bleibt ein Bedenken übrig. Ist es zweckmässig, auf allen Stufen innerer Entwickelung — von den ver-|schiedenen Temperamenten der Menschen abgesehen — dieses Ideal als Ziel vorzustellen? Hier mindestens kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Was dem Geförderten, der durch eine reiche Erfahrung hindurchgegangen, das Letzte ist, zu dem er gelangt, das wird für den sich Entwickelnden ein Raffinement. Eine raffinirte Frömmigkeit und Moral ist aber stets schädlich; denn sie setzt nicht mehr an dem Punkte der Pflicht und des Gewissens ein. Sie täuscht über das Bedürfniss und über seine Befriedigung. Und da sie Kraft genug hat, um zu fasciniren, und auch von einem wenig geförderten Verständniss als Doctrin begriffen werden kann, um dann, einmal begriffen, nicht wieder zu verschwinden, so vermag sie der Moral und desshalb auch der Frömmigkeit gefährlich zu werden. Denn im Grunde hat auf beiden Gebieten nur das einen Werth, was die Thatkraft zum Guten erhöht; alles

[1] Von der übermüthigen Gepflogenheit schweige ich, auf Grund der Zustimmung zur augustinischen Doctrin sich nicht nur selbst das „positive" Christenthum öffentlich zu bescheinigen, sondern auch die Gegner als „Halbgläubige" zu denunciren. Für diesen Unfug ist Augustin nicht verantwortlich, und er ist erst im 19. Jahrhundert aufgekommen. Nur in unseren Tagen lässt sich die evangelische Christenheit von Leuten terrorisiren, die die tiefere „Sündenerkenntniss" als Schlagwort führen und sich mit diesem Schilde gegen die Zumuthung, gerecht und bescheiden zu sein, decken.

Andere ist ein giftiger Nebel. Vielleicht giebt es, wenn man es recht erwägt, überhaupt keine allein berechtigte Empfindung und Stimmung im Religiösen und keine allein berechtigte Theorie der Factoren des religiösen Processes. Wie der Mensch des Schlafes und des Wachens bedarf, so muss er auch, um sein sittliches und religiöses Leben gesund zu erhalten, abwechseln zwischen der Stimmung seiner Freiheit und Kraft und seiner Gebundenheit und Ohnmacht, zwischen dem Gefühl der vollen sittlichen Verantwortlichkeit und der Gewissheit, ein begnadigtes Gotteskind zu sein. Oder giebt es ein Mittel, die Empfindungs- und Denkweise Augustin's so zu fassen, dass sie den Glauben zu dem stärksten Hebel sittlicher Kraft und That zu gestalten vermag? Liegen die Bedenken, die sich gegen die Art seiner Frömmigkeit erheben, vielleicht gerade darin, dass er diese Art noch nicht kräftig und rein genug entwickelt hat?

Diese Frage wird später ihre Antwort finden. Hier sollte darauf hingewiesen werden, dass die Verbreitung der religiösen Eigenheit Augustin's nicht in jeder Hinsicht segensreich gewesen ist. Sie war seine Grösse; sie hat ihn in die wunderbare Bahn geleitet, die er beschritten hat; sie hat ihn dazu geführt, die Erlösung nicht mehr als einen einmaligen Eingriff in den Gang des Menschenlebens (durch die Taufe) zu fassen, sondern als das Element, in welchem die Seele lebt (daher auch die Taufgnade als stetig fortwirkende Kraft). Eigenheiten liegen über dem Gebiet von Irrthümern und Wahrheiten; sie können irrthümlich nach Aussen, wahrhaft nach Innen sein. Sie können eben desshalb als Influenzen auch schädlich werden, denn „indem sie Fremdes über eine Masse heranführen, so fragt es sich, wie diese ankommenden Eigenheiten sich mit den einheimischen ver-|tragen, und ob sie nicht eben durch Vermischung einen krankhaften Zustand hervorbringen“[1]. Dennoch kann darüber kein Zweifel sein, dass Augustin der überlieferten religiösen Stimmung eine Correctur eingefügt hat, wie sie einschneidender nicht gedacht werden kann, und auch der, der nicht im Stande ist, sie uneingeschränkt zu preisen, wird ihren Segen nicht verkleinern wollen[2].

II. Niemand war weiter davon entfernt, die kirchliche Ueberlieferung corrigiren zu wollen, als Augustin. Wenn er in so nach-

[1] Vgl. Goethe in der wunderbaren Reflexion über Lorenz Sterne, Werke (Hempel'sche Ausgabe) Bd. 29 S. 749 f.

[2] Was Augustin über die Kirche ausgeführt hat, rechne ich weder zu seinen Grossthaten, noch kann ich es für die das Sachliche bestimmende Centralidee halten.

drücklicher Weise das gethan hat, so bewegte ihn selbst doch nur die Empfindung, sich dadurch immer tiefer in den Kirchenglauben einzuleben. Durch den Skepticismus zur Wahrheit der katholischen Kirche hindurchgedrungen, betrachtete er diese als den Fels seines Glaubens. Man würde ihn missverstehen, wollte man diese Thatsache escamotiren. Er stellt uns vielmehr die Aufgabe, darüber nachzusinnen, wie es möglich ist, dass die lebendigste Frömmigkeit einen doppelten Grund ihrer Gewissheit haben kann, das innere Erlebniss und die äussere, ja äusserlichste Beglaubigung. Es lässt sich hier sogar noch mehr sagen: erst Augustin hat die Autorität der Kirche in eine religiöse Grösse verwandelt; erst er hat die fromme Betrachtung, die Gottes- und Selbstbeurtheilung so ausgeprägt, dass der Fromme neben der Sünde und der Gnade stets auch die Autorität der Kirche findet[1]. Zwar haben schon Paulus und nachapostolische Lehrer, vor Allem Tertullian, die Kirche in das religiöse Verhältniss selbst eingeführt[2]; allein sie dachten dabei nicht an die Autorität derselben.

Wenn man die eigenthümliche Art der christlichen Frömmigkeit Augustin's als Grundlage seiner Bedeutung für die Kirchen- und Dogmengeschichte ins Auge fassen will, so darf man nicht nur seine Sünden- und Gnadenlehre in ihrer entscheidenden Tendenz betrachten, sondern muss es auch würdigen, wie er überlieferte Elemente aufgenommen und eigenthümlich umgebildet hat. Denn von hier aus hat seine Frömmigkeit, d. h. seine Gottes- und seine Sünden- und Gnadenempfindung, die Gestalt gewonnen, welche uns als die specifisch katholische geläufig ist. Neben dem (1) schon genannten Element der Autorität der Kirche sind es, wenn ich recht sehe, noch drei: 2. die Vertauschung des persönlichen Verhältnisses zu Gott mit einer sacramentalen Gnaden-

[1] Zutreffend Reuter (a. a. O. S. 494): „Gar manche Momente der bisherigen traditionellen auctoritativen Doctrin sind durch ihn in wirklich religiöse Grössen verwandelt; er hat in den Kreisen, in denen, auf die er wirkte, eine Umstimmung des religiösen Bewusstseins bewirkt, ohne doch die Katholicität desselben gefährden zu wollen.“ Vgl. auch S. 102 (71—98): „Vieles vulgär-Katholische ist durch Augustin umgestimmt, aber längst nicht alles.“

[2] S. De bapt. 6: „Cum autem sub tribus et testatio fidei et sponsio salutis pignerentur, necessario adicitur ecclesiae mentio, quoniam ubi tres, id est pater et filius et spiritus sanctus, ibi ecclesia, quae trium corpus est.“ De orat 2: „Pater . . . filius . . . ne mater quidam ecclesia praeteritur. Si quidem in filio et patre mater recognoscitur, de qua constat et patris et filii nomen.“ De monog. 7: „vivit enim unicus pater noster et mater ecclesia.“ Ueberall liegt hier das Symbol zu Grunde.

mittheilung, 3. die Unsicherheit über das Wesen des Glaubens und der Sündenvergebung, 4. die Unsicherheit über die Bedeutung des gegenwärtigen Lebens. Auch in der Art, wie er in diesen Dingen empfunden und geschrieben hat, hat er neue Stimmungen erzeugt; aber sie erscheinen doch nur als Modificationen der alten oder vielmehr — er hat die alten hier erst zur Klarheit über sich selber gebracht, resp. aus todten Stoffen, die sie mitführten, bereichert. Das hat dann auf die Grundstimmung — die Sünden- und Gnadenempfindung — sehr energisch eingewirkt und ihr erst die Gestalt gegeben, die es ihr ermöglichte, sich der Gemüther zu bemächtigen, ohne eine Revolution zu erzeugen oder einen gewaltsamen Bruch mit Ueberliefertem herbeizuführen.

Nur in den Grundzügen sei im Folgenden von diesen vier Elementen die Rede[1]: |

1. Die Autorität der Kirche hat Augustin aus zwei Gründen als religiöse Grösse eingeführt. Wie der Erlösungsgedanke, so scheint die Bedeutung der Kirche bei oberflächlicher Betrachtung in der Auffassung der altkatholischen und griechischen Väter so souverän und fest ausgeprägt zu sein, dass eine Steigerung unmöglich ist. Sieht man aber näher zu, so ist die Erlösung als einmaliger Eingriff vorgestellt,

[1] Dass Augustin mit der Vergangenheit der Kirche in allem Uebrigen aufs engste verbunden gewesen ist (Schrift, Lehrbekenntniss u. s. w.), braucht nicht erst gesagt zu werden. Daneben theilte er auch die Auffassung von der kirchlichen Wissenschaft in ihrem Verhältniss zum Glauben mit seinen Zeitgenossen und hatte in vielen Stücken ebenso naive Vorstellungen von den Grenzen und dem Spielraum des Wissens wie sie. Besass er auch die Fähigkeit psychologischer Beobachtung in viel höherem Grade als seine Vorgänger, so hat er doch die absolute Denkweise beibehalten und bei aller skeptischen Zurückhaltung, die er in einzelnen Fragen geübt hat, doch jenes kosmologisch-ethisch-mythologisch-rationalistische Conglomerat weiter ausgebildet, welches damals Wissenschaft hiess. Ebenso war er in allen Vorurtheilen der damaligen Exegese befangen. Dazu kommt endlich, dass er, obgleich minder leichtgläubig als seine Zeitgenossen, doch wie Origenes in den Vorurtheilen, der Wundersucht und dem Aberglauben des Zeitalters steckte. Seine Werke, nüchtern im Vergleich mit vielen anderen Elaboraten der Epoche, sind doch auch von Wundergeschichten angefüllt: ein Sklave, der durch Gebet in drei Tagen ohne menschliche Hülfe lesen lernt, Gottesurtheile, wunderthätige Gebeine u. s. w. Ja er hat das Absurde erst kirchlich unentbehrlich gemacht. Seit Augustin giebt es ganz absurde kirchliche Lehren, welche preiszugeben doch nicht ohne Gefahr ist, weil sie Gewissenhaftigkeit, Strenge in der Selbstbeurtheilung und Zartheit des Gemüthes hervorgerufen haben oder doch diesen Tugenden ein Halt geworden sind, wie der Stab den Ranken (s. z. B. Augustin's Erbsündenlehre). Aber wie alles Absurde haben sie auch blinden Fanatismus und furchtbare Verzweiflung erweckt.

und die Bedeutung der Kirche erschöpft sich darin, dass sie zwar die Voraussetzung des christlichen Lebens und die Verbürgerin der christlichen Wahrheit ist, aber in die einzelnen Acte, in denen das religiös-sittliche Leben innerlich verläuft, nicht eingreift. Auch hier gilt das Rothe'sche Wort, dass man im Stillen „seine Einrichtung auf die Eventualität hin traf, dass doch am Ende Alles von den Menschen allein möchte gethan werden müssen". Dieser „Einrichtung" lag seit den Tagen der Apologeten die optimistische Auffassung von der unverlierbaren Güte der menschlichen Natur und von der Beweisbarkeit (Klarheit und Verständlichkeit) der christlichen Religion zu Grunde; der Verlauf des spontanen sittlichen Lebens wird schliesslich weder durch die Lehre von der Erlösung noch durch die Lehre von der Kirche modificirt.

In beiden Beziehungen hatte Augustin ganz andere Erfahrungen gemacht. Der Kampf gegen sich selber hatte ihn von der Schlechtigkeit der menschlichen Natur überzeugt, und durch den Manichäismus war er über die Grundlagen und die Wahrheit des christlichen Glaubens völlig zweifelhaft geworden[1]. Seine Zuversicht zur Rationalität der christlichen Wahrheit war aufs tiefste erschüttert, und sie ist ihm niemals wiederhergestellt worden, d. h. als denkendes Individuum hat er niemals wieder die subjective Gewissheit gewonnen, dass die christliche Wahrheit — als solche muss Alles betrachtet werden, was in den beiden Testamenten steht — klar, widerspruchslos und beweisbar sei[2]. Als er sich daher der katholischen Kirche in die Arme warf, that er das mit dem vollen Bewusstsein, er bedürfe ihrer Autorität, um nicht im Skepticismus oder Nihilismus zu versinken[3]. Z. B. die Anstösse am AT. vermag

[1] S. Reuter, a. a. O. S. 490 f.

[2] Die einzelnen Ansätze zu dieser Auffassung, die sich auch bei ihm finden, sind stets mit derselben Neutralisirung des Geschichtlichen verbunden, welche die Apologeten zeigen. Hier kann nicht näher auf diese Unterströmung bei ihm eingegangen werden. Wichtig aber ist es, sich die Hauptströmung klar zu machen, dass nämlich die Gebildeten die Zuversicht zu der Rationalität des katholischen Glaubens keineswegs besassen. Die Angriffe der Heiden und Manichäer hatten sie erschüttert. Man spricht, theils mit Selbstgefälligkeit, theils mit Schmerz, von den „modernen" Zweifeln an dem kirchlichen Glauben. Allein diese Zweifel sind so wenig modern, dass vielmehr die Schöpfung der augustinisch-mittelalterlichen Kirchenautorität ihr Werk ist. Dass das Kirchenthum so mächtig, ja eine dogmatische Grösse geworden ist, verdankt es im 2. und 3. Jahrhundert der mangelnden Sittlichkeit der Christen, im 4. und 5. dem mangelnden Glauben. Der Unterschied zwischen Justin und Augustin ist hier viel grösser als der Unterschied zwischen Augustin und einem Christen des 16. oder 19. Jahrhunderts.

[3] S. die mittleren Bücher der Confessionen, z. B. VI, 11: „scripturae sanctae,

nur die Autorität der Kirche zu beseitigen. Die tausend Zweifel, welche die Gotteslehre und namentlich die Christologie erregt, vermag nur die Kirche zu beschwichtigen. In ersterer Hinsicht hilft allerdings die allegorische Erklärung über die Anstösse hinweg; aber die allegorische Interpretation (gegenüber der buchstäblichen, welche Alles auflöst) legitimirt sich nicht selbst; die Kirche allein giebt ihr das Recht der Anwendung. Die Kirche tritt für die Wahrheit des Glaubens ein, wo das Individuum dieselbe nicht zu erkennen vermag: das ist der neue Gedanke, dessen offene Aussprache ebenso den Skepticismus des Denkers beweist wie die Wahrheitsliebe des Menschen. Er wollte sich selbst nichts vormachen; er wollte nicht zum Sophisten seines Glaubens werden. Offen hat er es proclamirt: ich glaube in vielen Stücken nur auf die Autorität der Kirche hin; ja ich glaube selbst dem Evangelium nur auf die Autorität der Kirche hin[1]. Damit hatte die Kirche eine ungeheure Bedeutung erlangt, die Bedeutung, welche ihr fortab im abendländischen Katholicismus bleiben sollte: auf sie, eine zunächst unfassbare Grösse — denn was und wo ist die Kirche? — wurde ein grosses Stück der Verant-|wortung abgewälzt, welche bisher der Einzelne zu tragen hatte. So ist fortab die Kirche in jedem Glaubensact mit dabei. Damit ist aber eine ungeheure Umwälzung in dem Verhältniss zur fides, quae creditur, herbeigeführt. Die Glaubensacte sind zugleich Acte des Gehorsams. Die Schwierigkeiten, welche die Alexandriner durch das Mittel der Unterscheidung der exoterischen und der esoterischen Religion beseitigt haben, sind anerkannt; aber diese Unterscheidung selbst ist verworfen. An ihre Stelle wird nun offen das proclamirt, was im Geheimen längst schon — namentlich im Abendland (die Schrift und das Dogma als lex s. Cap. 1) — die Auskunft

quas ecclesiae catholicae commendat auctoritas.“ VI, 7: „libris tuis, quos tanta in omnibus fere gentibus auctoritate fundasti Non audiendos esse, si qui forte mihi dicerent: unde scis illos libros unius veri et veracissimi dei spiritu esse humano generi ministratos? idipsum enim maxime credendum erat.“ VI, 8: Ideoque cum essemus infirmi ad inveniendam liquida ratione veritatem, et ob hoc nobis opus esset auctoritate sanctarum litterarum, iam credere coeperam nullo modo te fuisse tributurum tam excellentem illi scripturae per omnes iam terras auctoritatem, nisi et per ipsam tibi credi et per ipsam te quaeri voluisses. Iam enim absurditatem quae me in illis litteris solebat offendere, cum multa ex eis probabiliter exposita audissem, ad sacramentorum altitudinem referebam.“ S. auch die Schrift de utilit. credendi und überhaupt die Schriften gegen den Manichäismus.

[1] Contra ep. Manichaei 5: „ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae (ecclesiae) commoveret auctoritas.“ Unzählig viele Parallelstellen, namentlich in den antimanichäischen Schriften, aber auch sonst, sind vorhanden.

von Tausenden gewesen war: der partielle Verzicht auf den selbständigen Glauben, die Ersetzung desselben durch den Gehorsam. Dass damit ein grosser Bestand der Dogmen, resp. des Schriftinhalts, für das gläubige Subject in die Ferne rückt, dass eine ganz andere Beziehung auf dieselben eintritt, dass mit einem Wort die Lehren der Schrift und der Kirche eine andere Bedeutung gewinnen, leuchtet ein. Augustin ist der Vater der Auffassung von der fides implicita, indem er dem einzelnen Gläubigen die Kirche hinzufügt, mit der er zusammen glaubt und die für ihn glaubt, sofern sie ihm ein psychologisches Element des Glaubens in manchen Stücken ersetzt, nämlich die innere Ueberzeugung. Indem Augustin diese Auffassung offen verkündet hat, die, wie gesagt, schon im Finstern schlich, hat er einerseits den individuellen Glauben entlastet und ihn energischer auf die Gebiete gewiesen, in welchen er ohne Anstösse sich heimisch machen kann, andererseits aber alle die üblen Folgen heraufgeführt, die aus dem Autoritätsglauben entspringen[1].

Indessen dieses Eintreten für den Autoritätsglauben hatte bei Augustin doch noch eine andere Wurzel als den Skepticismus. Ueberlieferung und Gnade hängen durch geheime Fäden zusammen. „Der Thau, drin ich gesund mich bade, ist Ueberlieferung, ist Gnade“, hat ein Genius bekannt, der niemals skeptisch und daher niemals autoritätssüchtig gewesen ist. Augustin ist auch als Psychologe und als lebendig glaubender Christ zur Ueberlieferung, und damit zur Kirche, geführt worden. Indem er mit dem Moralismus brach, brach er auch mit dem Individualismus und Atomismus der alten Schule. Der massa perditionis stand für ihn die gratia als geschichtlich wirkende Macht gegenüber. Ich will mich hier noch nicht in seinen Kirchenbegriff verlieren — gewiss ist, dass er eine lebhafte Empfindung dafür besass, dass alle grossen Güter, ja der Verkehr mit Gott selbst, an geschichtliche Ueberlieferung gebunden ist, und offenbar ist, dass der religiöse Individualismus, wie er ihn ausbildete, als Parallele eine Auffassung vertrug, nach welcher der Einzelne getragen wird von anderen Personen und von Kräften des Guten, die er durch eine sichtbare Vermittlung erhält. In der Idee der Kirche fasste Augustin diese richtige geschichtliche Auffassung zusammen. Sie war ihm der Organismus und — für den Einzelnen — der Mutterschoss der Gnade, ferner

[1] Reuter, der die Bedeutung der Idee der Kirche bei Augustin keineswegs überschätzt, erklärt (S. 499): „Durch Augustin ist die Idee der Kirche in einer Weise, die dem Orient fremd geblieben, die Centralmacht in der religiösen Stimmung, in dem kirchlichen Handeln des Abendlandes geworden.“ Die „Centralmacht“ ist fast zu viel gesagt (s. Theol. Lit.-Ztg. 1887 Nr. 1[illegible]).

die Gemeinschaft der Gerechtigkeit und Liebe, und er hat diese Bedeutung der Kirche innerhalb seiner persönlichsten Frömmigkeit viel lebhafter empfunden als irgend Jemand vor ihm.

Aber der Skeptiker, welcher die Autorität der Kirche bedarf, und der lebendig fühlende und sicher beobachtende Christ, der die kirchliche Gemeinschaft in ihrem Werthe erkennt und schätzt, fallen doch nicht auseinander. Noch hat es in der Welt keinen starken religiösen Glauben gegeben, der nicht an irgend einem *entscheidenden* Punkt sich auf eine *äussere Autorität* berufen hätte. Nur in den blassen Ausführungen der Religionsphilosophen oder in den polemischen Entwürfen protestantischer Theologen wird ein Glaube construirt, der seine Gewissheit lediglich den eigenen inneren Momenten entnimmt. Diese sind unzweifelhaft die *Kraft* seines Daseins und seiner Erhaltung. Aber sind nicht *Bedingungen* nöthig, unter denen diese Kraft wirksam wird? Jesus Christus hat sich auf die Autorität des AT.'s, die alten Christen haben sich auf den Weissagungsbeweis, Augustin hat sich auf die Kirche, selbst Luther hat sich auf das geschriebene Wort Gottes berufen. Es ist nur eine akademische Speculation, welche die äussere Autorität hier elimiren zu können meint; das Leben und die Geschichte weisen darauf hin, dass kein Glaube überzeugungs- und zeugungskräftig ist, der nicht den Gehorsam gegen eine äussere Autorität in sich schliesst und nicht das Bewusstsein ihrer absoluten Macht hat. Es kann sich lediglich darum handeln, die richtige Autorität zu bestimmen und das zutreffende Verhältniss zwischen äusserer und innerer Autorität zu finden. Wäre es anders, so wären wir nicht schwache, hülflose Wesen. Man kann vom Adel der menschlichen Anlage nicht hoch genug denken; aber so hoch ist diese Anlage nicht, dass der Mensch die Summe aller der idealen Elemente, die das innere Leben ausmachen, sich so anzueignen vermag, dass sie mit dem Gemüthe einfach zusammenwachsen oder zum Product desselben werden. Vor Allem kann der Gottesgedanke, der Gedanke der Liebe Gottes, nie eine | unerschütterliche Gewissheit erhalten, ohne dass er getragen wird von einer äusseren Autorität. Es ist keine falsche religiöse Beobachtung, dass das unruhige Suchen der Seele erst aufhört, wenn ihr eine Autorität aufgegangen ist, deren Geltung für sie unabhängig ist von dem Grad der Stärke, mit welcher sie die *innere* Berechtigung dieser Autorität empfindet[1].

[1] Diese Ausführung ist von einigen Kritikern sehr übel vermerkt worden, aber ich weiss nichts an ihr zu ändern. Vielleicht dient es dem Verständniss, wenn ich hinzufüge, dass der Spirituale den Geist Gottes unmittelbar als seinen *Herrn* empfindet (der ihn auch dort zum Gehorsam zwingt, wo er selbst die

Das Alles hat Augustin erkannt und ausgesprochen. Darum ist durch ihn „die traditionelle, lediglich auctoritative Doctrin" von der Kirche in eine Auffassung verwandelt worden, nach welcher die Kirche eine religiöse Grösse ist. Damit ist aber die Eigenthümlichkeit der Frömmigkeit selbst neu bestimmt[1].

2. Aus den Confessionen Augustin's, aber auch aus anderen seiner Schriften, leuchtet die Erkenntniss hervor, Religion ist der Besitz des lebendigen Gottes, ein persönliches Verhältniss zwischen der Seele und Gott. Dass nichts anderes der Seele Ruhe und Frieden zu geben vermag als Gott selbst, das ist der Grundton der Bekenntnisse Augustin's — „dic animae meae: salus tua ego sum". Seine Grösse in der Geschichte der Frömmigkeit liegt in dieser Erkenntniss, wie sie sich an Röm. 8, 31—39 anschliesst, beschlossen. Auch hierin ist er mit den grossen Alexandrinern, namentlich mit Clemens, zu vergleichen. Aber wie Augustin nicht nur auf dem Wege einer mühsamen Speculation zu dieser Erkenntniss gekommen ist, so tritt sie bei ihm auch viel gewaltiger und reiner auf als bei den Alexandrinern[2]. |

innere Berechtigung nicht einsieht), der nicht-spirituale Christ aber stets irgend eine zwischengeschobene Autorität nöthig hat, sei es Personen oder ein Buch oder eine Kirche. In beiden Fällen handelt es sich aber um eine Herrschaft, deren Autorität die eigene Individualität und Erkenntniss überragt. Vor dem Missverständniss bin ich bei Aufdeckung dieses Thatbestandes hoffentlich geschützt, als zöge ich eine feste Grenze zwischen Spiritualen und Nicht-Spiritualen. Ueberall handelt es sich nur um das verschiedene Mass, in welchem innerhalb der persönlichen Religion das apokalyptische und das vermittelte Element auftritt und verbunden ist. Auch der Spirituale, der direct mit Gott verkehrt, hat, wie die Geschichte zeigt, sich doch höchst selten, vielleicht nie ganz, von jeder Zwischen-Autorität befreit; im Gegentheil, er hat sie fest umklammert trotz seines persönlichen Verkehrs mit der Gottheit. Dieses Phänomen zu erklären, ist hier nicht der Ort; aber die persönliche Religion ist nicht dadurch schon für unwerth erklärt, dass man nachweist, ihre Autoritäten seien nicht probehaltig gewesen (gegen Baumann, Die Grundfrage der Religion 1895 S. 21 f.). Es kommt darauf an, was der Fromme den Autoritäten entnommen hat.

[1] Nur für ein oberflächliches Auge scheinen die orientalischen Christen stärker an der Kirche zu hängen, als die abendländischen. Dort hat der geschichtliche Gang der Dinge Kirchenthum und Nationalität zusammengeschweisst und die innere Entwickelung den Kultus der Kirche zur Hauptsache gemacht. Allein welche andere Rolle spielt die Kirche in der persönlichen Frömmigkeit als die, dass sie der Schauplatz des christlichen Lebens, die Lehrerin und die Verwalterin der Mysterien ist? Das Alles sind im Grunde Voraussetzungen; im Abendland dagegen hat sich die Kirche in alle Verhältnisse und Beziehungen des frommen Gemüthes zu Gott und Christus eingeschoben, soweit die augustinische Ueberlieferung gilt.

[2] Allerdings hat auch sein Neuplatonismus an jener Erkenntniss Antheil —

Allein die sichere Anwendung des Einfachsten in der Dogmatik ist immer das Schwierigste. Augustin sah sich einer Ueberlieferung gegenübergestellt, nach welcher Gott durch Gesetze und durch Gnadenmittheilungen mit den Menschen verkehrt; ja die herrschende Ueberlieferung war fortwährend in Gefahr, diese auf jene zu reduciren. Dem gegenüber war es schon ein gewaltiger Fortschritt, den Unterschied von Gesetz und Evangelium, von Gebot und Gnade wieder einzuschärfen. Man gewahrt nun, dass sich Augustin in seinen dogmatisch-polemischen Schriften ganz wesentlich hierauf beschränkt hat, d. h. er ist nicht im Stande gewesen, die lebendige Einsicht, dass Gott selbst, wie er in Christus erschienen ist, das Gut der Seele ist, in die dogmatische Theorie überzuführen. Das alte Schema, dass Gott, wie ein gütiger Richter durch Begnadigungsacte oder wie ein Arzt durch Medicamente dem Menschen zu Hülfe kommt, hat er wesentlich bestehen gelassen, resp. er hat es aus der Unsicherheit zur vollen Gewissheit erhoben: Gott wirkt immerfort durch geheimnissvolle allmächtige Gnadenmittheilung, d. h. durch Gnadenkräfte[1]. So behält die Gnade (gratia per Christum) auch bei ihm einen dinglichen Charakter, und er hat im Kampfe gegen Donatisten und Pelagianer diese Betrachtung der Gnade im Zusammenhang mit den Lehren von der Kirche und den Sacramenten vollends ausgebildet. In seiner persönlichen Empfindung und Selbstbeurtheilung hat er das mit der Gewissheit, dass es sich um den Besitz Gottes handelt, zu vermitteln verstanden. Allein als Lehrer der Frömmigkeit ist ihm das nicht gelungen; ja man kann sagen, eben weil erst er auf die gratia per Christum allen Nachdruck gelegt, diese

man lese aufmerksam Confess. l. VII u. VIII sowie die Schriften und Briefe, die Augustin gleich nach seiner Bekehrung verfasst hat —; aber in viel höherem Grade ist er durch die innere Erfahrung und durch die Lectüre des Paulus und der Psalmen zu ihr geführt worden. Die Frömmigkeit der Psalmisten ist in ihm wieder lebendig geworden (s. vor Allem Confess. IX, 8—12). Auch seine Sprache hat er an ihnen gebildet. Bei Clemens Alex. dagegen und Origenes waltet die (neuplatonische) Speculation vor. Selbst bei den herrlichsten Ausführungen dieser Männer, in denen die Gewalt der Empfindung deutlich hervortritt, kann man den Weg der Speculation nicht vergessen, auf welchem sie zum Besitz Gottes gelangt zu sein meinen.

[1] Der letzte Grund dieser Betrachtung bei Augustin ist natürlich dieser, dass er das altkatholische Schema, als handle es sich letztlich im Christenthum um die physische und moralische Umbildung der menschlichen Natur zu unsterblichem Leben, doch nicht ganz ausgetilgt hat. Er hat einen grossen Schritt vorwärts gethan; aber er ist doch nicht im Stande gewesen, dem paulinischen Gedanken, dass es sich allein um Sündenvergebung und Gotteskindschaft handelt, einen klaren Ausdruck zu verleihen und die ganze Dogmatik nach ihm zu gestalten.

Gnade aber als Gnadenstücke gefasst hat, so ist erst durch ihn mit der Einsicht von der Bedeutung der Gnade als Anfang, Mitte und Ende auch der Irrwahn des dinglichen Charakters derselben eingebürgert worden. Was er über die Gnade als sacramentale, kirchliche Mittheilung ausgeführt hat, das konnte seine Zeit, wenn auch mühsam, verstehen. Sie konnte es auf ihr Niveau herabziehen. Das magische Element, welches dieser Auffassung anklebte, die äusserliche Festigkeit, welche der Begriff der Gnade innerhalb der Sacramente erhielt, | die scheinbare Klarheit der Betrachtung, die Möglichkeit, theologische Berechnungen mit Sünde und Gnade anzustellen — alle diese Momente an der augustinischen Gnadenlehre sind begierig aufgegriffen worden. So hat er es, indem er die Gnade zum Fundament und Mittelpunkt aller christlich-theologischen Betrachtung machte, durch die Art seiner Fassung verschuldet, dass der lebendige Gott und die Person Christi in dem Bewusstsein der Kirche, die er bestimmt hat, doch zurücktraten. Mit der Hinterlassenschaft, dem Erwerb, dem Verdienst Christi, hat es der Gläubige zu thun, aber nicht mit Christus selbst. Die Liebe Gottes wird in Stücken der Seele eingeflösst; aber dass die Dogmatik so lange unvollkommen ist, ja ein Hemmniss der Religion bildet, als nicht der Satz: „inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te" auch in ihr zu seinem souveränen Rechte gelangt ist, das hat Augustin nicht erkannt. Die gewaltige Erschütterung, die er selbst erlebt hat, die Krisis, in der es sich lediglich darum handelte, ob er Gott als seinen Gott finden werde oder nicht, hat er höchst unvollkommen in seiner dogmatischen Theorie (der späteren Zeit) zum Ausdruck gebracht. Er hat den neuen Wein in alte Schläuche gegossen und es so mitverschuldet, dass jene katholische Gnadenlehre entstanden ist, die vielleicht das abschreckendste Stück der katholischen Dogmatik ist; denn „corruptio optimi pessima". Wenn jüngst ein römisch-katholischer Dogmatiker die Gnadenlehre ein „dornenvolles Gebiet" genannt hat, so müsste diese Bezeichnung allein jedem einfach empfindenden Christen genügen, um zu erkennen, dass die ganze Behandlung dieses Hauptstücks seit den Tagen Augustin's auf einen Irrweg gerathen ist. Kann es denn ein traurigeres Eingeständniss geben, als dies, dass die Betrachtung dessen, was Gott der Seele in Christus schenkt, in lauter Dornen führt? Und kann ein grösserer Contrast gedacht werden als der, welcher zwischen den Sprüchen Jesu Christi und der katholischen Gnadenlehre besteht? Aber der Protestantismus, wie er factisch ausgeprägt ist, darf sich nicht rühmen, diese verderbliche katholische Lehre überwunden zu haben. Wie er auf der augustinischen Gnaden-

lehre im guten Sinn des Worts ruht und sich dadurch als abendländisches Christenthum von dem morgenländischen unterscheidet, so trägt er auch den grössten Theil der Last dieser Lehre noch mit sich und unterliegt daher denselben Gefahren wie der Katholicismus — durch die Gnade und die Sacramente sich den persönlichen Christus zu verdecken, den lebendigen Gott eben durch die Gnade sich zu verzäunen, Gnadenrechnungen aufzustellen, die aus dem Heiligsten und Freiesten ein Conto machen und die Seele entweder abstumpfen oder in der Unruhe lassen. |

Aber wie Augustin für seine Person gewusst hat, wovon seine Seele lebte, und wie er es verstanden hat, davon in lebendiger Rede, ja in einigen Ausführungen auch lehrhaft, zu zeugen, so hat er auch nach dieser Seite auf die Folgezeit mächtig eingewirkt. Er ist nicht nur der Vater der katholischen Gnadenlehre, sondern auch jener Mystik geworden, die bis zum Tridentinum, ja bis zum jansenistischen Streit Bürgerrecht innerhalb der katholischen Kirche besessen hat. Er hat an mehr als hundert Stellen seiner Werke, er hat vor Allem durch seine christliche Persönlichkeit den Antrieb gegeben, ein Leben mit Gott zu gewinnen, innerhalb welches man in der Gnade den persönlichen Gott selbst ergreift. Man darf hier auch an seine Prädestinationslehre erinnern. Sie hat unstreitig eine ihrer Wurzeln an dem Gedanken der Souveränetät des persönlichen Verhältnisses zu Gott. So ist sie auch überall verstanden worden, wo sie in der Folgezeit das Mittel gewesen ist, sich den verderblichen Folgen der kirchlichen Gnaden- und Sacramentslehre zu entziehen. Aber allerdings lässt sich nicht verkennen, dass Augustin, wo er seine bedenkliche Gnadenlehre zurückschiebt, dann auch sofort in Gefahr gerathen ist, die Bedeutung Christi überhaupt zu neutralisiren. Christi Werk bezieht sich und erschöpft sich nach Augustin in der Sündenvergebung. Aber das, was der Christ zur Seligkeit nothwendig hat, erschöpft sich, wie wir in dem gleich Folgenden sehen werden, keineswegs in der Sündenvergebung. Daher ist die Gnadenlehre relativ unabhängig von dem geschichtlichen Christus. Diese Gefahr, die positive Gnade ohne Beziehung auf Christus zu fassen, oder sie mit Christus nur in der Form ästhetischer Betrachtungen in Beziehung zu setzen, hat fortgewirkt. Erst Luther, der vom Augustinismus ausgegangen ist, hat sie überwunden, sofern er, wenn er sich auf Gott bezog, überhaupt nur an den Gott dachte, wie er ihn in Christus kannte. Daran war Augustin durch seine Religionsphilosophie und auch durch seinen Biblicismus verhindert, die sich beide mit selbständigen Ansprüchen bei ihm geltend machten. So ist es gekommen, dass er die Frömmigkeit der

abendländischen Christen sowohl durch eine Gnadenlehre bestimmt hat, die den niederen Antrieben derselben entgegenkam, als durch eine Verkündigung der Unmittelbarkeit des religiösen Verhältnisses, welche der Bedeutung Christi als des Spiegels des väterlichen Herzens Gottes und als des bleibenden Mittlers nicht gerecht wurde. Hier wie dort hat er Elemente ausgeprägt und lebendig gemacht, die in der überlieferten Lehre nur als todte Stoffe oder als verkümmerte Keime vorhanden waren.

3. Augustin theilte mit der ganzen Christenheit seiner Zeit den Gedanken als den entscheidenden, dass einst vor dem Richterstuhl Christi „ein Jeder empfangen wird, darnach er gehandelt hat", und Niemand wird die Christlichkeit dieses Gedankens in Zweifel ziehen. Allein Augustin ging noch einen Schritt weiter und recipirte auch die von Tertullian und Cyprian her in der Kirche geläufige Vorstellung der merita. Er wusste es nicht anders, als dass bei der schliesslichen Entscheidung nur merita in Betracht kommen können. Mit seiner Gnadenlehre aber vermittelte er diesen Satz dadurch, dass er lehrte, Gott kröne seine munera, indem er unsere merita kröne[1]. Hiermit schien beiden Erwägungen entsprochen zu sein, und die Sicherheit, mit welcher sich diese Auffassung in der Kirche durchsetzte, scheint dafür zu bürgen, dass die richtige Betrachtung nun getroffen sei. Allein erstlich fragt es sich, ob nicht die Amphibolie jener Vermittelung zu ihrer Einbürgerung beigetragen hat; zweitens muss es auffallen, dass über den Glauben in dem Satze völlig geschwiegen ist. Wir stehen hier wiederum an einem Punkte, wo Augustin bei seiner Reformation der herrschenden Frömmigkeit dieser einen sehr bedeutenden Tribut bezahlt hat. Unzweifelhaft hat er die Bedeutung und Kraft des Glaubens in ergreifender und neuer Weise zum Ausdruck gebracht. Wer nicht auf die Formeln achtet, sondern auf den Geist, wird überall in den Werken Augustin's einen Strom paulinischen Glaubens finden. Vor ihm haben nur seine Lehrer Victorinus und

[1] S. z. B. Confess. IX, 34: „Quisquis tibi enumerat vera merita sua, quid tibi enumerat nisi munera tua." Ep. 194 n. 19: „cum deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam merita sua." De gratia et lib. arb. 15: „Dona sua coronat deus, non merita tua . . . si ergo dei dona sunt bona merita tua, non deus coronat merita tua tamquam merita tua, sed tamquam dona sua." De gestis Pelag. 35: „Redditur quidem meritis tuis corona sua, sed dei dona sunt merita tua." De trinit. XIII, 14: „Et ea quae dicuntur merita nostra, dona sunt eius etc." XV, 21: „Quid animam faciet beatam, nisi meritum suum et praemium domini sui? Sed et meritum eius gratia est illius, cuius praemium erit beatitudo eius." De praedest. sanct. 10. Eben desshalb bleibt der Grundsatz bestehen, dass die Gnade nicht secundum merita nostra verliehen wird.

Ambrosius in einigen Ausführungen ähnlich gesprochen. Stellen, in denen Augustin den Glauben als das Element, in welchem die Seele lebt, als Anfang, Mitte und Ende der Frömmigkeit gepriesen hat, lassen sich zahlreich anführen. Allein innerhalb der dogmatischen Reflexion hat Augustin höchst unsicher, ja in der Regel nicht anders als seine Vorgänger vom Glauben geredet. Verschiedene Momente trafen hier zusammen. Erstens war es einfach die Macht der Ueberlieferung, die ihn in dem Glauben nicht mehr als einen Act der Initiation erkennen liess. Zweitens haben ihn Schriftstellen zu der Annahme angeleitet, dass schliesslich vor Gott| doch noch etwas| anderes in Betracht kommen müsse als der Glaube, nämlich das habituelle Gutsein (Gerechtigkeit). Drittens endlich hat er die Bedeutung der Sündenvergebung eingeschränkt. Das Letztere ist bei ihm das Paradoxeste und doch hier das Wichtigste. Er, für den die Gewissheit, einen Gott zu besitzen, das Höchste gewesen ist, und der seiner ganzen Zeit zugerufen hat: „Nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum", hat sich nie die strenge Beziehung vergegenwärtigt, die zwischen dem Glauben und der Sündenvergebung besteht, und er hat sich nie klar machen können, dass die Gewissheit der Sündenvergebung Leben und Seligkeit ist. An diesem Punkte tritt plötzlich das Moralische mit souveräner Gewalt in die religiöse Reflexion ein. Es ist, als ob sich Augustin hier den quietistischen Folgen seiner Doctrin (s. oben) habe entziehen wollen und in dem Unvermögen, aus dem Glauben an die Sündenvergebung die Kräfte des Guten abzuleiten, von dem Glauben zu den Werken abgesprungen sei. Oder hinderten ihn die religionsphilosophischen und kosmologischen Reste, die seiner Theorie von der Religion noch anhaften, an der reinen Erkenntniss, dass die Religion in dem Glauben an die Sündenvergebung beschlossen ist?[1] Oder ist diese Erkenntniss selbst vielmehr eine irrige, undurchführbare, die Kraft der sittlichen Anspannung lähmende? Diese Fragen sollen hier nicht untersucht werden. Thatsache ist, dass, weil Augustin die Sündenvergebung als etwas Vorläufiges betrachtete, er auch den Glauben als ein Vorläufiges fasste. Sieht man genau zu, so ist ihm innerhalb der dogmatischen Theorie die Sünde nicht Schuld, sondern Schaden und Krankheit. Derselbe Mann, der nach einem dauernden Verhältniss mit Gott gerungen und es gefunden hat, ist nicht im Stande gewesen, das, was er erfahren, als Lehre richtig wiederzugeben und auszusprechen. Er

[1] In seinem 177. Briefe z. B. (ad Innocent. c. 4) erklärt er es ausdrücklich für einen Irrthum, wenn man sage, die gratia sei das liberum arbitrium oder die remissio peccatorum.

lenkt in die herkömmliche moralistische Betrachtung ein, sofern er in der Gnadenlehre nicht an die Feindschaft wider Gott, sondern an die Seuche der Sünde denkt, nicht an die Kindschaft, sondern an die Herstellung eines solchen Zustandes, in welchem der kranke Mensch befähigt wird, gut d. h. sündlos zu werden. Darum ist der Glaube nur etwas Vorläufiges, und daher ist es so schwer, Augustin's Auffassung von der Sündenvergebung zu bestimmen. Sie scheint doch ganz wesentlich identisch gewesen zu sein mit der äusserlichen magischen Vorstellung seiner Vorgänger, nur dass er die Vergebung sicherer als eine That Gottes fasste, deren sich auch der Getaufte fort und fort getrösten dürfe. Allein er dachte über sie selten so nach, dass er die Gewissheit über sie als etwas betrachtete, wodurch die Seele Kraft und Flügel empfängt. Er blieb wesentlich bei dem Eindruck stehen, dass etwas durch sie *thatsächlich* weggeräumt sei, freilich das Schwerste, die Sünde. Aber die Unvollziehbarkeit dieser Vorstellung wird immer einen geheimen Zweifel übrig lassen. Augustin bewegt sich daher trotz seiner neuen Empfindung vollkommen in dem alten Schema, wenn er die Sündenvergebung zu ergänzen und zu überthürmen suchte und sich nach einem Positiven umsah, was nun *neben* der negativen Wirkung einzutreten habe. Er findet es in der *Liebe*. Nicht in dem Glauben, sondern nur in der Liebe vermag er die Kraft zu erkennen, die das Innere eines Menschen wirklich ändert, *die ihm ein neues Verhalten giebt*. Nun ist es ihm aber auch trotz der entgegenstehenden empirischen Bedenken nicht zweifelhaft, dass Liebe eingegossen werden kann wie eine Medicin. Dessen gewiss, dass Gott allein Alles wirkt, überträgt er die Vorstellung, die bei dem Glauben (Vertrauen) zutreffend ist — dass er aufhört, er selbst zu sein, wo er sich anders empfindet als ein ὄργανον ληπτικόν —, auf die Liebe, als könne dieselbe auch ebenso einfach als munus dei per Christum betrachtet werden. Die Folge dieser Betrachtungen ist, dass Augustin einen *stufenweise fortschreitenden Heiligungsprocess* für die zutreffendste Beschreibung des Verhältnisses der frommen Seele zu Gott gehalten hat. Hier glaubte er alle berechtigten Erwägungen unterbringen zu können, die grundlegende Bedeutung des Glaubens, die Fassung der (sacramentalen) Gnade als Anfang, Mitte und Ende, das Bedürfniss nach positiven Kräften, die im Stande sind, die Zustände im Menschen zu ändern, die Einsicht, dass nur der Gerechte selig werden könne und dass gerecht Niemand sei, dessen Werke nicht vollkommen seien, d. h. die Nothwendigkeit von Verdiensten u. s. w. Er glaubte einen Ausgleich gefunden zu haben zwischen den Ansprüchen der Religion und der Sittlichkeit, der Gnade

und der Verdienste, der Lehre vom Glauben und der Eschatologie. Die allmächtige Liebe wurde ihm das Princip, welches Alles bindet, Alles trägt. Glaube, Liebe, Verdienst waren ihm die Stufenfolge des Weges zur Seligkeit, und diese Betrachtung hat er der katholischen Kirche der Folgezeit und ihrer Frömmigkeit bis heute eingeprägt. Es ist das alte Schema des Processes der zur Seligkeit führenden Heiligung, aber so umgebildet, dass die Gnade auf allen Stufen wirkt. So trefflich und – für manche Entwickelungsstufen — zweckmässig diese Auffassung erscheint, so lässt sich doch nicht verkennen, dass Augustin in ihr hinter seiner eigenen Erfahrung zurückgeblieben ist, | und dass er wider seinen Willen das Religiöse dem moralisch Guten doch untergeordnet hat; denn diese Unterordnung ist keineswegs durch die Gleichung „nostra merita, dei munera“ ausgeschlossen. Wo merita eine Rolle spielen, da ist verkannt, dass es ein Verhältniss zu Gott giebt, welches sich unter Schwachheit und Sünde ebenso behauptet, wie mitten im Elend und im Tode[1].

Das hat auch Augustin geahnt, und er hat der Kirche, welcher er seine Lehre vom Glauben, von der Liebe und dem Verdienst überliefert hat, desshalb auch die Keime einer Auffassung mitgetheilt, welche jener Lehre tödtlich sein mussten. Sie liegen nicht nur in seiner Prädestinationslehre beschlossen, sondern mindestens ebensosehr in jeder Stelle seiner Schriften, wo er das Bekenntniss zum Ausdruck bringt: „Mihi adhaerere deo bonum est“. In diesem Bekenntniss fällt das religiöse Gut und das sittlich Gute zusammen und ist auf den Quellpunkt zurückgeführt, auf Gott. Aber auch abgesehen hiervon: seine Erkenntniss von der Liebe — „et in hac vita virtus non est nisi diligere quod diligendum est; faciunt boni amores bonos mores“ — ist so zutreffend und gewaltig gewesen, dass jede Kritik wie vorwitzige Kleinmeisterei erscheint. Dennoch wird man sie vom Standpunkt des Evangeliums üben müssen. Es ist schon oben bemerkt worden, dass Augustin's Gnadenlehre als Lehre von der eingeflössten Liebe neutral ist gegenüber dem Werk des geschichtlichen Christus. Desshalb hat er auch eine doppelte Christologie, einerseits ist Christus Gott, unus ex trinitate, andererseits der erwählte Mensch, der ebenso unter der Gnade stand wie wir. Alles das geht letztlich darauf zurück, dass er die Bedeutung der Sündenvergebung und des Zöllnerglaubens unterschätzte, dass seine Frömmigkeit noch nicht einfach genug war[2].

[1] Nicht minder aber ist die letzte und höchste Frage nach der Heilsgewissheit noch verkannt.

[2] Der Vorzug der augustinischen Heiligungsauffassung scheint eingeräumt

4. Schliesslich ist darauf hinzuweisen, dass Augustin als Reformator der christlichen Frömmigkeit den Charakter derselben als | Vorbereitung auf das Jenseits nicht angetastet hat. Hier hätte er auch nichts ändern können, ohne die christliche Religion selbst zu verwunden; denn es ist eine Illusion einiger Protestanten, man könne das Christenthum in eine Religion des Diesseits verwandeln. Augustin lebte in der zukünftigen Welt ebenso wie Justin und Irenäus. Er ist in eschatologischen Betrachtungen unerschöpflich, und wenn er, wie sich später zeigen wird, einige ältere Vorstellungen beseitigt hat, so ist das für die ganze Richtung seiner Frömmigkeit nicht massgebend. Er hat die pessimistische Betrachtung dieses Lebens, dieser vita mortalis und mors vitalis, durch seine Lehre von der Sünde nur noch gesteigert: „Welcher Strom der Beredsamkeit genügte je, die Drangsale dieses Lebens zu schildern, dieses Elend zu beschreiben, das gleichsam eine Hölle in diesem Leben ist? Wahrlich, nicht lachend, sondern weinend kommt das neugeborene Kind an dieses sterbliche Licht und weissagt durch seine Thränen auf gewisse Weise, auch ohne sein Wissen, zu wie grossen Uebeln es ausging . . . Ein schweres Joch lastet über allen Adamskindern von dem Tage ihrer Geburt an bis zu dem Tage ihres Begräbnisses, wo sie zur gemeinschaftlichen Mutter Aller zurückkehren . . . Und das Schwerste dabei ist, dass wir erkennen müssen, wie eben durch die so schwere Sünde, im Paradiese begangen, dieses Leben uns zur Strafe geworden“[1]. Ebenso wie er die pessimistische Betrachtung dieses Lebens festgehalten hat, hat er auch die Seligkeit beschrieben als den Zustand vollkommener Erkenntniss Gottes. So schon in einer seiner frühesten Schriften de vita beata, und dabei ist er wesentlich geblieben.

Aber eben die Einsicht, dass das Elend nicht ein blosses Verhängniss, sondern ein verschuldetes ist, und die Zuversicht, dass die Gnade schon hier auf Erden den Menschen frei und selig machen kann, übten ein gewisses Gegengewicht. Allerdings nennt er das gegenwärtige Leben des Christen nicht „Freude der Seligkeit“,

werden zu müssen, dass er durch sie das quietistische Moment, welches als Gefahr seiner Gnadenlehre anhaftet, corrigirt hat. Allein bei genauerem Zusehen ergiebt sich, dass er bei der Liebe nicht sicher an sittliche Bethätigung im Dienst des Nächsten denkt, sondern an Gefühle, resp. an solche Liebeswerke, die ihren Werth mindestens ebensosehr an dem Reflexiven haben, wie an der Hülfeleistung. Auch hier ist er über die Linie der altkatholischen Christen, Cyprian's und Ambrosius', in sehr vielen Ausführungen nicht hinausgekommen: vermittelst der caritas sorgt man am besten für sich selber und wird Gott gefällig, indem man sich des Weltlichen entäussert.

[1] S. auch die ergreifende Schilderung de civit. XIX, 4.

sondern „Trost des Elends" und erklärt, es sei eine höchst falsche Seligkeit, welche die schmieden, welche hier anders selig sein wollen als in Hoffnung[1]. Aber er spricht doch an nicht wenigen Stellen| von der Freude an Gott, die schon hier Seligkeit schafft. Nachgegangen ist er dieser Empfindung selten. Eben desshalb hat er dieses Leben in sich zwecklos gefunden, und es sind nur einzelne Andeutungen, namentlich in dem Werk de civitate dei, in welchen er zu zeigen versucht, dass im Diesseits auch ein regnum Christi gebaut wird, und dass die Gerechten, qui ex fide vivunt, das Reich Christi sind und eine Aufgabe für die Gegenwart haben (s. auch de trinit. I, 16 und 21). Im Allgemeinen hat er die altchristliche eschatologische Stimmung in jeder Hinsicht fortgepflanzt und dem Mönchthum die Stätte bereitet. Wenn die Entwickelung der katholischen Kirche in ihrer Richtung auf die machtvolle Beherrschung des Diesseits von ihm angeregt zu sein scheint, so haben die äusseren Verhältnisse und die durch sie herbeigeführte Interpretation des Werkes „de civitate dei" dazu viel mehr beigetragen, als absichtliche Impulse, die er gegeben[2]. Wo sich aber im Katholicismus in der Folgezeit ein starkes Gefühl für die Seligkeit, die der Christ schon im Diesseits empfinden kann, entwickelt hat, da hat es stets einen mystisch-ekstatischen

[1] In den Soliloquien, einer seiner frühesten Schriften, hat er der Seele, die hienieden Gott erkennt, die Seligkeit zugesprochen. Allein in den Retractationen I, 4 sagt er ausdrücklich: „Nec illud mihi placet, quod in ista vita deo intellecto iam beatam esse animam (in Soliloquiis) dixi, nisi forte spe." Ueberhaupt hat Augustin in späterer Zeit Manches von dem desavouirt, was er in den gleich nach seiner Bekehrung geschriebenen Schriften ausgeführt hat; ja selbst in den Confessionen, in denen er doch geneigt ist, seine Bekehrung als eine momentane zu schildern, hat er in einem schwerwiegenden Satze gestanden, wie unvollkommen noch seine christliche Denkweise damals gewesen ist (IX, 7: „Ibi [in Cassiciacum] quid egerim in litteris, iam quidem servientibus tibi, sed adhuc superbiae scholam tanquam in pausatione anhelantibus, testantur libri disputati cum praesentibus [libr. c. Academ. — de beata vita — de ordine] et cum ipso me solo [Soliloquia] coram te; quae autem cum absente Nebridio, testantur epistolae"). Allein die Beurtheilung muss hier eine doppelte sein: das früher Geschriebene war allerdings in mancher Hinsicht unvollkommener, minder kirchlich, neuplatonischer; aber es war andererseits unmittelbarer, persönlicher, von Autorität und kirchlich-katholischen Rücksichten minder bestimmt. Darin war er jedoch schon fest, dass er von einer Seligkeit des Forschens und Suchens nichts wissen wollte, sondern im Besitz die Seligkeit sah (adv. Acad. l. I).

[2] Ueber Augustin's pessimistische und eschatologische Stimmung, über seine Betrachtung des weltlichen und des geistlichen Lebens sowie über die Ansätze zur Ueberwindung der vulgär-katholischen Auffassung s. Reuter, a. a. O. Studie VI. Wir kommen später auf diese Themata noch einmal kurz zurück.

Charakter angenommen. Das ist ein deutlicher Beweis dafür, dass in jedem Fall von diesem Leben abgesehen worden ist; denn die mystische Seligkeitsempfindung, wie sie auch Augustin gekannt hat, steht, vermöge eines Excesses, eigentlich schon im Jenseits.

In dem Vorstehenden ist der Versuch gemacht, zu zeigen, wie beschaffen die Frömmigkeit gewesen ist, in der Augustin lebte und die er der Folgezeit überliefert hat. Sie richtig zu fassen, ist ausserordentlich schwierig; denn Erlebtes und Ueberliefertes sind in ihr in wundersamster Weise verkettet. Aber man kann ihn als Lehrer | der Kirche nicht verstehen, wenn man ihn nicht zuvor als Reformator der Frömmigkeit gewürdigt hat; denn seine Theorien haben ausser in der Schrift und der Ueberlieferung ihre starken Wurzeln in der Frömmigkeit, die ihn beseelte; sie sind z. Th. nichts anderes als theoretisch gedeutete Stimmungen. In diesen Stimmungen aber sammelten sich um die mächtige Erfahrung der Bekehrung von der Unfreiheit zur Freiheit in Gott alle die mannigfaltigen religiösen Erfahrungen und sittlichen Reflexionen der alten Welt; die Psalmen und Paulus, Plato und die Neuplatoniker, die Moralisten, Tertullian und Ambrosius — man findet Alles in Augustin wieder, und man findet neben der neuen psychologischen Betrachtung, die er als Schüler der Neuplatoniker ausgebildet hat, alle die kindlichen Reflexionen und absoluten Theorien wieder, welche jene Männer befolgt haben.

Viertes Capitel: Die weltgeschichtliche Stellung Augustin's als Lehrer der Kirche.

Die alte Kirche vor Augustin besass nur ein einziges grosses dogmatisches Schema, das christologische. Augustin hat dasselbe auch gekannt und verwerthet; aber indem er es in einen grösseren und lebendigeren Kreis einstellte, hat er es um seinen ursprünglichen Sinn und Zweck gebracht. Man hat von Sokrates gesagt, er habe die Philosophie vom Himmel herabgeführt — man darf auch von Augustin behaupten, dass er die Dogmatik vom Himmel heruntergeholt habe, sofern er sie aus der Speculation über Endlich und Unendlich, Gott, Logos und Creatur, Sterblich und Unsterblich herausführte und in den Zusammenhang der Fragen nach dem sittlich Guten, der Freiheit, der Sünde und der Seligkeit stellte. Das Gute wurde ihm der Angelpunkt für die Betrachtung der Güter: das sittlich Gute und das Heilsgut sollten nicht mehr bloss in Correspondenz stehen,

sondern sich decken (ipsa virtus et praemium virtutis). Darf man ein Bild brauchen, so kann man sagen: Augustin hat die beiden Centren der vulgär-katholischen Theologie, die umschaffende Kraft der Erlösung und das freie Tugendstreben, in ein Centrum gezogen, aus der Ellipse einen Kreis gemacht — Gott, dessen Gnade den Willen befreit und zum Thun des Guten befähigt. Hierin liegt seine Bedeutung in der christlichen Religionsgeschichte beschlossen; aber er hat das Neue nicht consequent geltend gemacht, sondern das Alte in dasselbe eingebaut, ja in dem neuen Dome, den er errichtet hat, bildete der alte Bau gleichsam das Allerheiligste, welches man selten betritt. |

Will man feststellen, was ein altkirchlicher Theologe als Lehrer der Kirche geleistet hat, so muss man seine Auslegungen des Symbols ins Auge fassen. Von Augustin besitzen wir mehrere Auslegungen. Es ist höchst lehrreich, die älteste (de fide et symbolo ann. 393) und eine der letzten (de fide, spe et caritate ann. 421 oder später) mit einander zu vergleichen. In jener ist Augustin ganz wesentlich noch der altkirchliche Theologe. Die Fragen, die er behandelt, sind diejenigen, welche in beiden Hälften der Kirche damals am Symbol behandelt wurden, und welche der Wortlaut des Symbols nahe legt. Auch die Art, wie er sie bespricht, unterscheidet sich wenig von dem Herkömmlichen. Endlich ist auch die Polemik die übliche: die Arianer, Manichäer, Apollinaristen, Pneumatomachen stehen im Vordergrund; namentlich die Letzteren werden sehr ausführlich widerlegt. Andererseits kündigt sich die Eigenart Augustin's in dieser Auslegung doch schon an[1]. So vor Allem seine Wahrheitsliebe und Offenheit in den

[1] Die Grundlage der religiösen Eigenart Augustin's lässt sich am besten an den Schriften studiren, die am wenigsten gelesen werden, nämlich an den Tractaten und Briefen, welche er gleich nach seiner Bekehrung geschrieben hat, und die eine höchst nothwendige Ergänzung seiner Confessionen bilden (s. oben S. 86 Anmerk. 1). In diesen Schriften ist er noch gar nicht kirchlich-dogmatisch interessirt, sondern lebt ganz und gar in der Aufgabe, sich in der Auseinandersetzung mit dem Neuplatonismus die neue Stufe religionsphilosophischer Betrachtung und innerer Erfahrung deutlich zu machen, auf welcher er endlich Ruhe gefunden hat (s. De vita beata, Adv. Academ., Soliloquia, De ordine und die Briefe an Nebridius). Die Stimmung, die er hier zum Ausdruck bringt, hat ihn nie wieder verlassen; aber erst in der Folgezeit hat er ihr den dogmatischen Unterbau gegeben. In Folge hiervon hat er jene Schriften und den inneren Zustand, in welchem er sich in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung befand, selbst nicht mehr richtig gewürdigt, wie schon die Confessionen und ebenso die Retractationen beweisen. Aber der Grundton jener Erstlingsschriften: „Ruhe im Besitz Gottes" im Unterschied von der Unruhe und Unseligkeit eines nie zum Ziele kommenden Suchens und Forschens, und die wesentlich neuplatonische Fassung der höchsten Probleme (s. z. B. de ordine II, 11 ff.: „mala in ordinem re-

Abschnitten über den hl. Geist, seine skeptische Zurückhaltung und seine gehorsame Unterordnung unter die Ueberlieferung der Kirche; ferner in der Christologie sein eigenthümliches Schema, sowohl der „Christus homine indutus" als die starke Betonung der humilitas Christi im Gegensatz zur superbia, vgl. ferner Sätze wie die (c. 6): „secundum id, quod unigenitus est, non habet fratres; secundum id autem quod primogenitus est, fratres vocare dignatus est omnes qui post eius et per | eius primatum in dei gratiam renascuntur per adoptionem filiorum", oder (c. 11): „parva erat pro nobis domini nostri humilitas in nascendo; accessit etiam ut mori pro mortalibus dignaretur", oder (c. 19): „divinarum scripturarum tractatores spiritum sanctum donum dei esse praedicant, ut deum credamus non se ipso inferius donum dare", oder (ibid.): „eo quod quisque novit non fruitur, nisi et id diligat . . . neque quisquam in eo quod percipit permanet nisi dilectione". Allein wäre Augustin vor dem Kampf mit den Donatisten und Pelagianern gestorben, so wäre er schwerlich der Dogmatiker geworden, der den ganzen Aufriss der Lehre geändert hat; denn erst dieser Kampf hat ihn genöthigt, das, was er längst besass, denkend zu überschauen, aufs kräftigste geltend zu machen und auch in den kirchlichen Unterricht hineinzutragen. Aber da ihm der Gedanke niemals gekommen ist, die alte Lehrüberlieferung, wie sie sich an das Symbol anschloss, könne unzureichend sein[1], da er noch weniger je daran gedacht hat, das Sym-

dacta faciunt decorem universi"; dasselbe Urtheil über das Böse noch de civit. XI, 18) sind ihm niemals verloren gegangen. Doch kann innerhalb der Dogmengeschichte auf jene Schriften nicht näher eingegangen worden.

[1] Das hat er allerdings bemerkt und bei seiner Wahrheitsliebe offen ausgesprochen, dass die kirchlichen Schriftsteller durchweg die Gnade Gottes ungenügend zum Ausdruck gebracht haben; allein er hat sich damit beruhigt, dass die Kirche in ihren Gebeten und Institutionen stets die Gnade gebührend hervorgehoben habe; s. de praedest. sanct. 27: „Quid opus est, ut eorum scrutemur opuscula, qui prius quam ista haeresis (Pelagianorum) oriretur, non habuerunt necessitatem in hac difficili ad solvendum quaestione versari? quod procul dubio facerent, si respondere talibus cogerentur. Unde factum est, ut de gratia dei quid sentirent, breviter quibusdam scriptorum suorum locis et transeunter adtingerent, immorarentur vero in eis, quae adversus inimicos ecclesiae disputabant, et in exhortationibus ad quasque virtutes, quibus deo vivo et vero pro adipiscenda vita aeterna et vera felicitate servitur. Frequentationibus autem orationum simpliciter apparebat dei gratia quid valeret; non enim poscerentur de deo quae praecipit fieri, nisi ab illo donaretur ut fierent." Er selbst hatte ja in seinem Kampfe gegen die Manichäer die Erfahrung gemacht, dass die Vertheidigung der Wahrheit sich nach der Art des Angriffs zu richten habe. Als man ihm seitens der Gegner das vorrückte, was er einst über den freien Willen gegen die Manichäer geschrieben hatte, hat er sich sowohl auf das Recht fortschreitender Erkenntniss als auf die Pflicht, nach Rechts wie nach Links Widerstand zu

bol selbst für ungenügend zu erklären, so war es ihm selbstverständlich, dass er Alles, was er als Glaubenslehre darzulegen hatte, an jenes Bekenntniss anschloss. So ist der eigenthümliche Aufriss der Lehre entstanden, der im Abendland im Mittelalter fortgewirkt hat, ja auch der reformatorischen Lehrfassung zu Grunde liegt — eine Verbindung der altkatholischen Theologie und des altkatholischen Schemas mit dem neuen Grundgedanken der Gnadenlehre, einge-|presst in den Rahmen des Symbols. Dass hierdurch eine Stilmischung entstanden ist, welche der Durchsichtigkeit und Klarheit der Lehre nicht förderlich ist, liegt auf der Hand. Allein nicht nur die mangelnde Klarheit ist zu beklagen, sondern auch eine Complicirtheit der Stoffe, die in noch höherem Masse, als dies in der altkatholischen Kirche der Fall war, die Forderung einer straffen, einheitlichen Fassung der Glaubenslehre abstumpfen musste. Man kann vielleicht mit Recht behaupten, dass die Kirche im Alterthum neben Augustin keinen zweiten Lehrer besessen hat, der es sich so sehr hat angelegen sein lassen, die theologischen Probleme durchzudenken und eine Einheit der Glaubenslehre zu gewinnen. Allein die Verhältnisse, unter denen er gestanden hat, haben dazu geführt, dass gerade er die Glaubenslehre verwirren und in neue Widersprüche führen musste[1]. Es kommen hier folgende Momente in Betracht:

1. Als abendländischer Theologe wusste er sich an das Symbol gebunden; allein kein abendländischer Theologe vor ihm hat so in der Schrift gelebt und soviel aus der Schrift geschöpft wie er. Die alte, damals freilich noch nicht ins Bewusstsein getretene Spannung zwischen Symbol und Schrift[2] ist mithin durch ihn verschärft worden. Die Unklarheit darüber, wie sich Schrift und Symbol verhalten, hat er gesteigert, so ausserordentlich viel er auch dafür gethan hat, die Kirche in der Schrift heimisch zu machen[3]. Der Biblicismus der Folgezeit, der später im Abendland gegen die Kirche aggressiv geworden ist, geht

leisten, berufen. So sah er denn auch in den früheren Kirchenlehrern die Vertheidiger der kirchlichen Wahrheit gegenüber dem Fatalismus, Gnosticismus und Manichäismus und erklärte sich daraus ihre Haltung.

[1] Dass dadurch das Dogma, d. h. die altkirchliche Trinitätslehre und Christologie, eindrucksloser werden musste, versteht sich von selbst. Was Reuter (a. a. O. S. 495) dagegen eingewendet hat, beruht auf einem unbegreiflichen Missverständniss.

[2] S. hier und zum Folgenden die Ausführungen Bd. II S. 79 ff. 83 ff.

[3] Die Versuche, ihr Verhältniss zu bestimmen, z. B. in dem 1. Buch der Schrift de doctrina christiana sind gänzlich unklar, ja kaum fassbar. Die „Sachen" in der Schrift sollen die Sätze der Glaubensregel sein; aber doch ist jeder Satz der Schrift ein Stück des Glaubens.

ebenso auf Augustin zurück, wie sich die entschlossene Austilgung von Schriftgedanken durch Berufung auf die Autorität der Kirchenlehre auf ihn berufen darf[1]. Fragt man | nach dem geschichtlichen Recht der Vorreformatoren und Reformatoren im Abendland, sich auf die Schrift allein zu stellen, so muss man Augustin nennen; fragt man nach dem Recht, solche Theologen niederzuschlagen, so darf man ebenfalls auf Augustin verweisen, kann aber hier allerdings bis auf die Autorität Tertullian's (de praescr. haer.) zurückgreifen.

2. Augustin ist einerseits davon überzeugt, dass Alles in der Schrift für den Glauben werthvoll ist, und dass jeder Gedanke schon dadurch kirchlich und theologisch gerechtfertigt ist, dass er als biblischer nachgewiesen ist (s. seine Prädestinationslehre und andere Lehren, die ihm zunächst schon desshalb sicher waren, weil sie in der Bibel stehen). Hierdurch ist jede Einheitlichkeit der Lehre aufgehoben[2]. Allein andererseits weiss Augustin sehr wohl, dass die Religion eine praktische Sache ist, dass es in ihr lediglich auf den Glauben, die Liebe und die Hoffnung ankommt, resp. auf die Liebe allein, und dass desshalb nur das einen Werth hat, was diese befördert. Ja er ist hier noch einen bedeutenden Schritt weiter gegangen und hat sich den alexandrinischen Theologen genähert: er hat schliesslich die Schrift nur als ein Mittel betrachtet, welches in Wegfall kommt, wenn die Höhe, der Aufschwung in der Liebe, erreicht ist, und er hat sich sogar der Auffassung genähert, dass auch die Thatsachen der irdischen Offenbarung Christi Stufen sind, die der Gläubige, dessen Herz von Liebe erfüllt ist, überschreitet[3]. Dies Letztere — es hängt mit seiner individualistischen, durch den geschichtlichen Christus wenig bestimmten

[1] Augustin ist seit seiner Bekehrung unerschütterlich der Ansicht gewesen, dass in der Schrift nichts stehe, was der Kirchenlehre widerspricht; nicht ebenso sicher war es ihm, dass man die Schrift nach der Autorität der Ueberlieferung auszulegen habe. Aber welche Fülle „gefährlicher" Gedanken hätte dieser reiche und scharfe Geist aus der Schrift entwickelt in dem Moment, in welchem er seinen Verstand von den Fesseln des Gehorsams befreit hätte! Die Einsicht, dass nicht weniger als Alles zweifelhaft würde und an die Stelle einer einstimmigen Lehre tausend Widersprüche träten, hat ihn gewiss mitbestimmt, an den Eisenstäben seines Gefängnisses nicht zu rütteln. Er fühlte, er würde sich nicht befreien können, sondern von den Trümmern des zusammenbrechenden Gebäudes begraben werden. Daher der de nat. et grat. 22 declarirte Grundsatz, man habe sich zuerst dem, was in der Schrift steht, zu unterwerfen und dann erst zu fragen „quomodo id fieri potuerit". Welcher Unterschied von Origenes!

[2] S. Bd. I S. 602 n. 1.

[3] De doctr. christ. I, 34: eine höchst merkwürdige Ausführung, die m. W. in den Schriften Augustin's sehr wenige deutliche Parallelen besitzt, aber den Hintergrund seiner Entwickelungen bildet.

Gotteslehre zusammen — wird unten zur Sprache kommen. Hier genügt es, den Widerspruch scharf zu formuliren, dass die Schrift einerseits Quelle sein soll und andererseits Mittel[1]; ja ein Mittel, welches zuletzt wie eine Krücke wegfällt[2]. An den letzten | Satz haben sich die Mystiker und Schwarmgeister des Abendlandes gehalten, indem sie das innere Licht und die innere Offenbarung wider die geschriebene ausgespielt haben. Nun hat Augustin allerdings in der ausgezeichneten Vorrede zu seinem Werk de doctrina christiana, wie in einer prophetischen Erleuchtung, alle schwarmgeistische Inspiration, die entweder die Schrift gar nicht mehr nöthig zu haben wähnt oder die philologisch-historische Interpretation, sich auf den Geist berufend, für unnütz erklärt, abgewiesen. Allein durch seine These, dass es eine Stufe giebt, auf der man die Schrift überschritten hat, hat er der Schwarmgeisterei doch die Thür geöffnet. Aber vor Allem hat er durch die Unklarheit, welche er über die Bedeutung des Schriftbuchstabens bestehen liess, die verhängnissvolle Situation geschaffen, in welcher die Glaubenslehre und Theologie der abendländischen Kirchen noch heute steht. Sie weiss es einerseits, dass es in der Schrift, sofern sie dem Glauben gegeben ist, lediglich auf die „Sachen“ ankommt. Sie kann sich aber doch andererseits von dem Vorurtheil nicht befreien, dass jede einzelne Schriftstelle eine göttliche und absolute Weisung, eine „Offenbarung“ enthält. Die protestantischen Kirchen sind hier um keinen Schritt über Augustin hinausgegangen; ja Luther selbst, wenn man seine „Vorreden“ zum Neuen Testament z. B. mit seiner Haltung im Abendmahlsstreit vergleicht, ist in demselben Widerspruch stecken geblieben, der Augustin's Lehrbildung belastet hat.

3. Augustin hat, wie kein Kirchenvater vor ihm, das praktische Element in den Vordergrund gerückt: Glaube, Liebe und Hoffnung zu erzeugen, dazu allein ist die Religion gegeben, und in diesen von Gott geschenkten Tugenden, resp. in der Liebe, liegt die Seligkeit selbst beschlossen. Allein die reformatorische That, die in der Unterordnung aller Stoffe unter diese Zweckbeziehung ihren Ausdruck erhielt, ist von ihm doch nicht rein durchgeführt worden. Indem er das altkatholische Schema beibehielt, blieben doch Erkenntniss und

[1] S. die Ausführungen in der Schrift de doctr. christiana, abgedruckt im II. Bande dieses Lehrbuchs S. 79 n. 2.

[2] De doctr. christ. 35—40, namentlich c. 39: „Daher braucht ein Mensch, der sich auf Glaube, Hoffnung und Liebe stützt und dieselben unerschütterlich festhält, die Schrift nur zur Belehrung Anderer.“ Auch die Schrift bietet nur Stückwerk; man vermag aber schon in diesem Leben zu einem so Vollendeten aufzusteigen, dass man des Stückwerks nicht mehr bedarf.

unsterbliches Leben (ἀφθαρσία) die obersten Gedanken; indem er der neuplatonischen Metaphysik folgte, kam er von der akosmistischen Betrachtung nicht los, die alles Erscheinende als vergänglich, alles Vergängliche als ein Gleichniss betrachtete und zuletzt nur die Majestät der verborgenen Gottheit übrig behielt; indem er das gegenwärtige Leben missachtete, musste er auch den Glauben und alles Gegenwärtige gering schätzen. Somit ist seine Theologie, selbst in ihren letzten Zielen, nicht durch einen Gedanken bestimmt, und er hat es demgemäss nicht vermocht, seine Gnaden- und Sündenlehre wirklich rein durchzuführen. Wie der Intellectualismus der Antike, allerdings in sublimirter Gestalt, von ihm nicht ganz aufgehoben worden | ist, so sind seine tiefsten Glaubensaussagen von philosophischen Erwägungen begleitet, resp. mit ihnen verflochten. Oft hat ein und derselbe Satz eine doppelte Wurzel, eine neuplatonische und eine christliche (paulinische), und demgemäss einen doppelten Sinn, einen kosmologischen und einen religiösen. Philosophie, Heilsglaube und kirchliche Ueberlieferung streiten sich um den Principat in seiner Glaubenslehre, und da zu diesen drei Elementen noch der Biblicismus tritt, so ist die Einheitlichkeit der Denkweise überall gestört.

4. Aber abgesehen von der Zweckbeziehung liegen auch in der Ausführung nicht nur Widersprüche im Einzelnen vor, sondern Gegensätze der Beurtheilung. Im Kampfe mit dem Manichäismus und Donatismus hat Augustin eine Lehre von der Freiheit, der Kirche und den Gnadenmitteln entworfen, die mit seiner Erfahrung von der Sünde und Gnade wenig gemein hat und mit der theologischen Ausbildung dieser Erfahrung (Lehre von der prädestinatianischen Gnade) einfach streitet. Man kann geradezu eine doppelte Theologie Augustin's entwerfen, eine Ecclesiastik und eine Gnadenlehre, und in beiden das Ganze zur Darstellung bringen.

5. Aber auch innerhalb der Ecclesiastik und der Gnadenlehre begegnen widerstreitende Gedankenzüge; denn in der Ersteren streitet ein hierarchisch-sacramentales Grundelement mit einer von den Apologeten herstammenden liberalen, universalistischen Betrachtung, und in der Gnadenlehre sind offenbar zwei verschiedene Auffassungen mit einander verbunden, nämlich der Gedanke der gratia per (propter) Christum und der Gedanke der unabhängig von Christus aus dem Grundwesen Gottes als des summum bonum und summum esse fliessenden gratia. Der letztere Widerspruch ist für Augustin's Theologie selbst und für die Haltung der abendländischen Theologie nach ihm von grösster Bedeutung geworden. Bekanntlich hat das Abendland sich niemals das morgenländische straffe Schema der Christologie als

Ausdruck des Heilsglaubens innerlich angeeignet. Aber durch Augustin ist das Verhältniss der Zweinaturenlehre (resp. der Lehre von der Menschwerdung) zur Lehre vom Heil noch mehr gelockert worden. Es wird sich zeigen, dass er im Grunde viel stärker die franciskanische Stimmung gegenüber Christus vorbereitet hat als die anselmsche Satisfactionstheorie, und dass er überhaupt als Christologe (im strengen Sinn des Worts) der Folgezeit viel mehr Lücken hinterlassen hat als positiven Stoff. Aber zu diesem Gegensatz einer gratia per Christum und sine Christo kommt schliesslich noch in der Sündenlehre Augustin's ein starkes manichäisch-gnostisches Element; denn Augustin hat den Manichäismus niemals völlig überwunden. |

Aus dem bisher Ausgeführten — und nur das Wichtigste ist genannt — folgt, dass von einem System Augustin's nicht die Rede sein kann, wie er denn auch kein Werk verfasst hat, welches sich mit Origenes' περὶ ἀρχῶν vergleichen liesse. Da er nicht, wie dieser, muthig das Recht eines esoterischen Christenthums proclamirt, vielmehr als Christ und als Kirchenmann stets gezögert hat, den befreienden Schritt zu thun[1], so steht Alles bei ihm auf einer Fläche und steht desshalb im Streit[2]. Allein „nicht was Einer weiss und sagt, entscheidet, sondern was Einer liebt" — er liebte Gott, er liebte seine Kirche und er war wahrhaftig. Diese Haltung leuchtet aus allen seinen Schriften hervor, mag nun der Neuplatoniker, der frühere Manichäer, der paulinische Christ, der katholische Bischof oder der Biblicist aus ihm reden, und sie verleiht allen seinen Ausführungen eine Einheitlichkeit, die nicht an den Lehren nachgewiesen, wohl aber deutlich empfunden werden kann. Desshalb haben auch die verschiedenen Richtungen, die von ihm ausgegangen sind oder die von ihm gelernt haben, stets den ganzen Mann empfunden und sich an ihm gestärkt. Er wäre nicht der Lehrer der Zukunft geworden, wenn er nicht als christliche Persönlichkeit vor ihr gestanden hätte, die jeglichem Wort, mochte es nun in diese oder in jene Richtung führen, Kraft und Gewicht verlieh. Als Prediger des Glaubens, der Liebe und der Gnadenordnung hat er die katholische Frömmigkeit bis heute beherrscht; durch seine Grundstimmung: „Mihi adhaerere deo bonum est", sowie durch seine Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, Buchstabe und Geist, und durch seine Predigt, dass Gott in uns den Glauben und den guten Willen schaffe, hat er die evangelische Reformation

[1] Ansätze zu demselben finden sich überall; aber es bleibt bei Ansätzen.

[2] Es ist ein Hauptverdienst Reuter's, die Unmöglichkeit nachgewiesen zu haben, ein System Augustin's zu construiren und die Widersprüche, die sich bei ihm finden, zu beseitigen.

hervorgerufen[1]; durch seine Lehre von der Autorität und den Gnadenmitteln der Kirche hat er den Bau des römischen Katholicismus weitergeführt, ja die hierarchisch-sacramentale Anstalt erst geschaffen; durch seinen Biblicismus hat er die sog. vorreformatorischen Richtungen erweckt und die Kritik an allen ausserbiblischen kirchlichen Traditionen vorbereitet; durch die Kraft seiner Speculation, die Schärfe seines Verstandes, die Feinheit seiner Beobachtung und Erfahrung hat er die Scholastik in allen ihren Richtungen, einschliesslich der nomi-|nalistischen, und daher auch die moderne Erkenntnisstheorie und Psychologie angeregt, ja mit erzeugt; durch seinen Neuplatonismus und prädestinatianischen Enthusiasmus hat er die Mystik sowohl als die antiklerikale Opposition des Mittelalters hervorgerufen[2]; durch die Fassung seines Kirchen- und Seligkeitsideals hat er die vulgär-katholische Stimmung, die mönchische, bestärkt, sie aber in der Kirche heimisch gemacht und sie dadurch dazu erweckt und befähigt, die der Kirche gegenüberstehende Welt zu überwinden und zu beherrschen; durch die einzigartige Fähigkeit endlich, sich selbst darzustellen, den Reichthum seines Geistes auszusprechen und jedem Wort ein individuelles Gepräge zu geben, durch die Gabe der Individualisirung und Selbstbeobachtung hat er zum Emporkommen der Renaissance und des modernen Geistes mitgewirkt.

Das Alles sind nicht willkürliche Combinationen, sondern geschichtliche Thatsachen[3]: überall lassen sich die Verbindungsfäden, die zu ihm zurückführen, deutlich nachweisen. Wo aber ist dann ein Mann in der Geschichte des Abendlandes, der sich an Bedeutung und Einfluss mit ihm vergleichen liesse? Ohne viel zu handeln — Augustin war Bischof einer Mittelstadt und hat weder Neigung noch Talent zur Rolle eines kirchenpolitischen Führers oder eines praktischen Reformers besessen — hat er durch die Kraft seiner Ideen gewirkt und sein Leben über die folgenden Jahrhunderte ausgeschüttet.

Man ist versucht, die Bedeutung Augustin's als Lehrer der Kirche so zu schildern, dass man die verschiedenen Richtungen, in denen

[1] S. die Zeugnisse der Reformatoren und ihrer Bekenntnissschriften für Augustin; doch ist ihnen der noch bestehende Unterschied nicht verborgen geblieben.

[2] Auch die antigregorianische Partei im Mittelalter hat sich vielfach auf Augustin berufen. Man konnte bei ihm willkommene Sätze über die Bedeutung des Imperiums, über die Verbesserungsfähigkeit von Concilien, überhaupt antihierarchische Stellen finden.

[3] Vgl. Reuter, Studie VII.

sich seine Denkweise bewegte, reinlich sondert und den Neuplatoniker, den Pauliner, den früheren Manichäer, den katholischen Bischof für sich zur Darstellung bringt[1]. Allein es ist zu befürchten, dass man ihm durch solche Sonderung Gewalt anthut. Sicherer und im Rahmen einer Dogmengeschichte zweckmässiger ist es, an der äusseren Einheit festzuhalten, die er selbst seinen Gedanken gegeben hat. Da bietet sich sein Enchiridion ad Laurentium, die ausgereifte Erklärung | des Symbols, als bester Führer an. Diese Schrift soll am Schlusse dieses Capitels vorgeführt werden, nachdem die Vorfragen behandelt sind, die für Augustin von höchster Bedeutung waren, und nachdem die Kämpfe, in denen er ausgereift ist, ihre Beleuchtung erfahren haben. Wir werden auf diese Weise das deutlichste Bild davon erhalten, was Augustin der Kirche seiner Zeit geleistet und welche Umstimmung er hervorgerufen hat. Die augustinische Theologie zu centralisiren, ist eine sehr reizvolle Aufgabe, aber sicherer ist es, sich mit dem bescheidenen Ergebnisse zu begnügen, sie, soweit sie kirchlich wirksam geworden ist, kennen zu lernen. Eine Schwierigkeit, die gar nicht zu heben ist und sich in der Folgezeit immer mehr steigert, begegnet uns gleich im Anfang: welcher Bestand aus den zahllosen Ausführungen Augustin's ist ihm selbst Dogma gewesen und in der Folgezeit Dogma geworden? Augustin hat, indem er das Dogma ausserordentlich erweitert hat, doch zugleich den Begriff desselben theils erweicht, theils — in Bezug auf die alte Ueberlieferung — specifisch verhärtet. Die Frage nach dem Umfang der Dogmen ist in dem Abendland seit dem donatistischen und pelagianischen Streit weder beantwortet, noch je scharf gestellt worden, d. h. man empfand keine Nöthigung. neben den ausdrücklichen Abweisungen der Pelagianer, Donatisten etc. auch ebenso ausdrückliche positive Sätze aufzustellen. Die Nöthigung empfand man aber nicht, weil man weder das Selbstbewusstsein noch den Muth zu kirchlichem Handeln in grossem Stile besass. Man fühlte sich durchaus als Epigone einer vergangenen Zeit, welche die angeblich ausreichende Ueberlieferung geschaffen hat. Dieses Gefühl, welches sich im Mittelalter noch gesteigert hat, haben die Päpste — lediglich sie — allmählich überwunden. Erst im Tridentinum, geringe Ausnahmen abgerechnet, sind wieder Dogmen geschaffen worden. Bis dahin sind

[1] Drei verschiedene Niveau's der theologischen Gedanken Augustin's sind unverkennbar, das neuplatonisch-mystische [ohne Gnadenmittel, ohne Kirche, ja in gewissem Sinn selbst ohne Christus], das christologisch-soteriologische und das Niveau der Autorität und der Sacramente der Kirche. Daneben sind rationalistische und manichäische Elemente zu berücksichtigen.

nur die in den Symbolen enthaltenen Lehren Dogmen. Neben ihnen stehen die Ketzerkataloge, aus denen man indirect Dogmen folgern kann. Dieser Zustand der Dinge gebietet uns, die Lehren Augustin's möglichst vollständig darzustellen, soweit das im Rahmen eines Lehrbuchs gestattet ist. Manches muss hier aus den Werken Augustin's hervorgehoben werden, was in seiner eigenen Zeit unfruchtbar geblieben ist, aber in den folgenden Jahrhunderten den Gang der Lehrentwickelung kräftig bestimmt hat und in den Dogmen des Tridentinums zu Tage getreten ist[1].|

Wir werden im Folgenden so verfahren, dass wir 1) Augustin's Grundansicht, seine Lehren von den ersten und letzten Dingen, schildern[2]; denn diese Lehren standen ihm fest, als er katholischer Christ wurde, 2) und 3) seine Kämpfe mit den Donatisten und Pelagianern darstellen, in denen sich seine Glaubensauffassung (Kirche und Gnade) vertieft und entfaltet hat, 4) seine kirchliche Glaubenslehre an der Hand des Enchiridions ad Laurentium ausführen.

1. Augustin's Lehren von den ersten und letzten Dingen[3].

Man hat von Fiesole gesagt, er habe seine Bilder an die Wände gebetet. Man kann von Augustin behaupten, dass seine tiefsten Gedanken über die ersten und letzten Dinge sich aus den Gebeten ent-

[1] Dass für Augustin im Grunde nur der Inhalt des Symbols Dogma gewesen ist, erkennt auch Reuter S. 495f. an. Man hat sich aber hier daran zu erinnern, dass man aus dem Symbol die ausgeführteste Trinitätslehre und Christologie entwickelte, und dass in den Worten desselben „sancta ecclesia" und „remissio peccatorum" Themata lagen, aus denen man ebenfalls weitläufige Dogmen gestalten, resp. Ketzer überführen konnte. Schon Cyprian hat die Novatianer aus dem Symbol widerlegt, und Augustin hat es wider die Pelagianer ausgebeutet. — Eine besondere Schwierigkeit für die Behandlung Augustin's in der Dogmengeschichte besteht ferner noch darin, dass er unzählige theologische Schemata geschaffen hat, aber keine dogmatischen Formeln. Er war zu reich, zu ernst und zu wahrhaftig, um Stichworte auszugeben.

[2] Augustin ist der erste Dogmatiker gewesen, der das Bedürfniss gefühlt hat, sich über die Fragen deutlich Rechenschaft zu geben, die wir heute in den „Prologomena zur Dogmatik" zu behandeln pflegen. Allerdings haben auch die Alexandriner dies versucht; aber Formales und Materiales, Ursprüngliches und Abgeleitetes liegen bei ihnen viel mehr in einander. Auch dringen sie nicht bis zu den letzten psychologischen und erkenntnisstheoretischen Problemen vor. Enchir 4: „quid primum, quid ultimum, teneatur, quae totius definitionis summa sit, quod certum propriumque fidei catholicae fundamentum." (Fragen des Laurentius.)

[3] Augustin hat gelehrt, dass man nur durch ernste unablässige Arbeit an sich selber ein festes Verhältniss zu den höchsten Fragen gewinnen kann. Darin vor Allem besteht seine Grösse.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

bunden haben; denn alle diese Dinge waren ihm beschlossen in Gott. Wenn dasselbe von unzähligen Mystikern bis zu den stillen Gemeinden der Madame de Guyon und Tersteegen's gesagt werden kann, so gilt es von ihnen, weil sie Schüler Augustin's waren. Aber er hat wie kein Anderer die Fähigkeit besessen, die Speculation über Gott mit einer Innenschau zu verbinden, die nicht an einigen überlieferten Kategorien ihr Genüge fand, sondern die Gemüthszustände und den Bewusstseinsinhalt analysirte. Jeder Fortschritt in dieser Analyse wurde ihm zugleich ein Fortschritt in der Gotteserkenntniss und umgekehrt; die concentrirte Sammlung im Gebet führte ihn zur reinsten Beobachtung und diese wurde ihm wiederum zum Gebet. Kein Philosoph vor ihm und nach ihm hat in so leuchtender Weise den tiefen Satz bewahrheitet, dass die Furcht des Herrn der Weisheit Anfang ist. Die Sphäre seines | Denkens und Lebens war Gottseligkeit. „Hominis sapientia pietas est" (Enchir. 2; de civ. dei XIV, 28). So ist Augustin das psychologische Genie der patristischen Periode, weil er das theologische Genie[1] gewesen ist. Nicht unbewandert in den Gebieten objectiver Welterkenntniss, hat er doch diese entschlossener bei Seite liegen lassen als seine neuplatonischen Lehrer, denen er viel verdankt, die er aber weit übertroffen hat. „Die Inhalte des inneren Lebens liegen als ein Bereich eigenartiger Erkenntnissobjecte ausser und neben der sinnlichen Erfahrung deutlich vor Augustin's Blicke, und er ist auf Grund reicher eigener Innensicht überzeugt, dass in diesem ebensogut Wissen und Aufschlüsse auf Grund inneren Erlebens zu gewinnen sind, wie durch äussere Beobachtung in der umgebenden Natur." Augustin hat die Entwickelung der antiken Philosophie zu Ende geführt, indem er den Process, der aus dem naiv-Objectiven zu dem subjectiv-Objectiven führte, zum Abschluss gebracht hat[2]. Was längst gesucht wurde — das Innenleben zum Ausgangspunkt des Denkens über die Welt zu machen —, das hat er gefunden[3]. Und indem er sich dabei nicht leeren Träumereien hingab, sondern mit einer wahrhaft „physiologischen Psychologie" alle Zustände des Innenlebens von den elementaren Vorgängen an bis zu den sublimsten Stimmungen durchforschte, ist er,

[1] Vgl. zum Folgenden Siebeck, i. d. Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik 1888 S. 170 ff.

[2] S. meine Ausführungen über den Neuplatonismus Bd. I S. 766 ff.

[3] Bei den Neuplatonikern war die Methode noch sehr unsicher, und dies hängt u. A. mit ihrem Polytheismus zusammen. Es ist leicht zu zeigen, dass Augustin so viel weiter als sie in der Psychologie gekommen ist, weil er Monotheist war. Eine Untersuchung über die Bedeutung des Monotheismus für die Psychologie fehlt m. W. leider noch immer.

weil das Gegenbild des Aristoteles, so der wahre Aristoteles einer neuen Wissenschaft geworden[1], die es freilich vergessen zu haben

[1] S. die vorzügliche Parallele zwischen beiden bei Siebeck, a. a. O. S. 188f.: „Unter den bedeutenden Persönlichkeiten des Alterthums dürften kaum zwei so entgegengesetzte Charaktere zu finden sein, wie Aristoteles und Augustin. Dort der ruhig-klare und doch von energischer Wärme des Denkens bewegte Grieche, der das hellenische Lebensideal des Gebildeten, die Befriedigung in dem gleichmässig und stetig fortgehenden Denkerleben, auf seinen reinsten wissenschaftlichen Ausdruck bringt, die Tiefen und Bedürfnisse des Gemüthes nur so weit ins Auge fassend, als sie sich an der Oberfläche, in dem äusseren Wesen und Gehaben der Affecte kund geben, und dieses ganze Gebiet nicht eigentlich um der Kenntniss des Herzens willen behandelnd, sondern nur zu den Zwecken der Rhetorik. Die seelische Innenwelt kommt hier überhaupt nur insoweit zur Darstellung und Würdigung, als sie sich bethätigt in der Wechselwirkung mit der äusseren, und so wie sie durch deren Mitwirkung bestimmt erscheint. Denn das umfassende und abschliessende Problem bei Aristoteles ist die wissenschaftliche Erfassung und Gestaltung der äusseren Welt in Natur und Gemeinschaftsleben. Ganz entgegengesetzter Richtung und Stimmung ist Augustin. Das Aeussere hat für ihn nur Bedeutung und Werth in der Art, wie es im Reflex des Inneren erscheint. Die Probleme nicht der Natur und des Staates und der weltlichen Ethik, sondern die der innersten Geistes- und Herzensbedürfnisse, der Liebe und des Glaubens, der Hoffnung und des Gewissens regieren Alles. Nicht das Verhältniss des Inneren zum Aeusseren, sondern das des Inneren zum Innersten, zum Fühlen und Schauen Gottes im Herzen, sind die eigentlichen Objecte und die treibenden Kräfte seiner Speculation. Auch die Kräfte des Verstandes werden einer neuen Betrachtung unterworfen in Ansehung des Einflusses, dem sie von Seiten des Gemüthes und des Willens unterliegen, und verlieren in Folge dessen ihren Anspruch auf Alleinherrschaft im wissenschaftlichen Denken. Die kühle Analysirung des Aeusseren bei Aristoteles, welche auch die Seelenzustände nach Art eines äusserlich vorliegenden Objectes zerlegt und unterscheidet, verschwindet bei Augustin vor dem unmittelbaren Erleben und Empfinden von Zuständen und Vorgängen des Herzenslebens, die aber darum, weil er sie mit wärmstem persönlichem Antheile darstellt, hinsichtlich der Schärfe der analytischen Zergliederung das aristotelische Talent keineswegs vermissen lassen. Während Aristoteles alles persönlich individuell Gefärbte in seinen Ansichten vermeidet und überall die Sache selbst reden zu lassen bemüht ist, spricht Augustin, auch wo er Untersuchungen von allgemeinster Bedeutung vorführt, immer wie lediglich von sich, dem Individuum, dem seine persönlichen Empfindungen und Gefühle die Hauptsache sind; zum Voraus bereits ist er dessen sicher, dass sie einen weiter tragenden Inhalt haben müssen, da Gefühl und Wollen sich als gleichartige Potenzen in jedem menschlichen Herzen finden. Fragen der Ethik, welche Aristoteles aus dem Verhältnisse von Mensch zu Mensch behandelt, erscheinen bei Augustin in dem Lichte der Beziehungen zwischen dem eigenen Herzen und dem von diesem gewussten und gefühlten Gott. Den obersten Entscheid giebt bei jenem die klare Erkenntniss des Aeusseren durch die Vernunft, bei diesem die Unwiderstehlichkeit des Inneren, der Gefühlsüberzeugung, die sich hier — was in dieser Vollkommenheit Wenigen gegeben ist — mit dem durchdringenden Lichte des Verstandes verschmolzen hat ... Die Bedürfnisse des inneren Lebens kennt Aristoteles

scheint, dass | sie als Erkenntnisstheorie und innere Beobachtung aus dem monotheistischen Glauben und dem Gebetsleben entsprungen ist.

nur insofern und insoweit, als sie das von kräftigem Streben und philosophischem Gleichmuthe getragene Leben in und mit der Gemeinschaft zu entwickeln im Stande sind. Es ist bei ihm, als ob es vor klarem Denken und ruhig kräftigem Wirken kein Leiden und Unglück für die Gemeinschaft oder für den Einzelnen geben könnte. Die tieferen Quellen der Unbefriedigung, des Seelenleidens, der unerfüllten Gemüthsbedürfnisse bleiben bei seiner Forschung im Dunkeln. Augustin's Bedeutung aber beginnt eben da, wo es gilt, die Unruhe des gläubigen oder des suchenden Gemüths auf ihre Wurzeln zurückzuführen und der inneren Thatsachen gewiss zu werden, in denen das Herz zur Ruhe kommen kann. Auch die alten Probleme, die er auf Grund seiner reichen wissenschaftlichen Bildung im ganzen Umfang und Inhalt übersieht und durchschaut, erscheinen ihm von da aus in neuer Beleuchtung. Darum weiss er Alles, was aus dem Hellenismus zu ihm herübergekommen ist, zu erfassen und zugleich zu vertiefen. Für Aristoteles ist Problem alles dasjenige, was in der Aussen- und Innenwelt der Verstand sieht und analysiren kann; für Augustin in erster Linie das, was das Gemüths- und Willensleben ihm zu dem bisher Erkannten als neue Thatsache aufzwingt. Der Boden, von dem aus die Fragen sich erheben, ist dort das ruhige theoretische Bewusstsein, hier dagegen das von der Unruhe der Gottesliebe und des Sündenbewusstseins aufgeregte Gewissen. Hiermit aber hat sich auch das wissenschaftliche Interesse einer ganz neuen Seite der Wirklichkeit zugewendet. Kein Wunder, dass fortan die Allgenugsamkeit des zergliedernden und abstrahirenden Verstandes in ihrer Alleinherrschaft beschränkt wird. Der Verstand soll jetzt nicht mehr die Probleme schaffen, sondern sie aus den Tiefen der Gemüthswelt her empfangen, um dann erst zu sehen, was er aus ihnen machen kann. Er soll sich auch nicht mehr seiner Herrschaft über den Willen, sondern vielmehr der Beeinflussung bewusst werden, der er selbst von dorther unterliegt. Den Hauptgegenstand seiner Betrachtung soll nicht mehr die äussere Welt oder die nach Analogie und Methode derselben behandelte innere bilden, sondern der Kern der Persönlichkeit, das Gewissen in seinem Zusammenhang mit Gemüth und Willen. Erst von hier aus mag er auch zu den bisherigen Einsichten über Innen- und Aussenleben zurückkehren, um sie neu verstehen zu lernen. Für Aristoteles, den Hellenen, ist das Seelenleben nur soweit interessant, als es sich nach Aussen kehrt, und dazu dient, die Welt theoretisch und praktisch zu umspannen; für Augustin, den ersten modernen Menschen (derselbe Ausdruck auch bei Sell, Aus der Gesch. des Christenthums 1888 S. 43; ich habe ihn schon seit Jahren gebraucht), hat die Betrachtung desselben nur Werth, sofern aus ihr sich die Innerlichkeit des persönlichen Lebens als etwas von der Aussenwelt im Grunde Unabhängiges begreifen lässt.“ Aristoteles und Augustin sind die beiden Rivalen, die in der Wissenschaft und in der Stimmung der folgenden Jahrhunderte mit einander streiten, beide freilich in der Regel deteriorirt, Aristoteles zu öden Distinctionen und Begriffen und zu einem handfesten Dogmatismus, Augustin zu einer in allen denkbaren Medien schwimmenden Mystik, die das Steuer der sicheren inneren Beobachtung verloren hat. Schon in den Pelagianern trat Augustin dem aristotelischen Rationalismus energisch entgegen, und sein Kampf mit ihnen hat sich in der Folgezeit zehnfach wiederholt. Innerhalb der Religionsgeschichte ist es ein Kampf einer im Grunde irreligiösen, theologisch etiquettirten

Alles das, | was wir antik-klassische Stimmung, klassische Lebens- und Weltauffassung nennen, hat er abgethan. Mit den letzten Resten ihrer Heiterkeit und naiven Objectivität hat er die alte Wirklichkeit selbst für lange Zeit begraben und den Weg zu einer neuen Wirklichkeit gewiesen. Aber unter Schmerzen ist sie in ihm geboren, und den Zug des Schmerzlichen hat sie behalten. Muhammed, der Barbar, schlug im Namen Allah's, der ihn überwältigt hatte, die hellenistische Welt, die er nicht kannte, in Trümmer. Augustin, der Schüler der Hellenen, vollzog im Abendland die längst vorbereitete Auflösung dieser Welt im Namen des Gottes, den er als das einzig Wirkliche erkannt hatte[1]; aber er baute eine neue Welt in | seinem Innern auf[2]. Indessen, weil Alles sich hier durch eine langsame Umbildung vollzogen hat und dazu am Nordoststrande des Mittelmeeres die alte hellenistische Welt zum Theil bestehen blieb, so ist nichts wirklich völlig untergegangen. An dem Faden, an welchem ein Jahrtausend bis zu Augustin gesponnen, vermochte man rückwärts zu schreiten, und das positive Capital, welches der Neuplatonismus und Augustin von der Vergangenheit her empfangen und in negative Werthe umgesetzt hatten, konnte sich auch wieder mit positiver Kraft geltend machen. Aber Etwas war allerdings verloren gegangen — man findet es im folgenden Jahrtausend fast nur noch bei den theologisch und philosophisch Ungebildeten, nicht bei den Denkern — die heitere Freude an der Welt der Erscheinung, an dem deutlichen Erfassen derselben und an ruhig kräftigem Wirken[3]. Wenn sich Beides vereinigen liesse in der Wissenschaft und in der Stimmung, die Frömmigkeit, Innerlichkeit und Innenschau Augustin's mit der Weltaufgeschlossenheit, dem ruhigen kräftigen Wirken und der klaren Heiterkeit der Antike, dann wäre wohl das Höchste erreicht! Man sagt uns, diese Verbindung sei ein Phantom, ja ein absurder Gedanke. Aber verehren wir nicht die grossen Geister, die

Moral mit der Religion; denn der Aristotelismus ist auch in seiner klassischen Gestalt religionslose Moral.

[1] Im Grunde sind alle christlichen hellenistischen Denker vor Augustin noch feine Polytheisten oder richtiger: das polytheistische Element ist bei ihnen nicht vollständig ausgetilgt, sofern sie ein Stück Naturreligion conservirt haben. Am deutlichsten ist das bei der Descendenz des Origenes.

[2] Weh! Weh!
Du hast sie zerstört,
Die schöne Welt,
Mit mächtiger Faust;
Sie stürzt, sie zerfällt!
Ein Halbgott hat sie zerschlagen!
Wir tragen
Die Trümmer ins Nichts hinüber
Und klagen
Ueber die verlorene Schöne. —
Prächtiger baue sie wieder,
In deinem Busen baue sie auf!

[3] Man vgl. selbst noch die Stimmung des Petrarca u. anderer Humanisten.

uns seit Luther geschenkt worden sind, eben desshalb, weil sie es versucht haben, dieses „Phantasiebild" zu verwirklichen? Hat nicht Goethe in der Epoche seiner Vollendung dies Ideal für das seinige erklärt und es in sich darzustellen versucht? Liegt nicht die Bedeutung des evangelisch-reformatorischen Christenthums, wenn es wirklich etwas Anderes ist als Katholicismus, in diesem Ideal beschlossen?

„Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino" [1] — in diesen Worten hat Augustin kurz das Ziel seines inneren Lebens formulirt. Das war die Wahrheit [2], nach welcher „das Mark seiner Seele seufzte". In der Gotteserkenntniss lag ihm alle Wahrheit beschlossen. Die Gewissheit, dass ein Gott sei, und dass er das summum | bonum sei [3], stand ihm, nach einer kurzen Periode schwerer Zweifel, felsenfest [4]; aber wer er sei, wie er zu finden sei, das war ihm die grosse Frage. Da ist er zuerst durch den Neuplatonismus aus der Nacht der Unsicherheit — der manichäische Gottesbegriff hatte sich ihm als falsch erwiesen, da Gott hier nicht absolut und allmächtig war — gerissen worden. Der Neuplatonismus zeigte ihm einen Weg, aus der Flucht der Erscheinungen und dem räthselhaften und quälenden Spiel des Vergänglichen zu dem festen Ruhepunkt zu gelangen, den er suchte, und diesen in dem absoluten und geistigen Gott (Confess. VII, 26: „incorporea veritas") zu finden. Augustin hat diesen Weg des Aufstiegs von der Körperwelt durch immer höhere und dauerndere Sphären betreten und auch die ekstatische Stimmung im Excess des Gefühls erlebt [5]. Allein viel energischer wandte er sich gleichzeitig der Betrach-

[1] Soliloq. I, 7. In der Kenntniss Gottes lag für ihn auch die des Kosmos; s. Scipio, Metaphysik S. 14 ff.

[2] Das Spiel mit Hülsen und Schalen war Augustin ein Greuel und Ekel; er lechzte nach Sachen, nach der Erkenntniss der wirklichen Mächte.

[3] Augustin ist Manichäer geworden, weil er darüber nicht hinwegkam, nach der katholischen Lehre werde Gott zum Urheber der Sünde gemacht.

[4] Confess. VII, 16: „Audivi (verba Ego sum qui sum) sicut auditur in corde, et non erat prorsus unde dubitarem; faciliusque dubitarem vivere me, quam non esse veritatem." VI, 5.

[5] Andeutungen Confess. VII, 13—16. 23. Hier ist das intellectuelle Exercitium von der Betrachtung der mutabilia zu dem incommutabile geschildert. „Et pervenit cogitatio ad id quod est, in ictu trepidantis aspectus. Tunc vero invisibilia tua, per ea quae facta sunt, intellecta conspexi (dies wird jetzt sein Grundspruch); sed aciem figere non valui: et repercussa infirmitate redditus solitis, non mecum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olfacta desiderantem (ganz wie bei Plotin) quae comedere nondum possem." VIII, 1. Aber auch noch in dem berühmten Gespräch (IX, 23—25) mit der Mutter in Ostia wird eigentlich ein regelrechtes neuplatonisches Exercitium geschildert, das mit

tung zu, für welche die Neuplatoniker ihm nur Winke zu geben vermocht hatten — der inneren Erfahrung und der psychologischen Analyse. Aus dem Skepticismus rettete ihn die Einsicht, dass, wenn der äusseren Erfahrung auch Alles zweifelhaft geworden sei, die Thatsachen des inneren Lebens bestehen bleiben und eine Erklärung erheischen, die zur Gewissheit zurückführt. Es giebt kein Uebel, aber wir fürchten uns, und diese Furcht ist gewiss ein Uebel[1]. Es giebt kein sichtbares Object des Glau-|bens, aber den Glauben sehen wir in uns[2]. So traten ihm — erkenntnisstheoretisch — deus und anima in die innigste Verbindung, und diese Verbindung verstärkte für ihn die Vorstellung von ihrem metaphysischen Zusammenhang. Fortab war ihm die Erforschung des Seelenlebens ein theologisches Bedürfniss. Keine Untersuchung erschien ihm hier gleichgiltig; aus jeder suchte er Gotteserkenntniss zu schöpfen. Das Γνῶθι σεαυτόν wurde ihm der Weg zu Gott. Welche Fülle von psychologischen Entdeckungen er gemacht hat[3], davon kann hier nicht gehandelt werden. Aber in seinem eigentlichen Element war er erst bei der Erforschung der praktischen Seite des Seelenlebens. Die populäre Vorstellung, über welche doch auch die Philosophen nicht weit hinausgekommen waren, war die, der Mensch sei ein vernünftiges Wesen, welches durch Sinnlichkeit niedergehalten werde, aber einen freien, jeden Moment

der Ekstase („attigimus veritatem modice toto ictu cordis") endet. Später begegnet dergleichen bei Augustin höchst selten; dagegen zeigen die antimanichäischen Schriften noch manche Anklänge („se rapere in deum" „rapi in deum" „volitare" „amplexus dei"). Mit Recht sagt Reuter (S. 472), das seien ungewöhnliche, nur ausnahmsweise vorkommende Aussagen. Allein er muss die Stellen in den Confessionen aus dem Gedächtniss verloren haben, wenn er hinzufügt, dass Anweisungen über die Methode, welche man zu befolgen habe, nicht gegeben würden.

[1] Confess. VII, 7: „Ubi ergo malum et unde et qua huc irrepsit? Quae radix eius et quo semen eius? An omnino non est? Cur ergo timemus et cavemus quod non est? Aut si inaniter timemus, certe vel timor ipse malum est . . . et tanto gravius malum, quanto non est quod timeamus. Idcirco aut est malum quod timemus, aut hoc malum est quia timemus."

[2] De trinit. XIII, 3: „Cum propterea credere iubeamur, quia id quod credere iubemur, videre non possumus, ipsam tamen fidem, quando inest in nobis, videmus in nobis."

[3] In Bezug auf das Gedächtniss, die Association der Vorstellungen, die synthetische Thätigkeit des spontanen Denkens, die Idealität der Kategorien, die apriorischen Functionen, die „urtheilenden" Zahlen, die „Synthesis der Reproduction in der Einbildung" u. s. w. Freilich ist Alles von ihm nur gestreift; es blitzt gleichsam in seinen Werken nur auf; s. Siebeck, a. a. O. S. 179. In der Speculation über die Trinität hat er seine Betrachtungen über das Selbstbewusstsein angewendet.

zum Guten fähigen Willen besitze — eine sehr äusserliche, dualistische Betrachtung. Augustin beobachtete den wirklichen Menschen. Er fand, dass die Grundform des Seelenlebens in dem Streben nach Lust liegt[1] (cupido, amor); aus dieser Form kann Niemand heraustreten. Sie ist identisch mit dem Streben nach Gütern, nach dem Genuss. Als Erstreben des Angenehmen ist sie libido, cupiditas und vollendet sich in der Freude; als Widerstreben gegen das Unangenehme ist sie ira, timor und vollendet sich in der tristitia. Alle Triebe sind nur Entfaltungen dieser Grundform; bald erscheinen sie mehr als ein Afficirtsein, bald mehr als Activität, und sie gelten ebenso für das Gebiet des geistigen, wie für das Gebiet des sinnlichen Lebens[2]. Der Wille hängt nach Augustin aufs engste mit diesem Leben der Triebe zusammen, so dass die Triebe sogar als Inhalt des Willens aufgefasst werden können, aber er ist doch | von ihnen zu unterscheiden; denn der Wille ist nicht an den Naturzusammenhang gebunden; er ist eine über der sinnlichen Natur stehende Kraft[3]. Er ist frei, sofern er formell die Fähigkeit besitzt, den verschiedenen Neigungen zu folgen oder zu widerstreben; aber er ist in concreto nie frei, d. h. nie wirkliches liberum arbitrium, sondern stets bedingt durch das Gefüge der bestehenden Neigungen, die ihn als Motive bestimmen. Die theoretische Wahlfreiheit wird somit zur wirklichen Freiheit nur dann, wenn die cupiditas (amor) boni das herrschende Motiv für den Willen geworden ist — mit anderen Worten: nur von dem guten Willen gilt, dass er frei ist, Willensfreiheit und sittliche Gutheit fallen zusammen. Aber eben hieraus folgt, dass der wahrhaft freie Wille seine Freiheit nicht in der Willkür hat, sondern in dem Gebundensein an das Motiv des Guten („beata necessitas boni"). Diese Gebundenheit ist Freiheit, weil sie den Willen der Herrschaft der Triebe (der niederen Güter) entzieht, und weil sie die Bestimmung und Anlage des Menschen, sich mit wahrhaftem Sein und Leben zu erfüllen, verwirklicht. In der Gebundenheit an das Gute realisirt sich der höhere appetitus, der wahrhafte Selbsterhaltungstrieb, während er durch Befriedigung „in der Zerstreuung" den

[1] Er meinte damit das berechtigte Streben nach Selbstbehauptung, nach Sein, welches er allem Organischen, ja sogar dem Unorganischen beilegte, s. de civ. dei XI, 28.

[2] Das ist der wichtigste Fortschritt der Erkenntniss.

[3] S. Siebeck, a. a. O. S. 181f.; Hamma i. d. Tüb. Theol. Quartalschr. Bd. 55 S. 427ff. 458; Kahl, Primat des Willens S. 1f. Unzweifelhaft wurzelt Aug.'s Psychologie des Willens im Indeterminismus; aber in der concreten Betrachtung wird er Determinist.

Menschen „stückweise zum Zerfallen bringt". Aus der von Augustin behaupteten Unfähigkeit des individuellen spontanen Willens zum Guten folgt aber nicht, dass der böse Wille, weil unfrei, auch ohne Verantwortung ist; denn da dem Willen die Fähigkeit zugesprochen wird, auf den amor boni einzugehen, so ist er der Unterlassung (des Defectes) wegen schuldig.

Von hier aus baute nun Augustin, die Ergebnisse der neuplatonischen kosmologischen Speculation mit dieser Analyse verknüpfend, die Metaphysik oder richtiger die Gotteslehre auf. Aber da er in derselben Epoche, in welcher er diesen Betrachtungen nachging, sich der mönchisch-katholischen Askese zuwandte und zugleich sich in die Psalmen (und die Paulusbriefe) vertiefte, so wirkte die schlichte Grösse des lebendigen Gottesbegriffs mit gewaltiger Kraft in die Speculationen hinein und zwang die verschiedenen und zum Theil künstlich gewonnenen Elemente der Gotteslehre [1] immer wieder in das einfachste Bekenntniss | zusammen: „Der Herr Himmels und der Erde ist die Liebe; er ist mein Heil; vor wem sollte mir grauen?"

Durch die neuplatonische Speculation des Aufsteigens gelangte Augustin zu dem höchsten, unveränderlichen, beharrlichen Sein [2], der incorporea veritas, spiritalis substantia, incommutabilis et vera veritatis aeternitas, der lux incommutabilis [3]. Von hier aus erhielt für Augustin Alles, was nicht Gott ist, einschliesslich der eigenen Seele, eine doppelte Beleuchtung. Einerseits erschien es als das absolut Vergängliche, darum als das Nichtseiende; denn dort ist kein wahres

[1] Sie haben übrigens sämmtlich einen praktischen Zweck, d. h. sie entsprechen einer bestimmten Form der frommen Betrachtung des Göttlichen und einem bestimmten Verhalten ihm gegenüber (einer bestimmten Selbstbeurtheilung). Die Einzelheiten der Gotteslehre s. bei Dorner, Augustin S. 5—112.

[2] Confess. VII, 16 konnte er nun die triumphirende Frage aufwerfen: „Numquid nihil est veritas, quoniam neque per finita, neque per infinita locorum spatia diffusa est?"

[3] Nicht das gewöhnliche Licht; „non hoc illa erat; sed aliud, aliud valde ab istis omnibus. Nec ita erat supra mentem meam sicut oleum super aquam, nec sicut coelum super terram, sed superior, quia ipse fecit me, et ego inferior, quia factus sum ab ea. Qui novit veritatem novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem. Caritas novit eam. O aeterna veritas, et vera caritas, et cara aeternitas! tu es deus meus; tibi suspiro die ac nocte" (Confess. VII, 16). Dazu die grandios wiedergegebene Betrachtung IX, 23—25, De trin. IV, 1. Unter Sein versteht Augustin nicht ein inhaltsloses Existiren, sondern lebensvolles Sein, und niemals ist es ihm zweifelhaft geworden, dass Sein besser ist als Nichtsein. De civit. dei XI, 26: „Et sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligimus." Die Trias „esse, scire, amare" ist ihm die höchste; an die Möglichkeit, in buddhistisch-schopenhauerischer Weise das Nichtsein zu verklären, hat er nie gedacht.

Sein, wo auch das Nichtsein ist; also ist Gott allein (Gott die einzige Substanz). Andererseits erschien es, sofern es ein relatives Sein hat, gut, ja sehr gut, als eine Auswirkung des göttlichen Seins (das Viele als die ausstrahlende und wieder zurückkehrende Ausgestaltung des Einen). Hier wird Augustin nicht müde, das pulchrum et aptum der Schöpfung zu empfinden, das Universum als ein geordnetes Kunstwerk zu betrachten, in welchem die Abstufungen ebenso bewunderungswürdig sind, wie die Contraste. Das Individuelle und das Ueble ist hier aufgehoben in den Begriff der Schönheit; ja Gott selbst ist die ewige, die alte und die neue, die einzige Schönheit. Selbst das Höllenfeuer, die Verdammung der Sünder, ist als Act in der ordinatio malorum ein nicht zu missender Theil des Kunstwerkes[1]. Aber frei-|lich das ganze Kunstwerk ist im Grunde — nichts; ein Gleichniss, aber ach! ein Gleichniss nur der unendlichen Fülle des Einen, der da allein ist. Wie ernst es Augustin mit diesem akosmistischen Pantheismus, der doch in den kosmischen Monismus umzuschlagen droht, genommen hat, wie er ihn niemals ganz aufgegeben hat, zeigt eben der Ausdruck „pulchritudo" für Gott[2], zeigt seine Prädestinationslehre, die hier eine ihrer Wurzeln hat, zeigt endlich der auch noch in den spätesten Schriften hier und dort durchbrechende ästhetische Optimismus der Weltbetrachtung[3] und die Unsicherheit über den Begriff der Schöpfung[4]. Allein schon die Thatsache, dass Augustin in der

[1] Auf die Kosmologie Augustin's kann hier nicht näher eingegangen werden (s. die Arbeiten von Gangauf und Scipio). Seine Betrachtungen über das Leben und die Stufenfolge des Organischen und Unorganischen („ordo, species, modus") sind für die spätere Philosophie und Theologie von hoher Bedeutung geworden und haben namentlich in der mittelalterlichen Mystik fortgewirkt. Ebenso hat dort die Betrachtung fortgewirkt, welche Böse und Gut als nothwendige Elemente des Kunstwerks der Welt betrachtet. Doch überwog stets — wie bei Augustin — die Vorstellung von der privativen Bedeutung des Bösen.

[2] Dieser Ausdruck ist in allen Schriften häufig. Auch Aussagen wie „vita vitae meae" u. ä. haben zunächst einen akosmistischen Sinn, sind aber freilich von Augustin auch mit einem tieferen Sinn erfüllt gedacht.

[3] Die optimistische Freude am Leben im Sinne des wahren Lebens hat Augustin nie eingebüsst, wie das Werk de civit. dei beweist; aber in dem Contrast der Stimmungen in Bezug auf die Weltbetrachtung — ästhetische Freude am Kosmos und Schmerz über die durch Sünde verkehrte Welt — gewann die letztere die Oberhand. Das Dasein an sich ist Augustin nie zur Qual geworden, sondern jenes Dasein, das sich selbst zum Nichtsein verdammt, indem es sich zum Zerfall bringt.

[4] Wo sich Augustin die Frage der Schöpfung so stellt: „Wie verhält sich die Einheit des Seins zur Vielheit der Erscheinung", da ist der Schöpfungsbegriff stets im Grunde eliminirt. Diese Art der Fragestellung hat er aber nie ganz aufgegeben; denn im Grunde haben die Dinge ihre Selbständigkeit nur an ihrer

Regel von einer ganz anderen Stimmung beherrscht wird, bürgt dafür, dass das hier gewonnene Element nur eine Grundirung gewesen ist, auf welche er neue Farben aufgetragen hat. Er wäre nicht der Reformator der christlichen Frömmigkeit gewesen, wenn er nur jenen neuplatonischen Gottesbegriff, der doch schliesslich auf frommem Naturgefühl beruht, sei es auch in den hinreissendsten Tönen[1], gefeiert hätte. Die neuen Elemente ergaben sich ihm zunächst aus der oben kurz angedeuteten psychologischen Analyse. Er fand in dem Menschen den Trieb nach Glück, nach Gütern, nach dem Sein als die Grundform des Daseins, und er konnte diesen Trieb vortrefflich mit seiner neuplatonischen Doctrin ausgleichen. Er fand weiter sogar den Trieb nach einem immer höheren Glück und nach immer höheren Gütern, eine unverwüstliche edle Concupiscenz, und auch dieser Befund stimmte mit jener | Doctrin. Die Unruhe, der Hunger und Durst nach Gott, der Abscheu und Ekel vor den genossenen niederen Gütern ist nicht zu ersticken; denn die Seele, sofern sie ist, ist ja ex deo et ad deum. Aber nun fand er etwas Furchtbares: dass der Wille das factisch nicht will, was er will oder doch zu wollen scheint. Nein, es ist kein Schein, es ist die fürchterlichste Paradoxie: wir wollen zu Gott und wir können nicht, das heisst, wir wollen nicht[2]. Mit dem ganzen | Gewicht der Verant-

Erscheinung, während sie, sofern sie sind, der Erkenntnissgrund für die Existenz Gottes sind. Allein daneben hat Augustin doch die creatio ex nihilo („omnes naturae ex deo, non de deo", de nat. bon. c. Manich. 1) kräftig geltend gemacht; s. die Anmerkung auf Seite 112.

[1] Die hat er gefunden und hunderte Mystiker nach ihm begeistert. Dass diese contemplative Betrachtung des Seins, des Nichtseins und der Harmonie des sich zur Erscheinung entfaltenden Seins auch eine Sphäre der Frömmigkeit ist, sollte man nicht leugnen.

[2] Die tiefste Schilderung dieses Zustandes Confess. VIII, 17—26; Augustin nennt ihn ein „monstrum" (monströse Erscheinung). Er löst das aufgedeckte Problem, soweit es zu lösen ist, nicht durch den Appell an den unfreien Willen, also nicht durch das „non possumus", sondern als Indeterminist durch die Reflexion „non ex toto volumus, non ergo ex toto [nobis] imperamus" (21). „Ich fürchtete, dass Du mich bald erhören möchtest und mich bald heilen von der Krankheit der Lust, deren Befriedigung ich mehr wünschte als ihre Austilgung . . . Und ich war in dem Wahn gewesen, desshalb verschöbe ich es von Tag zu Tag, Dir allein nachzufolgen, weil noch kein sicheres Ziel meines Strebens aufgegangen sei. Und nun war der Tag da, und die Stimme meines Gewissens mahnte mich: »Sagtest Du nicht, nur weil die Wahrheit Dir noch ungewiss sei, wolltest Du die eitle Bürde nicht von Dir werfen? Siehe jetzt ist Dir die Wahrheit doch gewiss, aber (Du willst doch nicht).« . . . Der Weg mit Gott sich zu verbünden und auch die Erreichung des Ziels fällt zusammen mit dem Willen, dies Ziel zu erreichen, freilich nur mit dem festen und reinen

wortung empfand Augustin diesen Zustand; sie wurde ihm niemals durch die Betrachtung gemildert, dass der Wille, sofern er nicht zu Gott wolle, zum Nichts wolle, also eigentlich sich selber durch Eigenwillen „bis zu dem Punkte aufhebe, wo er nicht mehr ist"; sie wurde ihm auch nicht durch die correlate Erwägung gemildert, dass der individuelle Wille, von seinen Trieben beherrscht, der unfreie sei. Vielmehr leuchtete ihm aus dem furchtbaren Gefühl der Verantwortung Gott als das Gute und das den Willen als Motiv bestimmende eigen-

Willen . . . Und so Manches pflegte ich während jenes inneren Gährens und Zögerns in meinem leiblichen Dasein auszuführen, was nur auf Grund bestimmter Willensentschlüsse geschieht und unmöglich wird, sobald die entsprechenden Gliedmassen entweder fehlen oder gefesselt oder ermattet oder erschlafft oder irgendwie behindert sind. Wenn ich z. B. ein Haar mir ausriss, mich vor die Stirne schlug oder mit gefalteten Händen das Knie umfasste, so that ich das, weil ich es wollte. Es wäre aber auch möglich gewesen, dass ich es gewollt und doch nicht gethan hätte, wenn nämlich die Beweglichkeit der Glieder mich im Stiche gelassen hätte. So Manches führte ich also aus auf einem Gebiete, wo Wollen und Können durchaus nicht identisch war. Dagegen führte ich nicht aus, was mir ein ungleich grösseres Wohlgefallen bereitete und mir auch möglich war, sobald ich nur wirklich ernsthaft wollte; weil ich, sobald ich es gewollt hätte, es auch wirklich schon im Willen mir angeeignet hätte. Denn auf diesem Gebiet ist Fähigkeit und Wille identisch, und der wirkliche Willensentschluss ist auch schon die Ausführung. Und doch kam es bei mir nicht bis zur Ausführung; und mit grösserer Leichtigkeit gehorchte mein Leib der leisesten Willensmeinung meiner Seele, die Glieder auf jeglichen Wink zu bewegen, als die Seele sich selber Gehorsam leistete, wo es doch nur galt, ihr vorhandenes grosses Wollen lediglich im Willen selbst zu verwirklichen! Wie ist eine so ungeheuerliche Erscheinung möglich und was ist ihr Grund? Die Seele giebt dem Leib einen Befehl, und er gehorcht sogleich; die Seele giebt sich selbst einen Befehl und stösst auf Widerstand! Die Seele giebt den Befehl zur Bewegung der Hand, und die Ausführung geschieht mit solcher Leichtigkeit, dass man kaum Befehl und Ausführung unterscheiden kann, und doch ist die Seele Seele, die Hand aber ein Glied des Leibes. Die Seele giebt den Befehl zu einem Willensact der Seele selbst; es ist ihr eigener Befehl, und sie führt ihn doch nicht aus. Wie ist eine so ungeheuerliche Erscheinung möglich und was ist ihr Grund? Die Seele giebt, sage ich, den Befehl zu einem Willensact, sie, deren ganzes Befehlen lediglich in Wollen besteht, und doch wird ihr Befehl nicht ausgeführt. Sed non ex toto vult; non ergo ex toto imperat. Nam in tantum imperat, in quantum vult, et in tantum non fit quod imperat, in quantum non vult. Quoniam voluntas imperat ut sit voluntas, nec alia sed ipsa. Non itaque plena imperat, ideo non est quod imperat. Nam si plena esset, nec imperaret ut esset, quia iam esset. Non igitur monstrum partim velle, partim nolle, sed aegritudo animi est, quia non totus assurgit, veritate sublevatus, consuetudine praegravatus. Et ideo sunt duae voluntates, quia una earum tota non est, et hoc adest alteri quod deest alteri."

süchtige Triebleben als das Böse hervor. Hier erst bekam das „summum bonum" seinen tieferen Sinn — es war nicht mehr bloss der beharrende Ruhepunkt für den unruhigen Denker oder der berauschende Lebensgenuss für den lebenssüchtigen Sterblichen: es wurde zum Ausdruck des Sein-Sollenden[1], zum Ausdruck dessen, was das beherrschende Grundmotiv des Willens werden soll, was dem Willen seine Freiheit und damit erst seine Kraft über der Sphäre des Naturhaften verleihen, was die unverwüstliche Neigung des Menschen zum Guten von der misera necessitas peccandi befreien, also diese eingeborene Neigung erst verwirklichen soll — zum Ausdruck des Guten. Und so fielen ihm vom Begriff des Guten selbst alle Eintragungen des Intellects und alle eudämonistischen Hüllen und Binden ab. In dieser ihn überwältigenden Betrachtung war es nichts Anderes als der gute Wille, der in das Leben aufgenommene sittliche Imperativ, sich von eigensüchtiger Lust zu lösen. Aber gleichzeitig machte er die Erfahrung, die selbst er nicht zu analysiren vermochte und die kein Denkender zu analysiren sich unterfangen wird, dass dieses Gute ihn als Liebe ergriffen und aus dem Jammer des monströsen Widerspruchs des Daseins heraus-|gerissen habe[2]. Damit erhielt der Gottesbegriff einen ganz neuen Inhalt: das Gute, welches das vermag, ist das Allmächtige. In dem einen Act der Befreiung ist die Identität des allmächtigen Seins und des Guten gegeben: das summum ὄν ist das als allmächtige Liebe auf den Willen wirkende heilige Gute. So hat es Augustin empfunden, und so hat er es beschrieben. Ein Strom von Gottesgedanken entfesselte sich nun in ihm, zum Theil die alten Worte, aber mit nun erst empfundenem Inhalt, wunderbar verbunden mit dem Ausdruck der philosophischen

[1] „Was soll sein? wie lässt sich das Innere nicht durch Betrachtung, sondern durch die That herausstellen?" (Scipio, Metaphysik des Aug. S. 7). — Diese Frage hat erst Augustin scharf gestellt. „Die Antike fasste das gesammte Leben man möchte sagen in naiver Weise vom Standpunkt der Wissenschaft auf: das Geistige erscheint noch natürlich und die Tugend als Naturkraft."

[2] Das freilich konnte von Augustin noch deutlich gemacht werden, warum die Form, in der das Gute sich rettend der Seele bemächtigt, die Einflössung der Liebe sein müsse. Solange die Seele mitsammt ihrem Willen einem Sollen gegenübersteht und sich dieses Sollen befiehlt, hat sie sich das Gute noch nicht völlig angeeignet; „nam si plena esset, nec imperaret ut esset, quia iam esset" (Confess. VIII, 21). Also dass sie sich das Sollen gelten lässt, schafft noch kein kräftiges Wollen ex toto. Sie muss mithin das Sollen so lieben, dass sie sich nicht mehr zu befehlen braucht; ja es muss ihre einzige Liebe sein; dann erst ist sie plena in voluntate bona. Der „abyssus corruptionis nostrae" wird erst wirklich ausgeschöpft, wenn wir durch die Liebe totum illud, quod volebamus, nolumus et totum illud, quod deus vult, volumus (Confess. IX, 1).

Gotteserkenntniss, aber sie beherrschend und umbildend: das summum esse ist der höchste Gute; er ist Person; der ontologische Defect des creatürlichen Seins wird zu dem moralischen Defect der Gottlosigkeit des Willens; das Böse ist hier wie dort das Negative[1]; aber dort ist es die privatio substantiae, hier ist es die „privatio boni" im Sinne des aus der Freiheit stammenden Defectes. Das Gute bleibt zwar das göttliche Sein als Fülle des Lebens; aber für den Menschen ist es beschlossen in der aus dem göttlichen Sein und der göttlichen Liebe fliessenden „gemeinen Moral", d. h. er vermag es sich nicht anders anzueignen als in dem Willen, der| mit Lust sein altes Wesen fahren lässt und das liebt, was über allem Sinnlichen und Eigensüchtigen ruht. Nichts ist gut als ein guter Wille: diesen Satz hat Augustin aufs engste verknüpft mit dem anderen: nichts ist gut als Gott, und der Mittelbegriff wurde ihm die Liebe. Denn das ist nun das Letzte und Höchste in seiner Erkenntniss, dass sich ihm der Gedanke „omnis substantia a deo" mit dem anderen zusammenschliesst „omne bonum a deo". Die Vorstellung der Alleinwirksamkeit Gottes gleitet in die andere über, dass Gott, eben als Gott und als Quelle alles Seins, auch der einzige Urheber und die einzige Quelle des Guten ist in der Form der sich mittheilenden Liebe[2].

[1] Confess. VII, 18: „Malum si substantia esset, bonum esset. Aut enim esset incorruptibilis substantia, magnum utique bonum; aut substantia corruptibilis esset, quae nisi bona esset, corrumpi non posset." Da aber das Böse somit stets an einer guten Substanz ist (genauer: aus dem bösen Willen der guten Substanz entspringt), so ist es das schlechthin Unerklärliche; s. z. B. de civit. dei XII, 7: „Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis; non enim est efficiens sed deficiens (d. h. das Streben zum Nichts, zur Aufhebung des Lebens ist der Inhalt des bösen Willens), quia nec illa effectio sed defectio. Deficere namque ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam. Causas porro defectionum istarum, cum efficientes non sint, ut dixi, sed deficientes, velle invenire tale est, ac si quisquam velit videre tenebras vel audire silentium, quod tamen utrumque nobis notum est, neque illud nisi per oculos, neque hoc nisi per aures, non sane in specie, sed in speciei privatione. Nemo ergo ex me scire quaerat, quod me nescire scio, nisi forte ut nescire discat, quod sciri non posse sciendum est. Ea quippe quae non in specie, sed in eius privatione sciuntur, si dici aut intellegi potest, quodammodo nesciendo sciuntur, ut sciendo nesciantur."

[2] Von der Liebe sagt Augustin (de civ. XI, 28), dass man nicht nur ihre Objecte liebe, sondern dass man die Liebe liebe. „Amor amatur, et hinc probamus, quod in hominibus, qui rectius amantur, ipse magis amatur." Diese Beobachtung leitete ihn dazu über, überall in der Liebe Gott zu sehen. Wie in allem Sein Gott ist, so ist er auch in der Liebe; ja dass er im Sein und in der Liebe ist, ist im tiefsten Grunde identisch. Darum ist die Liebe Anfang, Mitte und Ende. Sie ist das letzte Object des theologischen Denkens und die Grund-

Es ist für Gott ebenso wesentlich, dass er sich in Liebe mittheilende gratia ist, wie dass er causa causatrix non causata ist. Anthropologisch ausgedrückt: das Gute macht den Menschen nicht selbständig Gott gegenüber — dies war die alte Vorstellung —, sondern in dem Guten kommt die immer bestehende natürliche Abhängigkeit alles Geschaffenen von Gott als gewollte, die Existenz des creatürlichen Geistes sicherstellende Abhängigkeit zum Ausdruck. Dieser ist nur, sofern er sich selbst aufgiebt, lebt nur, sofern er stirbt, ist nur frei, sofern er sich ganz und gar von Gott bestimmen lässt, ist nur gut, sofern er Gott will. Das sind die grossen Paradoxien, die er der „monströsen" Paradoxie, von der wir oben gesprochen, entgegensetzt. Aber nicht verkennen lässt sich dabei, dass die metaphysische Grundirung in der ethischen Betrachtung überall noch durchschimmert; sie zeigt sich erstens in dem asketischen Zuge, der dem Begriff des Guten trotz der einfachen Fassung (Freude an Gott) anhaftet, zweitens in der Unsicherheit über den Begriff der Liebe, in den sich ein intellectuelles Element doch einmischt, drittens in der Fassung der gratia, die nicht selten als die gleichsam naturhafte Seinsweise Gottes erscheint.

Noch deutlicher tritt das Ineinander der metaphysischen und ethischen Betrachtung, dieses wunderbare Oscilliren, Zittern und | Schwanken der Empfindung und Contemplation zwischen dem Intellectuellen und dem, was auf dem Grunde der Seele lebt und erlebt wird, in der Anweisung für den Verkehr mit Gott hervor[1]. Einerseits gilt es Gott zu geniessen; ja er ist die einzige „res", die genossen werden darf, die übrigen dürfen nur gebraucht werden. Geniessen aber heisst

form des geistlichen wahrhaftigen Lebens: „Caritas inchoata inchoata iustitia est; caritas provecta provecta iustitia est; caritas magna magna iustitia est; caritas perfecta perfecta iustitia est" (de nat. et grat. 84). Aber sofern im Leben überhaupt voluntas = caritas ist (de trin. XV, 38: „quid est aliud caritas quam voluntas?"), erscheint hier wiederum der tiefe Zusammenhang zwischen Ethik und Psychologie.

[1] Dass Augustin überhaupt im Stande gewesen ist, die neuplatonisch-ontologische Speculation mit den Ergebnissen der inneren Betrachtung des praktischen Seelenlebens zu verknüpfen, liegt neben Anderem vornehmlich darin, dass er sich bei jener so völlig frei davon erhalten hat, ritualistische Elemente aufzunehmen und der Speculation Stoff aus dem Kultus und der Religion zweiter Ordnung zuzuführen. Mag ihn auch anfänglich die Stufe der inneren Entwickelung (ausserhalb der Kirche), auf der er sich befand, von selbst davor bewahrt haben, jene giftigen Stoffe aufzunehmen, so ist es doch ein leuchtendes, bisher nie gewürdigtes Moment seiner Grösse gewesen, dass er sich stets von der Kultusmystik frei erhalten hat. Damit hat er nicht nur seinen Schülern in der Mystik, sondern der ganzen abendländischen Kirche einen unschätzbaren Dienst geleistet.

„alicui rei amore inhaerere propter se ipsam“ [1]. Gott soll stetig genossen werden — den Neuplatonikern wird zum Vorwurf gemacht, dass sie es dazu nicht bringen [2]. Dieses Geniessen hängt mit dem Gedanken der „Schönheit“ Gottes und wiederum mit der Empfindung der Alleinheit und Unaussagbarkeit Gottes aufs engste zusammen [3].

[1] De doctr. christ. I, 3 sq.

[2] S. Confess. VII, 24: „et quaerebam viam comparandi roboris quod esset idoneum ad fruendum te etc.“ 26: „certus quidem in istis eram, nimis tamen infirmus ad fruendum te.“

[3] Augustin hat den alten platonischen Satz von der Unmöglichkeit zu bestimmen, was Gott sei, häufig wiederholt, und zwar nicht immer mit dem Gefühl der Unbefriedigung darüber, sondern als Ausdruck der romantischen Befriedigung („ineffabilis simplex natura“; „facilius dicimus quid non sit, quam quod sit“). Zur relativen Klärung der negativen Bestimmungen und der Eigenschaften und Accidenzen hat er übrigens viel beigetragen und die scholastische Terminologie geschaffen; s. bes. de trinit. XV. Er ist der Vater der abendländischen theologischen Dialektik; aber auch der Entdecker der Dialektik des frommen Bewusstseins. Das Interesse, die einzelnen Eigenschaften Gottes sämmtlich als identisch zu fassen, d. h. das Interesse an der Einfachheit Gottes (Gott ist Essenz, nicht Substanz; denn diese ist nicht ohne Accidens zu denken; s. de trin. VII, 10), welches so weit geht, dass auch habere und esse in Gott zusammenfallen soll (de civ. XI, 10: „ideo simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est“), stammt aus dem antimanichäischen Kampf. Um jede corruptibilitas von Gott abzuwehren, wird jede Art von Zusammensetzung geleugnet. Aber nun musste Augustin doch eine Unterscheidung in Gott machen, um den göttlichen Weltplan von Gott unterscheiden zu können und nicht völlig in den Pantheismus zu gerathen (dieser ist an vielen Stellen in der Schrift de trinit. ausgeprägt, s. z. B. IV, 3: „Quia unum verbum dei est, per quod facta sunt omnia, quod est incommutabilis veritas, ibi principaliter atque incommutabiliter sunt omnia simul, et omnia vita sunt et omnia unum sunt“). Allein, da er immer wieder darauf zurückkommt, Sein und Weisesein und Gutsein seien in Gott identisch, so erreicht er nicht, was er erreichen will. Diese Schwierigkeit potenzirt sich noch für ihn, wo er die Speculation über das Wesen Gottes mit der Speculation über die Trinität verbindet (Dorner S. 22 ff.). Bei der Lehre vom Weltplan Gottes tritt die Schwierigkeit am deutlichsten hervor. Immer wieder droht die Welt in dem Sohne als Einheit zu versinken und ihre Unterschiedenheit zu verlieren (unrichtig ist es aber — wenigstens für die Zeit nach c. 400 —, umgekehrt zu sagen, die intelligible Welt sei für Augustin mit dem Sohn identisch, oder sei der Sohn). In der Lehre von der Schöpfung setzt sich das Schwanken fort. Aber Dorner (S. 40 f.) ist im Unrecht, wenn er sagt: „Davon hat Augustin noch keine Vorstellung, dass der Begriff der Causalität, klar gedacht, genüge, um den Unterschied zwischen Gott und der Welt zu begründen.“ Davon hat Augustin allerdings keine Vorstellung, aber die Naivetät liegt diesmal nicht bei ihm, sondern bei Dorner. Der Begriff der Causalität, „klar gedacht“, kann niemals eine Unterscheidung begründen, sondern nur eine Umformung. Soll er doch die erstere zum Ausdruck bringen, so muss in die Ursache mehr hineingelegt werden als in die Wirkung, d. h. sie muss mit Eigenschaften und Kräften ausgestattet werden, die in das

Andererseits aber schiebt Augustin den Gedanken, dass Gott substantia (res) ist, für den Lebensverkehr doch zurück. Er ist Person, und in dem | „amore inhaerere" fällt der Nachdruck dann auf den amor, der auf der fides ruht und die spes einschliesst. „Fide, spe, caritate colendum deum"[1]. So mächtig ist Augustin von der freilich niemals klar formulirten Empfindung erfüllt, Gott sei Person, der man vertrauen und | die man lieben müsse, dass diese Gewissheit sogar eine verborgene Richtlinie in seinen trinitarischen Speculationen gewesen ist[2]. Fides, spes und caritas haben dann aber mit dem

causatum nicht übergehen. Damit aber ist bereits ausgedrückt, dass das Schema von Ursache und Wirkung ungeeignet ist, die Unterscheidung zu begründen. Augustin hat freilich davon keine klare Vorstellung gehabt; aber dass es mit der blossen Causalität nichts ist, hat er gefühlt. Sein Ausweg ist nun der gewesen, dass er das „nihil" zu Hülfe gerufen, die Negation: Gott wirkt im Nichts. Dieses „Nichts" ist die Ursache davon, dass die Welt nicht eine reine Transformation oder Entfaltung Gottes ist, sondern als inferiores, resp. schillerndes Product erscheint, welches, weil es divina operatio ist, ist (aber ohne Selbständigkeit gegenüber Gott), und welches, sofern es selbständig ist, nicht ist, sondern nur erscheint, da es seine Selbständigkeit an dem nihil hat. Der Satz „mundus de nihilo a deo factus" — der Grundsatz augustinischer Kosmologie — ist im letzten Grunde dualistisch zu verstehen; aber der Dualismus ist dadurch verdeckt, dass das zweite Princip die Negation ist und sich daher stets nur in dem Privativen (der Veränderlichkeit, der Vergänglichkeit) offenbart. Allein zuletzt kann doch auch der rein negative Charakter des zweiten Princips nicht rein festgehalten werden (mit der Materie hat es Augustin allerdings niemals identificirt); es soll die absolute Ohnmacht sein, allein in der Verbindung mit der göttlichen Wirksamkeit wird es doch zum widerstrebenden Factor, und wie widerstrebt es in der Sünde! Die für Augustin fatalste Frage wäre also diese: „Wer hat das Nichts geschaffen?" In der That scheitert an dieser Frage die ganze Construction. So absurd sie klingt, so berechtigt ist sie. Augustin kann die neben der operatio divina vorhandene determinirende Negation nicht erklären; denn es ist keine Erklärung, zu sagen, sie sei ja gar nicht vorhanden, da sie lediglich negative Wirkungen habe. Doch ist überall die bald akosmistisch, bald dualistisch erscheinende Theorie bei Augustin, sei es durch den Ausdruck weisen Nichtwissens, sei es durch den Glauben an Gott als den Vater, corrigirt. — Die hier geübte Kritik hat Loofs (R.-Encykl.[3] 2. Bd. S. 271) beanstandet. Es ist einzuräumen, dass sie tiefer auf den Grund der Anschauungen eingeht, als der Wortlaut der augustinischen Sätze das verlangt. Aber ich glaube nicht, dass der Satz von Loofs ausreicht: „Gott hat die Creaturen aus dem Nichts so geschaffen, dass die einen weniger schön, weniger gut sind, also weniger esse haben, als die anderen." Sollte Augustin sich wirklich bei diesen Thatsachen beruhigt haben, ohne zu fragen, woher das „Weniger" kommt?

[1] Enchirid. 3.

[2] S. Bd. II dieses Lehrbuchs S. 292 ff. Ich gehe hier nicht mehr auf die Trinitätslehre ein, erinnere aber daran, dass der Ausdruck „tres personae" dem Augustin sehr fatal gewesen ist, und dass alle seine neuen Bemühungen um die Trinität

„frei“ im eigentlichen Sinn des Worts nichts mehr zu thun. Sie sind Geschenke Gottes und constituiren ein geistiges Verhältniss zu Gott, aus welchem das bonum velle und die iustitia entspringt. Aber freilich — sobald Augustin aus dem diesseitigen Leben in das ewige Leben blickt, erscheint der Habitus des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung doch wie ein Vorläufiges: „Cum autem initio fidei quae per dilectionem operatur imbuta mens fuerit, tendit bene vivendo etiam ad speciem pervenire, ubi est sanctis et perfectis cordibus nota ineffabilis pulchritudo, cuius plena visio est summa felicitas. Hoc est nimirum quod requiris, „quid primum, quid ultimum teneatur“, inchoari fide, perfici specie“ (Enchir. 5; s. de doctr. II, 34 sq.). So gewiss hier die neuplatonische Stimmung durchschlägt, so gewiss ist hier doch mehr als ein blosser „Rest der mystischen Naturreligion“; denn jenes Gefühl, das „hinauf und vorwärts dringt“ aus dem Glauben an das, was man nicht schaut, zu dem Schauen dessen, was man glaubt, ist nicht nur der eingeborene Keim der Religion, sondern auch ihre bleibende Spannung[1]. Das aus der | inneren

von der kosmisch-hyperkosmischen Pluralität zu solchen Vorstellungen führen, nach welchen die Dreiheit als Ausdruck innerer geistiger Selbstbewegung in dem einen Gott aufzufassen ist.

[1] Hier sei die neuerlich mehrfach behandelte Frage nach dem Primat des Willens bei Augustin kurz berührt. Kahl hat denselben behauptet. Allein Siebeck hat ihn (a. a. O. S. 183 f.) mit Grund abgelehnt (s. auch meine Anzeige des Kahl'schen Buches in der ThLZ. 1886 Nr. 25), und Kahl selbst muss einräumen: „dass auf der letzten Stufe des Erkennens der neuplatonische Intellectualismus, der das Wollen vor dem Denken verflüchtigt, die Consequenzen des Standpunkts Augustin's mehrfach durchbrochen hat.“ Aber die letzte Stufe entscheidet eben. Andererseits hat Kahl ganz Recht, wenn er die Bedeutung des Willens bei Augustin so hoch werthet. Der Kern unseres Wesens liegt nach Augustin unstreitig im Willen; daher — damit die veritas, das scire deum et animam, die Oberherrschaft erlangen und gleichsam die einzige Function des Menschen werden könne — muss der Wille für dieselbe gewonnen werden. Das geschieht durch die Gnade Gottes, welche die Seele zum Wollen und Lieben der geistigen Wahrheit, d. h. Gottes führt. Nun erst ist die Möglichkeit geschaffen, dass der Principat des Intellects eintritt. Also ist die Befreiung des Willens schliesslich die Ablösung des Primats des Willens durch den Primat des Intellects (vgl. z. B. die Stelle Confess. IX, 24: „regio ubertatis indeficientis, ubi pascis Israel in aeternum veritatis pabulo, et ubi vita sapientia est“; aber für das Diesseits gilt: „sapientia hominis pietas“); sofern jedoch der Primat des Intellects sich gar nicht behaupten könnte ohne den amor essendi et sciendi, bleibt der Wille der Coefficient des Intellects auch in der höchsten Sphäre. Das ist in Kürze Augustin's Ansicht vom Verhältniss des Willens und des Intellects. Sie erklärt es, dass schliesslich im Mittelalter die Rückkehr zu Augustin die volle Ueberordnung des Willens über den Intellect herbeigeführt hat; denn Augustin hat es selbst so dargestellt, dass kein innerer Zustand und keine

Anschauung und dem Gefühl der Verantwortlichkeit entworfene Weltbild, welches mit dem der kosmologisch-metaphysischen Speculation verknüpft ist, führt aber schliesslich zu einer ganz anderen Stimmung als dieses. Der ästhetisch begründete Optimismus verfliegt vor dem „Monstrum“ der Menschheit, die krank am Willen[1], das, was sie im Grunde will, nicht will, nicht thut und in den Abgrund des Verderbens stürzt. Es sind nur wenige Einzelne, die sich von der Gnade retten lassen. Die Masse ist eine massa perditionis, welche der Tod weidet. Vae tibi flumen moris humani! quis resistet tibi? quamdiu non siccaberis? quosque volves Evae filius in mare magnum et formidolosum, quod vix transeunt qui lignum [ecclesiam] conscenderint?“[2] Das Elend der Erde ist unsäglich; was sich in ihr mit selbständigem Leben bewegt, ist sich selbst zur Strafe; denn der ordinator peccatorum hat es so geordnet, dass jede Sünde ihr Gericht in sich selbst trägt, dass jeder ungeordnete Geist sich selbst zur Strafe ist[3].

Aber in das Gefüge von Gedanken, das aus der Naturspeculation und der inneren Erfahrung sich dem frommen Denker ergeben hat (natura und gratia), hat von Anfang an die geschichtlich-christliche Ueberlieferung eingewirkt. Von Jugend auf christlich-katholisch erzogen, | hat er selbst bekannt, dass ihn niemals irgend etwas befriedigt habe, was nicht den Namen Christi trug[4]. Wie ein rother Faden zieht sich durch die Schilderung seiner Wanderjahre in der Irre das

Denkthätigkeit ohne den Willen ist. Dann aber musste schliesslich auch Augustin's Meinung, dass die visio dei das höchste Ziel sei, fallen. Es musste ein Ziel nachgewiesen werden, welches der sicheren Beobachtung entsprach, dass der Mensch Wille sei (s. Duns Scotus).

[1] S. de civit. dei XIV, 3 sq.; nicht der Leib (die Sinnlichkeit) ist die letzte Ursache der Sünde.

[2] Confess. I, 25.

[3] Wunderbar contrastirt bei Augustin die tiefe, pessimistische Betrachtung der Welt mit der theoretisch streng festgehaltenen Vorstellung, dass Alles unter der gleichen unveränderlichen Thätigkeit Gottes geschieht. Welch' eine Differenz zwischen dem Ansatz des Exempels und dem Ergebniss! Und um diese Differenz auszugleichen, verweist uns der Metaphysiker auf das — Nichts! So sicher wird der Weltlauf als im Ganzen und im Einzelnen von Gott causirt angesehen, ja in die Unveränderlichkeit Gottes selbst gleichsam hineingenommen, dass selbst das Wunder nur als ein Ereigniss wider die uns bekannte Natur aufgefasst wird (Genes. ad lit. VI, 13; vgl. de civ. X, 12; XXI, 1—8; Nichts geschieht contra naturam; die Welt selbst ist das grösste, ja das einzige Wunder; s. Nitzsch, Aug.'s Lehre v. Wunder 1865; Dorner S. 71 f.), und dennoch gestaltet sich Alles zu einer grossen Tragödie! In dem Nichts steckt doch noch ein Stück Manichäismus bei Augustin; aber in seiner lebendigen Weltbetrachtung ist es nicht das „Nichts“, welches eine Rolle spielt, sondern die Sünde der bösen Lust, des Eigenwillens.

[4] Confess. III, 8; V, 25; etc.

Band, welches ihn mit Christus verbindet. Mit unübertrefflicher Feinheit hat er ohne viele Worte, ja in keuscher Zurückhaltung, in den Confessionen an das nie in ihm erloschene Verhältniss zu Christus erinnert, bis er es in VII, 24f. kräftig markiren darf. Man kann nicht zweifeln, dass auch seine scheinbar gegen die christlich-kirchliche Ueberlieferung indiffirenten Ausführungen über den persönlichen lebendigen Gott, über die Unterscheidung von Gott und Welt, über Gott als den Schöpfer, über die Gnade als das allmächtige Princip doch schon von jener Ueberlieferung bestimmt sind, und man muss daran erinnern, dass seine intensive Beschäftigung mit Paulus und den Psalmen sofort begonnen hat, nachdem er mit dem Manichäismus gebrochen hatte und durch den Neuplatonismus über Gott als spiritalis substantia sicher geworden war. Auch die scheinbar rein philosophischen Ausführungen in den ältesten Schriften sind schon von der christlichen Gewissheit beherrscht, dass Gott, die Welt und das Ich zu unterscheiden sind, und dass innerhalb der mystischen Speculation für diese Unterscheidung Raum zu schaffen ist. Ferner sind alle Ansätze, das eiserne Schema der Unveränderlichkeit Gottes (in seiner Weltwirksamkeit) zu durchbrechen, aus dem Eindruck, den die christliche Geschichte auf Augustin gemacht, zu erklären.

Indessen kann es hier nicht unsere Aufgabe sein, zu zeigen, wie allmählich Christus und die Kirche eine feste, fundamentale Stellung in seiner Denkweise erhalten haben. Was er dem Laurentius im Enchiridion (5) geantwortet hat: „certum propriumque fidei catholicae fundamentum Christus est", das hätte er schon viele Jahre früher ebenso gesagt, ja schon um 387, wenn auch seine Vorstellungen von Christus damals noch unsichere waren[1]. Christus, der Weg, die Kraft und die Autorität: darin legte sich ihm die Bedeutung Christi auseinander. Es ist sehr beachtenswerth, dass er in den Confessionen VII, 24 sq. und sonst, wo er die christliche Religion in die Frage nach den ersten und letzten Dingen hineinzieht, nicht allgemeine Theorien über die Offenbarung bringt, sondern sofort Christus und die Kirche in den Mittelpunkt rückt[2]. Die beiden entscheidenden Sätze,

[1] S. die Geständnisse Confess. VII, 25.

[2] Natürlich fehlen bei ihm allgemeine Untersuchungen über das Wesen der Offenbarung überhaupt, über ihr Verhältniss zur ratio, über die Stufen der Offenbarung (Sündenstrafe, Gesetz, Prophetie) u. s. w. nicht, aber sie hängen nicht fest mit seiner Dogmatik zusammen; sie sind abhängig von den Anlässen, die sie hervorgerufen, und sie sind nicht klar durchdacht. Immerhin finden sich aber in ihnen so viele Elemente, die sie mit den griechischen Speculationen verknüpfen, und wiederum andere, welche in späterer Zeit (s. Abälard) kräftig gewirkt haben

auf die es ihm | ankommt, sind: nur die katholische Kirche versetzt in die Gemeinschaft mit Christus, und nur durch die Gemeinschaft

dass ein paar Andeutungen nöthig sind (vgl. Schmidt, Origenes u. Aug. als Apologeten i. d. Jahrbb. f. deutsche Theol. VIII; Böhringer, S. 204 ff. Reuter, S. 90 f. 350 ff. 460). Wie überall, so bewegt sich auch hier Augustin in einem Problem, dessen Factoren letztlich einen Ausgleich nicht dulden. Einerseits hat er die Hochschätzung der ratio, der selbständigen Erkenntniss, in welcher Sein und Leben eingeschlossen sind, nie aufgegeben. Ursprünglich (erste Periode nach 386) hat er, obgleich er schon die Bedeutung der auctoritas eingesehen hatte, der ratio wie Origenes das Ziel gesteckt, die auctoritas zu überwinden, die nur zeitlich vorangehen muss (de ord. II, 26. 27). „Die ratio ist ihm das Organ, in dem sich Gott dem Menschen offenbart und in dem der Mensch Gott vernimmt.“ In der Folgezeit ist dieser Gedanke nie aufgegeben worden; aber er ist limitirt, und zwar durch die Unterscheidung der subjectiven und objectiven Vernunft, durch die steigende Erkenntniss, wie stark die menschliche Vernunft durch den Willen bestimmt sei, durch die Annahme, eine Folge der Erbsünde sei die ignorantia, endlich durch die Einsicht, dass das Wissen vom Glauben stets hienieden ein unsicheres sein werde, dass aber die Seele nach dem eigentlichen Wissen, d. h. nach dem absoluten und absolut sicheren, verlangt. Nur die letztere Erkenntniss hebt die ratio als Organ der Gotteserkenntniss, als die Führerin zur vita beata, auf; die anderen Limitationen sind eben nur Limitationen. Und wie fest trotz derselben in Augustin zu allen Zeiten die Schätzung der ratio gestanden hat, das beweisen jene frappirenden Ausführungen, die sich in den frühesten und spätesten Schriften finden, über die christliche Religion als die Enthüllung der einen wahren Religion, die immer bestanden hat. Ist doch das ganze Werk de civitate dei auf diesen Gedanken aufgebaut (die Erscheinung Christi schafft nicht erst die civitas dei), der freilich noch neben dem Rationalismus zwei weitere Wurzeln hat, nämlich die Vorstellung von der schlechthinigen Unveränderlichkeit Gottes und die Absicht, das Christenthum und seinen Gott gegenüber den neuplatonischen und heidnischen Angriffen zu vertheidigen (die zwei ersten Wurzeln gehen schliesslich auf eine einzige zurück, wie leicht zu zeigen. Ganz anderer Art ist der apologetische Gedanke. Das Christenthum soll so alt als die Welt sein, damit der Vorwurf, es sei spät gekommen, dahinfalle. Hier wird der ganz disparate Gedanke eingemischt, die vorchristlichen Christen hätten an die zukünftige Erscheinung Christi geglaubt. Reuter hat in zutreffender Weise S. 90 ff. dargelegt, wie gerade auch die particularistische Prädestinationslehre an der humanistisch-universalistischen Conception betheiligt ist; er hat ausserdem in höchst dankenswerther Weise die zahlreichen Stellen zusammengetragen, in denen jene Conception ausgeführt ist): auch vor der Erscheinung Christi war die civitas dei vorhanden; zu ihr gehörten Heiden und Juden; das Christenthum ist so alt als die Welt; es ist die natürliche Religion, welche von Anfang an unter verschiedenen Formen und Namen existirt hat; durch Christus erhielt sie den Namen christliche Religion; „res ipsa quae nunc Christiana religio nuncupatur, erat apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani, quousque ipse Christus venit in carne, unde vera religio, quae iam erat, coepit appellari Christiana“ (Retract. I, 12, 3); s. bes. ep. 102 und de civit. XVIII, 47, wo der disparate Gedanke eingeflochten ist, den Heiden, die zum himmlischen Jerusalem in ältester Zeit gehört haben, sei der unus mediator

mit Christus haben wir | Theil an der gratia Gottes, d. h. die speculative Vorstellung von der Idee des Guten und seiner

offenbart gewesen. Letzteres ist aber keineswegs überall eingeflochten; vielmehr ist bis zum Ende seines Lebens in Augustin trotz und wegen seiner Lehre von der particularen prädestinatianischen Gnade die Unterströmmung geblieben, dass er, Gott und freie Erkenntniss zusammenordnend, hinter dem Kirchensystem eine freie Wissenschaft anerkannt und demgemäss auch Gott und Welt als die ruhenden Objecte der Erkenntniss gefasst hat. Hierbei verschwindet ihm aber — wie dem Origenes — sofort Christus. Der letzte Grund dafür liegt darin, dass Augustin bei allem Fortschritt in der Erkenntniss den Fortschritt zur Geschichte doch nicht gemacht hat. Der grosse Psychologe ist noch blind dafür gewesen, was geschichtliche Entwickelung ist, was die Person in der Geschichte leistet, und was die Geschichte der Menschheit geleistet hat. Er hat nur zwei Methoden der Betrachtung zur Hand — entweder mythologische Geschichtsbetrachtung oder rationalistische Neutralisirung. Derselbe Mann, der es so klar empfunden und so hinreissend bezeugt hat, dass in der Umstimmung des Willens die Befreiung liegt, wenn er eine Kraft empfängt, die ihn ans Gute bindet, ist doch als Denker nicht im Stande gewesen, die Consequenzen dieser Erfahrung klar zu ziehen. Aber die sollen ihn nicht schelten, die sich von der Illusion nicht zu befreien vermögen, als müsse dem Menschen irgendwie ein absolutes Wissen möglich sein; denn das Trachten nach solchem Wissen ist die letzte Ursache des Unvermögens, die Geschichte als Geschichte zu verstehen. Wer nur in einem absoluten Wissen selig ist, der wird entweder blind gegen die Geschichte oder sie wird ihm zum Haupt der Meduse. Doch der Rationalismus ist nur die Unterströmung, die freilich hie und da mit Macht an die Oberfläche dringt. Sicherer und stetiger hat Augustin seinen Hunger nach dem Absoluten, den er von dem Trachten nach Kraft und Stärke (Gott und das Gute) nicht zu unterscheiden vermochte, an der Offenbarung gestillt. Es sind dieselben Gefühle, die auch Faust bewegt haben: „Wir sehnen uns nach Offenbarung." Hier ist es nun sehr charakteristisch, dass Augustin in Bezug auf den Offenbarungsbegriff nichts deutlicher durchgeführt hat als den Gedanken, dass die Offenbarung unbedingte Autorität sei. Wie er ihre Nothwendigkeit, ihr Wesen u. s. w. sonst beurtheilt, kann man bei Seite lassen. Das Entscheidende ist für ihn, dass die Offenbarung sich nicht bloss durch ihren inneren Gehalt empfiehlt. Also die äussere Beglaubigung ist die Hauptsache. Augustin hat diese (namentlich im Werk de civit.) viel sorgfältiger und vielseitiger erörtert als die früheren Apologeten, um das Recht der Forderung zu begründen, dass man sich dem Inhalt der Offenbarung einfach unterwerfe. Auctoritas und fides gehören zusammen; ja sie stehen in einem nahezu ausschliesslichen Verhältniss (s. de util. cred. 25 sq.). Freilich finden sich zu allen Zeiten bei Augustin Ausführungen darüber, dass die Autorität die Milchspeise ist, und dass andererseits die Forderung des Autoritätsglaubens in religiösen Dingen nichts Aussergewöhnliches ist, vielmehr alle Lebensverhältnisse tieferer Art auf diesem Glauben beruhen. Aber das sind Alles nur Beschwichtigungen. Der Mensch braucht die Autorität als Zucht des Geistes und als Untergrund der von anderswo nicht zu erbringenden Gewissheit. Das ist Augustin besonders gegenüber den Häretikern (Manichäern) klar geworden. Die Heiden vermochte er bis zu einem gewissen Grade aus der Vernunft zu widerlegen, die Häretiker nicht. Aber auch ab-

realen Wirksamkeit als | Liebe wird ihm erst gewiss durch die autoritative Verkündigung der Kirche und durch die Anschauung Christi.

Durch die Anschauung Christi. Hier tritt ein neues Element ein. Augustin bezeugt unzählige Male das alte abendländische Schema von der utraque natura, dem verbum et homo una persona (die seltenen, ungenauen Ausdrücke „permixtio" „mixtura" z. B. ep. 137, 11. 12 dürfen unbeachtet bleiben), der forma dei und forma servi, und er hat viel dazu beigetragen, dieses Schema mit seiner reinlichen Vertheilung dessen, was der Mensch und was der Gott gethan hat, im Abendland zu bekräftigen. Allein schon die ungewöhnliche Energie, mit der er den Apollinarismus ablehnt (von den ältesten Schriften an bis zu den |

gesehen davon — da sich ihm die Kraft, die den Willen an Gott bindet, als die felsenfeste Ueberzeugung von dem darstellte, was man nicht sieht, so war es ihm gewiss, dass auch der „Starke" ohne den Glauben an die Autorität nicht auskomme. Der Stufengang vom Gauben zum Wissen, den er wohl kennt („Jeder, welcher erkennt, glaubt auch, wiewohl nicht Jeder, welcher glaubt, erkennt"), ist doch ein Stufengang, bei welchem der Glaube stets mitschreitet. Das „fides praecedit rationem", welches er so oft variirt hat (s. z. B. ep. 120, 2 sq.: „fides praecedit rationem" oder paradox: „rationabiliter visum est, ut fides praecedat rationem"), bedeutet keine Aufhebung der fides auf den späteren Stufen, oder vielmehr — hier gilt das Sic et Non! — Augustin ist sich über das Verhältniss von Glauben und Wissen nie klar geworden; er hat dieses Problem der Zukunft übergeben. Er traute einerseits der ratio; aber andererseits traute er ihr nicht, sondern nur Gott und seinem in der Erfahrung waltenden Genius. Die Glaubensautorität war ihm in der Schrift und in der Kirche gegeben. Aber auch hier hat er nur die Stimmung des Gehorsams festgehalten und überliefert, während seine theoretischen Ausführungen mit lauter Widersprüchen und Unsicherheiten behaftet sind; denn weder hat er die Sufficienz, Infallibilität und Independenz der Schrift durchgeführt, noch hat er die Infallibilität der Kirche nachgewiesen, noch hat er das Verhältniss von Schrift und Kirche bestimmt — bald ist die Schrift eine Instanz, welche ihre Autorität an der Kirche hat, bald soll die Kirchenlehre und alle consuetudo an der Schrift gemessen werden (die Schrift ist die einzige Quelle der doctrina christiana), bald gelten Kirche und Schrift als eine Einheit: an der einen Stelle scheint die Kirche im Concil ihren sicheren Ausdruck zu finden, an der anderen wird die Perfectibilität auch der Concilien behauptet. „Die Idee der Infallibilität der Kirche gehört zu Augustin's vulgär-katholischen, in seinem katholischen Glauben wurzelnden Grundvoraussetzungen. Sie ist von ihm nirgends unmittelbar, nirgends ausdrücklich dargelegt, dogmatisch erörtert. Darum konnte er nicht das Bedürfniss haben, über die legitime Form der allerhöchsten Repräsentation der (der Voraussetzung nach) infalliblen Kirche eine erschöpfende, präcise Doctrin auseinanderzusetzen. Die Unsicherheit und Unklarheit hier haben vielleicht (vielmehr: unstreitig) ihre Wurzeln in den Schwankungen seines Denkens über Autorität und Vernunft, Glauben und Wissen" (s. Reuter, S. 345—358; Böhringer S. 217—256; Dorner S. 233—244; ferner oben S. 70f., S. 72ff. u. Bd. II S. 83ff.).

spätesten), zeigt, dass sein höchstes Interesse der menschlichen Seele Jesu gehört. Die Stellen, an denen er das Bekenntniss: „das Wort ward Fleisch", so versteht wie Cyrill, sind höchst selten, und die Lehre von der Vergottung der allgemeinen Menschennatur durch die Incarnation hat an ihm keinen oder doch nur einen höchst unsicheren Vertreter (einschlagende Stellen fehlen nicht ganz, sind aber sehr selten). Vielmehr deutet er die Incarnation des verbum nach einer anderen Richtung und beschreibt sie demgemäss ganz anders als die Griechen (doch berührt er sich mit Origenes). Ausgehend von der ihm feststehenden speculativen Erwägung, dass immer die ganze Trinität wirkt, und dass ihr Wirken ein schlechthin hin unveränderliches ist, ist ihm auch die Incarnation ein Werk der ganzen Trinität. Diese hat die Erscheinung bewirkt, welche den Sohn bedeuten soll (de trin. an vielen Stellen). Das verbum steht im Grunde zum Sohn in keiner näheren Beziehung als die ganze Trinität. Aber da diese auf Jesus nicht anders einwirken kann, als sie immer wirkt, so ist die Einzigkeit und Kraft der Person Jesu Christi aus der Empfänglichkeit abzuleiten, die der Mensch Jesus der operatio divina entgegengebracht hat, mit anderen Worten: von der menschlichen Person (Seele) aus construirt Augustin den Gottmenschen. Die menschliche Person hat das verbum in ihren Geist aufgenommen; die menschliche Seele ist, weil medians, auch das Centrum des Gottmenschen. Also ist das Verbum nicht Fleisch geworden, so dass in irgend einem Sinn eine Wandelung eingetreten wäre, sondern in den Menschengeist Jesu hat die divina operatio trinitatis so einwirken können, dass das verbum in ihm dauernd gehaftet und sich mit ihm zu einer Person verbunden hat[1]. Diese Empfänglichkeit Jesu ist wie alle Empfänglichkeit durch die Gnadenwahl bestimmt gewesen; sie ist munus dei, unbegreifliche Gnadenthat Gottes; ja es ist dieselbe Gnade Gottes, die den Menschen Jesus zur Einheit der Person mit dem verbum geführt und sündlos gemacht hat, welche uns die Sünden vergiebt. Die Incarnation erscheint so lediglich als eine Parallele zu der gratia, die uns ex nolentibus zu volentes macht und von jeder geschichtlichen Thatsache unabhängig ist[2]. |

[1] Das oftmals von Augustin gebrauchte Bild, das verbum habe sich so mit dem Menschen Jesus verbunden, wie in uns die Seele mit dem Körper verbunden ist, ist ganz ungeschickt. Augustin hat es aus dem Alterthum übernommen, ohne sich klar zu machen, dass es im Grunde mit seiner eigenen Auffassung streitet.

[2] Enchir. 36: „Hic omnino granditer et evidenter dei gratia commendatur. Quid enim natura humana in homine Christi meruit, ut in unitatem personae unici

Aber so ist es doch nicht gemeint. Tritt freilich auch hier wieder hervor, dass im letzten Grunde der Gedanke der prädestinatianischen Gnade dem Gedanken der Gnade Gottes in Christo übergeordnet und von ihm unabhängig ist[1], so hat sich Augustin doch keineswegs immer in der Vorstellung „des letzten Grundes“ bewegt. Vielmehr kommt uns die Incarnation zu gut; das uns gespendete Heil ist für uns „qui

filii dei singulariter esset assumpta? Quae bona voluntas, cuius boni propositi studium, quae bona opera praecesserunt, quibus mereretur iste homo una fieri persona cum deo? Numquid antea fuit homo, et hoc ei singulare beneficium praestitum est, cum singulariter promereretur deum? Nempe ex quo homo esse coepit, non aliud coepit esse homo quam dei filius: et hoc unicus, et propter deum verbum, quod illo suscepto caro factum est, utique deus . . . Unde naturae humanae tanta gloria, nullis praecedentibus meritis sine dubitatione gratuita, nisi quia magna hic et sola dei gratia fideliter et sobrie considerantibus evidenter ostenditur, ut intellegant homines per eandem gratiam se iustificari a peccatis, per quam factum est ut homo Christus nullum habere posset peccatum?“ 40: „Natus Christus insinuat nobis gratiam dei, qua homo nullis praecedentibus meritis in ipso exordio naturae suae quo esse coepit, verbo deo copularetur in tantam personae unitatem, ut idem ipse esset filius dei qui filius hominis etc.“ De dono persev. 67. Op. imperf. I, 138: „Qua gratia homo Jesus ab initio factus est bonus, eadem gratia homines qui sunt membra eius ex malis fiunt boni.“ De praedest. 30: „Est etiam praeclarissimum lumen praedestinationis et gratiae ipse salvator, ipse mediator dei et hominum homo Christus Jesus, qui ut hoc esset, quibus tandem suis vel operum vel fidei praecedentibus meritis natura humana quae in illo est comparavit? . . . Singulariter nostra natura in Jesu nullis suis praecedentibus meritis accepit admiranda (scil. die Verbindung mit der Gottheit). Respondeat hic homo deo, si audet, et dicat: Cur non et ego? Et si audierit: O homo, tu quis es qui respondeas deo etc.“ De corrept. et grat. 30: „Deus naturam nostram id est animam rationalem carnemque hominis Christi suscepit, susceptione singulariter mirabili vel mirabiliter singulari, ut nullis iustitiae suae praecedentibus meritis filius dei sic esset ab initio quo esse homo coepisset, ut ipse et verbum, quod sine initio est, una persona esset.“ De pecc. mer. II, 27. Confess. VII, 25 sagt Augustin: „Ego autem aliquanto posterius didicisse me fateor, in eo quod verbum caro factum est, quomodo catholica veritas a Photini falsitate dirimatur.“ Unsere obige Darstellung wird aber gezeigt haben, dass er es nie ganz gelernt hat. Seine Christologie hat zu allen Zeiten einen tiefen Zug der Verwandtschaft mit der Paul's von Somosata und Photin's behalten (nur alles Verdienst des Menschen Jesus ist ausgeschlossen), weil er wusste, dass sein Glaube den Menschen Jesus nicht missen konnte, und weil er die pseudotheologische Speculation über das verbum durch die evangelische bei sich verdrängt hat, das verbum sei der Inhalt der Seele Christi geworden.

[1] Daher auch schon bei Augustin die Unsicherheit, ob die Incarnation nothwendig gewesen sei. De trinit. XIII, 13 beantwortet er die verhängnissvolle Frage, ob für Gott nicht ein anderer Weg möglich gewesen sei, so, dass er diese Möglichkeit offen lässt, den gewählten Weg aber als bonus, divinae dignitati congruus und convenientior bezeichnet. Damit hat er dem Mittelalter eine gefährliche Perspective eröffnet.

sumus membra eius"[1], von ihr abhängig. Aber inwiefern? Wo Augu-|stin als Kirchenmann spricht, denkt er an die Sacramente, die Kräfte des Glaubens, der Sündenvergebung und der Liebe, welche die der Kirche übergebene Hinterlassenschaft des Gottmenschen sind (siehe unten). Allein wo er die lebendige christliche Frömmigkeit aussagt, die ihn trägt, da hat er drei ganz bestimmte Anschauungen, an denen er es sich klar macht, dass Christus, der Gottmensch, der Fels seines Glaubens ist[2]. Die Incarnation ist der grosse Liebesbeweis Gottes gegen uns[3]; die hier bewährte Demuth Gottes und Christi bricht unseren Stolz und lehrt uns, dass „omne bonum in humilitate perficitur"; in Christus ist die ewige Wahrheit uns fassbar: im Staube liegend können wir den Gott ergreifen, der uns dadurch erlöst, dass er sich in unserer Niedrigkeit offenbart.

Hier ist es überall der lebendige Eindruck der Person Christi[4] selbst, und zwar tritt als das Deutlichste und Wichtigste an ihr hervor, was auch Paulus so wichtig gewesen ist — die Demuth[5].|

[1] Op. imperf. l. c.

[2] Die Vorstellung, Christus sei nur der Lehrer, die er vor seiner Bekehrung gehegt, weist er bestimmt zurück; s. z. B. Confess. VII, 25: „Tantum sentiebam de domino Christo meo, quantum de excellentis sapientiae viro, cui nullus posset aequari; praesertim quia miriabiliter natus ex virgine ad exemplum contemnendorum temporalium pro adipiscenda immortalitate divina pro nobis cura tantam auctoritatem magisterii meruisse videbatur."

[3] De trin. XIII, 13: „Quid tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram, quam ut demonstraretur nobis, quanti nos penderet deus quantumque diligeret?" Das geschieht durch die Menschwerdung.

[4] Auf das „Werk" Christi soll später eingegangen werden; denn man kann die Vorstellungen darüber nicht zu den grundlegenden bei Augustin rechnen. Theils sind sie wechselnde (Erlösung vom Teufel, Opfer, Tilgung der Erbsünde durch den Tod), theils sind sie von der specifischen Vorstellung der Erbsünde abhängig. Wo er sich in den Ausführungen lebendiger Frömmigkeit ergeht, hat er überhaupt keine Theorie vom Werk Christi.

[5] Das klarste und um des geschichtlichen Zusammenhanges willen entscheidendste Zeugniss ist Confess. VII, 24—27, wo er sich, indem er sagt, was ihm Christus geworden ist, zugleich darüber Rechenschaft giebt, warum der Neuplatonismus nicht ausreicht: Was die Neuplatoniker erkennen, wusste er, aber „quaerebam viam comparandi roboris quod esset idoneum ad fruendum te, nec inveniebam donec amplecterer mediatorem dei et hominum, hominem Christum Jesum vocantem et dicentem: Ego sum via et veritas et vita, et cibum, cui capiendo invalidus eram, miscentem carni; quoniam verbum caro factum est, ut infantiae nostrae lactesceret sapientia tua per quam creasti omnia. Non enim tenebam dominum meum Jesum, humilis humilem, nec cuius rei magistra esset eius infirmitas noveram. Verbum enim tuum aeterna veritas . . . subditos erigit ad se ipsam: in inferioribus autem aedificavit sibi humilem domum de limo nostro, per quam subdendos deprimeret a

Das Bild der Demuth in der Hoheit — das ist es, was Augustin bezwungen hat: der Stolz ist die Sünde, und die Demuth ist die Sphäre und die Kraft des Guten. Von hier aus hat er die neue Stimmung gelernt und der Kirche eingepflanzt, die Ehrfurcht vor der Demuth. Die Wendung, die er damit der Christologie gegeben hat, hat im Mittelalter fortgewirkt und sich in Strahlenbüscheln von verschiedenem Glanze und verschiedener Stärke auseinandergelegt, obgleich, durch den adoptianischen Streit veran-

seipsis et ad se traiceret, sanans tumorem et nutriens amorem, ne fiducia sui progrederentur longius, sed potius infirmarentur videntes ante pedes suos infirmam divinitatem ex participatione tunicae pelliceae nostrae, et lassi prosternerentur in eam, illa autem surgens lavaret eos." Im Folgenden erklärt er nun, er sei aus den neuplatonischen Schriften völlig klar über das Wesen Gottes geworden, aber: „garriebam plane quasi peritus, et nisi in Christo salvatore nostro viam tuam quaererem, non peritus, sed periturus essem." Ich wollte weise sein, aufgebläht von Wissen. „Ubi enim erat illa aedificans caritas a fundamento humilitatis, quod est Christus Jesus?" Diese in der Demuth wurzelnde Liebe konnten jene Schriften nicht lehren. Erst aus der Bibel lernte ich: „quid interesset inter praesumptionem et confessionem, inter videntes quo eundum sit nec videntes qua, et viam ducentem ad beatificam patriam, non tantum cernendam, sed et habitandam." Nun las ich den Paulus. „Et apparuit mihi una facies eloquiorum castorum. Et coepi et inveni quidquid illac verum legeram, hac cum commendatione gratiae tuae dici, ut qui videt non sic glorietur quasi non acceperit, non solum id quod videt, sed etiam ut videat, et ut te non solum admoneatur ut videat, sed etiam sanetur ut teneat, et qui de longinquo videre non potest, viam tamen ambulet, qua veniat et videat et teneat". Denn wenn der Mensch sich auch an dem Gesetze Gottes nach dem inneren Menschen erfreut, was macht er mit dem anderen Gesetz in seinen Gliedern? . . . Was soll der elende Mensch beginnen? Wer wird ihn befreien aus dem Leibe dieses Todes? Wer anders als Deine Gnade durch unseren Herrn Jesum Christum, durch den die Handschrift ausgelöscht ist, die wider uns war. „Hoc illae litterae non habent. Non habent illae paginae vultum pietatis huius, lacrimas confessionis, sacrificium tuum, spiritum contribulatum . . . Nemo ibi cantat: Nonne deo subdita erit anima mea. Ab ipso enim salutare meum. Nemo ibi audit vocantem: Venite ad me, omnes qui laboratis. Dedignantur ab eo discere quoniam mitis est et humilis corde. Abscondisti enim haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis." „Ja es ist etwas Anderes, vom waldigen Bergesgipfel das Land des Friedens zu schauen, aber den Weg dorthin nicht zu finden, und etwas Anderes, den Weg dorthin in Beständigkeit zu wandeln." Man vgl. damit die ausführliche Kritik des Platonismus im 10. Buch de civit. dei, bes. c. 24 u. 32, wo Christus als „universalis animae liberandae via" hingestellt, übrigens seine Bedeutung viel vulgär-katholischer entwickelt wird als in den Confessionen. In c. 1 ff. ist sogar ein Ansatz dazu, die Engel und die Heiligen als himmlische Hierarchie, wie die Griechen thun, zu fassen.

lasst, die griechische Christologie seit dem 9. Jahrhundert wieder kräftig einströmte und die Frömmigkeit verhinderte, ihre Erkenntniss auch im Dogma zu deutlichem Ausdruck zu bringen. Wir verstehen es jetzt auch, warum Augustin auf den | „homo“ in Christus solchen Werth legte. Es war nicht nur eine Consequenz seiner Theologie, die hier wirkte (s. oben), sondern es war noch in viel höherem Grade die fromme Anschauung Christi, welche diese Fassung verlangte. Die Demuth Christi konnte er sich an der Incarnation nicht sicher klar machen; denn sie stammt aus der allgemeinen operatio divina, der prädestinatianischen Gnade und der Empfänglichkeit Jesu; aber die Demuth ist der stetige habitus der gottmenschlichen Persönlichkeit. Damit ist das wahre Wesen Jesu Christi wirklich erkannt: „robur in infirmitate perficitur.“ Dass Niedrigkeit, Leiden, Schmach, Elend und Tod Mittel der Heiligung sind, ja dass die selbstlose und daher stets leidende Liebe das einzige Mittel der Heiligung ist („ich heilige mich für sie“), dass das Grosse und Gute immer in Niedrigkeit einhergeht und durch die Macht dieses Contrastes den Stolz überwältigt, dass die Demuth allein ein Auge hat, das Göttliche zu sehen, dass jede Stimmung im Guten das Gefühl, begnadigt zu sein, zum Begleiter hat — das ist die Christologie Augustin's in ihrem letzten Kern. Er hat diese Christologie noch nicht ins Aesthetische gezogen, noch nicht die Phantasie angewiesen, sich mit den einzelnen Bildern der Niedrigkeit zu beschäftigen; nein, sie liegt bei ihm noch ganz in der klaren Höhe des ethischen Gedankens, der keuschen Ehrfurcht vor dem Inhalt des Gesammtlebens Christi, in welchem sich die Hoheit in der Demuth verwirklicht hat. „Die Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist, ist ein Letztes, wozu die Menschheit gelangen konnte und musste. Aber was gehörte dazu, die Erde nicht allein unter sich liegen zu lassen und sich auf einen höheren Geburtsort zu berufen, sondern auch Niedrigkeit und Armuth, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod als göttlich anzuerkennen, ja selbst Sünde und Verbrechen nicht als Hindernisse, sondern als Fördernisse des Heiligen zu verehren“ — diese Worte könnte Augustin geschrieben haben; denn keine Vorstellung ist bei ihm im Hinblick auf Christus stärker ausgeprägt, als dass Christus das geadelt hat, wovor uns schauerte (Schmach, Schmerzen, Leid, Tod) und das entwerthet hat, wornach wir begehrten (nämlich Recht zu bekommen, angesehen zu sein, zu geniessen). „Alles das hat er durch Entbehrung verächtlich gemacht, wornach wir getrachtet und desshalb schlecht gelebt haben. Alles das hat er durch Leiden unwirksam gemacht, was wir geflohen haben. Keine

einzige Sünde kann begangen werden, wenn nicht begehrt wird, was er verachtete, oder nicht geflohen wird, was er ertrug."

Aber es ist Augustin nicht gelungen, diese Anschauung von der Person Christi in dogmatische Formeln zu bringen. Kann man den Strahl der Sonne in ein Gefäss bannen? Die alten Formeln standen ihm fest als Element der Tradition, als Ausdruck der Einzigartigkeit Christi; aber das wahre Fundament der Kirche war ihm Christus desshalb, weil er wusste, dass der Eindruck dieser Person seinen Stolz gebrochen und ihm die Kraft gegeben hatte, Gott zu finden in dem Niedrigen und zu erfassen in Demuth. So war ihm der lebendige Christus die Wahrheit und der Weg geworden zur Seligkeit[1] und der von der Kirche gepredigte die Autorität[2].

Aber welches ist die beatifica patria, die vita beata, zu welcher Christus der Weg und die Kraft ist? Es ist schon oben (S. 85) hiervon die Rede gewesen, und es seien hier nur noch einige Punkte erwähnt.

Das selige Leben ist der ewige Friede, die stetige Anschauung Gottes im Jenseits[3]. Das Erkennen bleibt das Ziel des Menschen; auch der Begriff der fruitio dei oder der andere der pax caelestis führt von ihm nicht sicher ab[4]. Das Erkennen steht aber dem Handeln gegenüber, und das Jenseits ist etwas völlig anderes als das

[1] Augustin bezeugt also, dass, damit die Wahrheit, die erkannt ist, auch geliebt und gelobt werde, eine Person nöthig ist, die uns führt und zwar auf dem Wege der Demuth führt. Das ist es, was er in den Confessionen bekannt hat. Die Wahrheit selbst war ihm durch die Neuplatoniker klar gemacht worden; aber sein inneres Eigenthum war sie nicht geworden. Augustin kennt nur die eine Person, Christus, die im Stande ist, die Wahrheit so einzuprägen, dass sie geliebt und gelobt wird, und sie allein kann das, weil sie die Offenbarung des verbum dei in humilitate ist. Wenn die Christenheit einst fest und klar zu dieser „Christologie" gelangt sein wird, wird sie nicht mehr darnach verlangen, sich vom Joch der Christologie zu befreien.

[2] Dies ist bei Augustin in wundersamer Weise verkettet. Der Skepticismus des Denkers in genere und die innerlich nie überwundenen Zweifel an der katholischen Lehre in specie verlangten, dass der Christus der Kirche indiscutable Autorität sei. Dazu kommt dann noch im Zusammenhang mit der gratia infusa der Christus der Sacramente. Ich gehe auf den Christus der Autorität nicht näher ein, weil er mit der Autorität der Kirche selbst zusammenfällt und von dieser schon gehandelt ist.

[3] De civ. dei XIX, 13: „Pax caelestis civitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi deo et invicem in deo." Enchir. 29: „Contemplatio eius artificis, qui vocat ea quae non sunt tamquam ea quae sunt, atque in mensura et numero et pondere cuncta disponit," s. 63.

[4] Doch liegt in der Auffassung der Seligkeit als pax allerdings ein Ansatz dazu, primär an den Willen zu denken.

Diesseits. Hieraus folgt, dass Augustin die vulgär-katholische Stimmung festgehalten hat, die den Menschen ganz und gar im Diesseits auf die Hoffnung, die Askese und das feiernde Schauen verweist; denn wenn auch das im Diesseits nie zu erreichen ist, was | das Jenseits bringen wird, so muss doch das Leben hier nach dem Zustande geregelt werden, den man dort geniessen will. Daher ist Augustin auch so entschieden für das Mönchthum und gegen Jovinian aufgetreten; daher hat er die Welt beurtheilt wie die altkatholischen Väter; daher hat er die Unterscheidung von praecepta und consilia evangelica ebenso hoch gehalten wie sie; daher hat er auch in den höchsten Gütern (munera dei), die wir hier geniessen können, nie die Sache selbst gesehen, sondern immer nur ein Unterpfand und Gleichniss; denn, in das Vergängliche hineingestellt, sind sie selbst vergänglich; daher hat er endlich sogar an die irdische Kirche nicht gedacht, wenn er sich die ersten und letzten Dinge klar machte; denn nur Gott, stetig geschaut und genossen, ist das höchste Gut; auch das Reich Gottes, sofern es irdisch ist, ist vergänglich.

Allein in der Form von Unterströmungen ist doch auch hier viel Neues aufgetaucht, und das Alte ist mannigfach modificirt, Einiges auch nahezu beseitigt worden. Leicht ist es daher, zahlreiche Dissonanzen in Hinsicht auf die Fassung des Zieles bei Augustin nachzuweisen; allein wer hier nicht als unverantwortlicher Kritiker oder als unbetheiligter Logiker urtheilt, wird eingestehen, dass er es nicht besser weiss als Augustin, und dass auch er nicht darüber hinauskommt, zwischen den Gesichtspunkten abzuwechseln. Im Einzelnen seien folgende Punkte hervorgehoben:

1. Augustin hat das Schwanken darüber abgethan, ob nicht etwa die Tugend das höchste Gut sei; er hat die Tugenden auf die Abhängigkeit von Gott (auf die Gnade) reducirt; s. ep. 155, 12 sq.[1]. Freilich hat er den Gedanken auf einer neuen höheren Stufe (die durch die Gnade hervorgerufenen merita, die iustitia caritate perfecta) doch wieder zugelassen. Immerhin aber ist die Stimmung eine andere geworden.

2. Augustin hat die griechische Anleitung, sich in systematischer Mystik für das Jenseits einzuüben und den Kultus als Mittel der Anticipation der Vergottung zu betrachten und zu behandeln, nicht übernommen. Er hat die magisch-physischen Elemente der Religionslehre bei Seite gelassen und die Vorstellungen vom Jenseits dadurch

[1] Das ganze 19. Buch des Werkes de civit. dei — es ist vielleicht überhaupt das wichtigste — kommt hier in Betracht. C. 4 wird ausdrücklich abgelehnt, dass die Tugend das höchste Gut sei.

vergeistigt. Das geistlich-asketische Leben soll ein geistiges und ethisches sein. Es fehlen zwar bei ihm Aeusserungen nicht ganz, dass das ewige Leben visionär-ekstatisch im Diesseits erfahren werden kann; allein er denkt bei ihnen vornehmlich an biblische | Personen (Paulus) und hat im Laufe seiner christlichen Entwickelung die ganze Vorstellung immer mehr zurückgestellt.

3. Augustin hat durch seine tiefe Erkenntniss des Willens und durch die Einsicht, wie sehr derselbe auch das Erkennen beherrscht, den Satz gefunden, dass das Gute und das Gut, also auch die Seligkeit, in der Abhängigkeit des Willens von Gott zusammenfallen. Damit ist der Intellectualismus durchbrochen und auch im Diesseits ein Gut nachgewiesen, welches nicht überboten werden kann. „Mihi adhaerere deo bonum est." Dieses „adhaerere" schafft der hl. Geist, und er giebt damit Liebe und Seligkeit ins Herz[1]. Vor dieser empfundenen Seligkeit schwindet der Gegensatz von Zeit und Ewigkeit, Leben und Tod[2].

4. Von hier aus ergaben sich ihm eine Reihe von Einsichten, welche die vulgäre Stimmung mächtig beeinflussen mussten:

a) Von den drei Stücken, durch welche man Gott anhängt —

[1] S. de spiritu et lit. 5 (die Stelle folgt später).

[2] Dass es Augustin von hier aus möglich gewesen ist, das empfundene Seligkeitsgefühl auch zu einer Kraft für die Durchdringung der Verhältnisse im Diesseits werden zu lassen, zeigt die Stelle de civit. dei XIX, 14, die m. W. freilich fast einzigartig ist. „Et quoniam (Christianus) quamdiu est in isto mortali corpore, peregrinatur a domino, ambulat per fidem non per speciem; ac per hoc omnem pacem vel corporis vel animae vel simul corporis et animae refert ad illam pacem, quae homini mortali est cum immortali deo, ut ei sit ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia. Iam vero quia duo praecipua praecepta, hoc est dilectionem dei et dilectionem proximi, docet magister deus . . . consequens est, ut etiam proximo ad diligendum deum consulat, quem iubetur sicut se ipsum diligere (sic uxori, sic filiis, sic domesticis, sic ceteris quibus potuerit hominibus), et ad hoc sibi a proximo, si forte indiget, consuli velit; ac per hoc erit pacatus, quantum in ipso est, omni homini pace hominum, id est ordinata concordia cuius hic ordo est, primum ut nulli noceat, deinde ut etiam prosit cui potuerit. Primitus ergo inest ei suorum cura; ad eos quippe habet opportuniorem facilioremque aditum consulendi, vel naturae ordine vel ipsius societatis humanae. Unde apostolus dicit: „Quisquis autem suis et maxime domesticis non providet, fidem denegat et est infideli deterior". Hinc itaque etiam pax domestica oritur, id est ordinata imperandi oboediendique concordia cohabitantium. Imperant enim, qui consulunt: sicut vir uxori, parentes filiis, domini servis . . . Sed in domo iusti viventis ex fide et adhuc ab illa caelesti civitate peregrinantis etiam qui imperant serviunt eis, quibus videntur imperare. Neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, nec principandi superbia, sed providendi misericordia."

Glaube, Liebe, Hoffnung — bleibt die Liebe auch in der Ewigkeit. Also verbindet die unveränderliche lobpreisende Liebe das Diesseits mit dem Jenseits.

b) Damit ist aber auch der Quietismus des Erkennens modificirt. Das Schauen soll nichts Anderes sein als Lieben; ein Element| des Ausgleichs aller Spannungen in Gemüth und Willen wird in den Begriff der Seligkeit hineingenommen, und wenn auch die contemplatio rationalis der actio rationalis stets übergeordnet bleibt, so wird doch der thätigen und wirkenden Liebe ein hoher Werth beigelegt[1].

c) Nun erhielt zwar nicht die irdische Welt, wohl aber die irdische Kirche und die diesseitigen particularen Güter (innerhalb der Kirche) eine höhere Bedeutung. Der Gedanke der civitas dei auf Erden, längst von Anderen formulirt, wurde doch, wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden, erst von Augustin in das Gebiet des religiösen Denkens erhoben. Er schaute gleichsam vor dem Allerheiligsten, den ersten und letzten Dingen, ein Heiliges mit seinen ihm von Gott gegebenen Gütern, die irdische Kirche. Er sah, dass es sich lohnte, ja dass es heilige Pflicht war, dieses Heilige zu pflegen, es in der Welt einzubürgern, es den weltlichen Verbindungen überzuordnen, alle irdischen Güter ihm zu weihen, um sie als berechtigte Güter von ihm zurück zu empfangen. Er hat so, wenn der kühne Ausdruck gestattet ist, auch eine Religion zweiter Ordnung geschaffen, freilich den Impulsen der abendländischen Ueberlieferung folgend. Aber diese Religion zweiter Ordnung war nicht, wie bei den Griechen, ein formloses kultisch-superstitiöses Gebilde, sondern war Lehre von der irdischen Kirche in ihrem Verhältniss zur Welt als thätige, sittlich wirkende, die Gesellschaft umbildende und beherrschende Macht, als Organismus der Sacramente, des Guten und der Gerechtigkeit, in welchem Christus wirkt. Ecclesiastik und Theologie sollten aufs in-

[1] Das Moment der „pax" gewinnt einen höheren selbständigen Werth gegenüber der Erkenntniss (s. oben). Das zeigt sich auch darin, dass der definitive Zustand der Unseligen (de civit. dei XIX, 28) nicht als Unwissenheit beschrieben wird, sondern als stetiger Krieg: „Quod bellum gravius et amarius cogitari potest, quam ubi voluntas sic adversa est passioni et passio voluntati, ut nullius earum victoria tales inimicitiae finiantur, et ubi sic confligit cum ipsa natura corporis vis doloris, ut neutrum alteri cedat? Hic [in terra] enim quando contingit iste conflictus, aut dolor vincit et sensum mors adimit, aut natura vincit et dolorem sanitas tollit. Ibi autem et dolor permanet ut affligat, et natura perdurat ut sentiat; quia utrumque ideo non deficit, ne poena deficiat." Allerdings waltet in Bezug auf die Seligen (s. das XXII. Buch) die Vorstellung doch immer wieder vor, dass ihre Seligkeit das Schauen Gottes sein werde.

nigste verbunden sein, jene dieser dienen, jene die Martha, diese die Maria[1]. Sie walten zu demselben Zwecke, und die iustitia caritate perfecta ist das Element, in dem beide leben[2]. |

d) Für den Einzelnen bleibt freilich das asketische Leben das Ideal; aber Augustin hat doch auch innerhalb des Mönchthums die vulgäre Stimmung dadurch modificirt, dass er bei aller Hochschätzung der äusseren Werke (Armuth, Virginität u. s. w.) nie vergessen hat, dass es auf fides, caritas und spes allein ankommt, und dass desshalb der Werth dessen, der diese Tugenden besitzt, nicht mehr nach äusseren Leistungen bestimmt werden darf. Augustin hat ferner besser wie irgend ein Anderer gewusst, dass die äusseren Leistungen mit gottlosem Herzen geleistet werden können (nicht nur von häretischen Mönchen, wo es sich von selbst versteht, sondern auch von katholischen, ep. 78, 9), und er hat die Asketen in die engste Verbindung mit der Kirche gebracht und sie zu thätiger Arbeit angehalten. Auch hier zeigt es sich, dass er das öde Schema, die Seligkeit sei contemplatio rationalis und nichts Anderes, durchbrochen hat.

Das ist in Kürze Augustin's Lehre von den ersten und letzten Dingen sammt den Fingerzeigen auf das Gebiet, welches nicht unmittelbar zu jenen Dingen gehört, aber doch mittelbar: auf die Ausstattung und die Aufgaben der diesseitigen Kirche. „Lehre" von den ersten und letzten Dingen ist im Grunde ein unrichtiger Ausdruck; denn — und das ist das Höchste, was schliesslich hier zu

[1] Augustin hat de trin. I, 20 diesen Vergleich von der diesseitigen und jenseitigen Kirche gebraucht; man darf ihn auch auf das Verhältniss seiner Lehre von der Kirche und von Gott anwenden.

[2] Die grosse Conception, die Ritschl in seiner Abhandlung über die Methode der ältesten Dogmengesch. (Jahrb. f. deutsche Theol. 1871) vorgetragen hat, dass der Areopagite im Orient und Augustin im Occident Parallelen seien, dass jener eine kultische Ecclesiastik, dieser eine Ecclesiastik der sittlichen Aufgaben des Christenthums für die Welt begründet habe, dass beide somit in gleicher Richtung, aber mit ganz verschiedenen Mitteln die alte Stimmung (als nackte Hoffnung auf das Jenseits) modificirt haben — diese Conception ist wesentlich richtig, wenn man dabei nur streng im Auge behält, dass das überlieferte vulgär-katholische Schema von Beiden nicht bis zu seiner Spitze modificirt worden ist, und dass Beide Impulsen gefolgt sind, welche schon vor ihrer Zeit in ihren Kirchen wirksam gewesen sind. Die Lehre von der Kirche war nicht Augustin's „Centralidee", sondern er hat das, was jedem Katholiken gewiss war, zu deutlicherem, theilweise sogar erst zum deutlichen Bewusstsein erhoben und, durch eine Reihe sehr verschiedener Anstösse bewegt, schliesslich eine Ecclesiastik producirt, deren selbstständiger Werth ihm selbst nie klar geworden ist.

sagen ist — um „Lehre“ handelte es sich ihm nicht, sondern um die treue Wiedergabe von Erfahrungen. Die einschneidendste Modificirung des überlieferten dogmatischen Christenthums durch Augustin liegt darin, dass er erkannt hat, „dass das Christenthum zuhöchst ein Anderes sei als Alles, was „Lehre“ heisst“ (Reuter S. 494). Das Gesetz ist Lehre; das Evangelium ist Kraft. Das Gesetz schafft Aufklärung, das Evangelium Frieden. Das hat Augustin klar erkannt, und somit die Religion | in die Sphäre lebendiger innerer Erfahrung hineingestellt und dem Zusammenhang von Wissen und Befolgen entnommen. Er hat freilich seine neue Erkenntniss dann wieder auf das Niveau des Alten gestellt; denn er war katholischer Christ; aber die Verkettung mit der Vergangenheit, welche jedem wirkungskräftigen Reformator eigen ist, darf uns nicht abhalten, sein Eigenthümliches ans Licht zu stellen. Wer immer nur den „ganzen“ Augustin und den „ganzen“ Luther gelten lassen will, der steht in Verdacht, dass er sich dem „wahren“ Augustin und dem „wahren“ Luther entziehen will; denn welches Menschen Eigenart und Stärke ist in der Breite alles dessen, was er gesagt und behandelt hat, ausgeprägt? Ein paar herrliche Stellen aus Augustin sollen zum Schluss belegen, dass er die christliche Religion dem entzogen hat, was „Lehre“ oder „Dogma“ heisst: Solil. I, 5: „Nihil aliud habeo quam voluntatem; nihil aliud scio nisi fluxa et caduca spernenda esse, certa et aeterna requirenda . . . si fide te inveniunt, qui ad te refugiunt, fidem da; si virtute, virtutem; si scientia, scientiam. Auge in me fidem, auge spem, auge caritatem.“ De spiritu et lit. 5: „Nos autem dicimus humanam voluntatem sic divinitus adiuvari ad faciendam iustitiam, ut praeter quod creatus est homo cum libero arbitrio voluntatis, praeterque doctrinam qua ei praecipitur quemadmodum vivere debeat, accipiat spiritum sanctum, quo fiat in animo eius delectatio dilectioque summi illius atque incommutabilis boni quod deus est, etiam nunc cum adhuc per fidem ambulatur, nondum per speciem: ut hac sibi velut arra data gratuiti muneris inardescat inhaerere creatori atque inflammetur accedere ad participationem illius veri luminis, ut ex illo ei bene sit, a quo habet ut sit. Nam neque liberum arbitrium quidquam nisi ad peccandum valet, si lateat veritatis via, et cum id quod agendum et quo nitendum est coeperit non latere, nisi etiam delectet et ametur, non agitur, non suscipitur, non bene vivitur. Ut autem diligatur, caritas dei diffunditur in cordibus nostris, non per arbitrium liberum quod surgit ex nobis, sed per spiritum sanctum qui datus est nobis.“ L. c. 22: Quod operum lex minando imperat, hoc fidei lex credendo impetrat. Ipsa est illa sapientia

quae pietas vocatur, qua colitur pater luminum, a quo est omne datum optimum et omne donum perfectum ... Lege operum dicit deus Fac quod iubeo; lege fidei dicitur deo: Da quod iubes ... Non spiritum huius mundi accepimus, ait constantissimus gratiae praedicator, sed spiritum qui ex deo est, ut sciamus quae a deo donata sunt nobis. Quis est autem spiritus mundi huius, nisi superbiae spiritus? ... nec alio spiritu decipiuntur etiam illi qui ignorantes dei iustitiam et suam iustitiam volentes constituere, iustitiae dei non sunt subiecti. Unde| mihi videtur magis esse fidei filius, qui novit a quo speret quod nondum habet, quam qui sibi tribuit id quod habet. Colligimus non iustificari hominem littera, sed spiritu, non factorum meritis, sed gratuita gratia."

2. Der donatistische Kampf. Das Werk de civitate dei. Die Lehre von der Kirche und den Gnadenmitteln.

Noch war Augustin mit dem Kampfe gegen die Manichäer beschäftigt, in welchem er die Autorität der katholischen Kirche so scharf betont hat[1], als ihn seine kirchliche Stellung (Presbyter 392, Bischof 396 in Hippo) zwang, den Kampf mit den Donatisten aufzunehmen. In Hippo bildeten sie den grösseren Theil der Bevölkerung, und so gross war der Hass, dass sie nicht einmal Brod für die Katholiken backen wollten. Von 393—411 hat Augustin gekämpft und eine Reihe zum Theil sehr umfangreicher Schriften gegen die Donatisten geschrieben[2]. Der Verlauf des Streites auf den Synoden und durch die Eingriffe der Staatsgewalt muss hier als bekannt vorausgesetzt werden[3]. Derselbe spielte sich auf dem von Cyprian geschaffenen

[1] Die Manichäer gaben sich im Streit des Tages als die Männer der „freien Forschung" („docendi fontem aperire gloriantur" de utilit. 21). Wie weit sie es waren, kann hier auf sich beruhen; Augustin hat den Bruch mit ihnen in seinem Gewissen als Bruch mit der freien Forschung empfunden. Daher die gleich beginnenden Bemühungen, das Verhältniss von ratio und auctoritas zu bestimmen und von ersterer zu retten, was noch zu retten war.

[2] Psalmus c. partem Donati — C. Parmeniani epist. ad Tichonium l. III — De bapt. c. Donatistas l. VII — C. litteras Petiliani l. III — Ep. ad Catholicos c. Donatistas — C. Cresconium l. IV — De unico bapt. c. Petilianum — Breviculus Collationis c. Donatistis — Post collationem ad Donatistas. — Aus späterer Zeit noch: Sermo ad Caesareensis ecclesiae plebem — De gestis cum Emerito — C. Gaudentium Donatistam episcopum l. II. Eine Fälschung des berüchtigten Hieronymus Viguerius ist der Sermo de Rusticiano.

[3] Mindestens seit dem Jahr 407 ist Augustin für die gewaltsame Unterdrückung der Donatisten durch den „christlichen" Staat im Interesse der „Liebeszucht" eingetreten. Das Gespräch vom Jahr 411 war traurige Komödie. Reste

Boden ab. Seine Autorität stand den Gegnern fest. Also entwickelten sich in dem Streit innere Gegensätze, die in Cyprian's Theorie noch geschlummert hatten. Schon durch Optatus (s. oben S. 40ff.) war die neumodische katholische Theorie eindrucksvoll dargelegt worden. Augustin blieb es vorbehalten, sie weiterzuführen und auszubauen. Allein — wie es in solchen Fragen zu geschehen pflegt — jede neu gewonnene Position eröffnet stets den Ausblick auf neue Fragen und schafft für eine | Lösung eine Fülle von Problemen. So hat auch Augustin mehr Probleme zurückgelassen als gelöst.

Um die hierarchische Verfassung der Kirche handelte es sich in dem Streit unmittelbar nicht mehr. Der Episkopalismus stand fest. Die Competenz der Kirche stand zur Frage und damit ihr Wesen, ihre Bedeutung, ihr Umfang. Dass letztlich doch wieder die Verfassung der Kirche dadurch in Mitleidenschaft gezogen werden musste, war nothwendig; denn eine hierarchisch verfasste Kirche hat eben an der Hierarchie ihren empfindlichsten Theil.

Die Spaltung an sich war das Uebelste. Aber um sie zu beseitigen, musste man auf ihren Grund gehen und zeigen, dass man sich von der katholischen Kirche gar nicht trennen könne, dass sowohl die Einheit als die Wahrheit der Kirche unverwüstlich seien. Die donatistische Hauptthese lautete: die empirische Kirche ist nur dann die wahre, wenn die, welche die Kirche fortpflanzen, die Priester, „rein" sind; denn Niemand könne etwas fortpflanzen, was er selbst nicht besitzt[1]. Die wahre Kirche braucht also reine Priester; sie muss daher Traditorenweihen für ungiltig erklären, und sie kann die Wirksamkeit von Taufen nicht anerkennen, die von Unreinen (Häretikern oder Todsündern) gespendet sind; sie muss endlich überhaupt das offenbar Befleckte und Unwürdige ausschliessen. Hieraus folgte der Bruch mit solchen christlichen Gemeinschaften, die diese Regel nicht streng beobachteten, und die Praxis der Wiedertaufe[2]. Die Separation ist geboten, einerlei, wie gross oder wie klein der Umfang der Kirche dann wird. Zu dieser These

der Donatisten finden sich noch zu Gregor's I. Zeit, der die Staatsgewalt aufs neue wider sie aufgerufen hat.

[1] C. litt. Petil I, 3: „Qui fidem a perfido sumpserit non fidem percipit, sed reatum." I, 2: „Conscientia dantis adtenditur, qui abluat accipientis." Andere donatistische Sätze lauteten (l. c.): „Omnis res origine et radice consistit, et si caput non habet aliquid, nihil est." „Nec quidquam bene regenerat, nisi bono semine (boni sacerdotis) regeneretur." „Quae potest esse perversitas, ut qui suis criminibus reus est, alium faciat innocentem?"

[2] Im Sinne der Donatisten war es natürlich keine Wiedertaufe (l. c.): „non repetimus quod iam erat, sed damus quod non erat."

trat in der Verfolgungszeit durch den Staat die andere, dass die verfolgte Kirche die wahre sei, und dass der Staat mit der Kirche nichts zu thun habe.

Was Augustin, auf Cyprian, Ambrosiaster und Optatus gestützt, aber den Ersteren zum Theil — wenn auch schonend — desavouirend, dem gegenüber ausgeführt hat, geht weit über die blosse Widerlegung der Separatisten hinaus. Er schuf die Anfänge einer Lehre von der Kirche und den Gnadenmittteln, von der Kirche als der Heilsanstalt, dem Organismus des Guten d. h. der Gotteskräfte, in der Welt. Der donatistische | Kampf war für ihn auch nicht der einzige Anlass, diese Lehre zu entwickeln. Der Streit mit den Manichäern hatte bereits vorher das Interesse auf die Autorität der Kirche gelenkt und Augustin veranlasst, diese schärfer ins Auge zu fassen, als seine Vorgänger (s. oben S. 74ff.), die freilich mit ihm in der praktischen Haltung der Kirche gegenüber ganz einig waren. Der pelagianische Kampf, die Weltlage und die Vertheidigung des Christenthums gegenüber heidnischen Angriffen wirkten weiter höchst bedeutungsvoll auf die Conceptionen von der Kirche ein. So hat Augustin die katholische Lehre von der katholischen Kirche auf Erden geschaffen, und wir versuchen im Folgenden, eine einheitliche Darstellung von ihr zu geben, soweit dies möglich ist. Letztlich war und blieb die irdische Kirche lediglich nichts Anderes als ein Mittel für das ewige Heil des Einzelnen, und darum sollte auch die Lehre von der Kirche — der Ausdruck ist eigentlich ungenau; denn der Katholicismus kennt hier keine „Lehren", sondern beschreibt einen gottgewirkten Thatbestand — nichts Anderes sein als eine Hülfslehre. Allein wenn die Dogmatik überall in Gefahr geräth, durch ihre Mittel und Hülfsgedanken das, worauf es ankommt, zu verdunkeln, so ist hier die Gefahr brennend geworden. Erscheint nicht im Katholicismus die Lehre vom Heil durch die „Hülfslehre", die Lehre von der Kirche, nahezu vernichtet?

Gnade und Autorität — diese beiden Mächte hatten nach Augustin's Selbstbeurtheilung seine Bekehrung bewirkt. Die Autorität war die Kirche. Was die Kirche sei, wusste Jedermann — die empirische, sichtbare Kirche, die seit den Tagen Konstantin's triumphirte. Eine „Begriffsbestimmung" der Kirche war daher unnöthig. Darauf kam es an, zu zeigen, warum man Autorität nöthig habe und warum sie die Autorität sei. Der schwache Verstand bedarf der Offenbarung, die die Wahrheit dem Einzelnen bringt, bevor er selbst

im Stande ist, sie zu finden; diese Offenbarung ist in der Kirche beschlossen. Das die Kirche Lehrautorität sei, ist lange Zeit fast das einzige Interesse Augustin's an der Kirche gewesen. Für diesen Satz hat er Beweise subjectiver Nöthigung und objectiver Art gebracht; jedoch die Stringenz und Sicherheit in der Darlegung nie erreicht, die er als Katholik einfach empfand; denn wer kann nachweisen, dass eine äussere Autorität Autorität sein muss? Das Wichtigste war, dass die Kirche sich selbst als Lehrautorität gab. Man war ja nur Mitglied der Kirche, sofern man sich ihrer Autorität unterwarf. Eine andere Art, zu ihr zu gehören, gab es überhaupt | nicht. Umgekehrt schien sich sogar ihre Bedeutung bei flüchtigem Nachdenken auf die Lehrautorität völlig zu beschränken. Man steht in dem richtigen Verhältniss zu Gott und Christus, besitzt und erwartet die himmlischen Güter, indem man die Lehranweisungen befolgt, welche die Kirche giebt.

Diesem „flüchtigen Nachdenken" hat Augustin gehuldigt, bis ihn der kirchliche Beruf und der donatistische Streit zu umfassenderen Erwägungen führten. Zu seiner Lehre von der prädestinatianischen Gnade ist Augustin ohne äusseren Anlass durch selbständiges Sichvertiefen in das Wesen der Bekehrung und Frömmigkeit gekommen. Die Ausbildung seiner Lehren von der Kirche ist, soweit sie die vulgär-katholischen Gedanken ausbaut, durchweg abhängig von den äusseren Verhältnissen, in die er sich gestellt sah. Aber er selbst empfand hier nichts als „Lehre", sondern als die Darstellung eines allen Katholiken von jeher geltenden Thatbestandes, über den man sich klar werden muss, dem man aber nichts abziehen oder zusetzen kann. Zu der Bedeutung der Kirche als Lehrautorität trat auch für ihn ihre Bedeutung als heiliges, die Gnade vermittelndes Institut. Ueber Letzteres hat er besonders nachgedacht; aber viel lebhafter stand, nachdem er seine Lehre von der Gnade gewonnen, die Kirche vor ihm, die eine communio sanctorum, resp. eine Stätte des Glaube, Liebe, Hoffnung wirkenden Geistes ist. Fassen wir seine wichtigsten Säze zusammen:

1. Die katholische Kirche, welche der hl. Geist zusammenhält, wie er auch das Einheitsband in der Trinität ist, hat ihr wichtigstes Merkmal an der Einheit, und zwar sowohl an der Einheit des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung, als an der Einheit in der Katholicität.

2. Diese Einheit inmitten der Zerspaltung der Menschen ist das grösste Wunder, der Beweis dafür, dass die Kirche nicht ein Werk der Menschen, sondern des hl. Geistes ist.

3. Noch deutlicher folgt dies aus der Erwägung, dass die Einheit die Liebe zu ihrer Voraussetzung hat. Die Liebe ist aber die eigentliche Sphäre der Thätigkeit des Geistes oder richtiger: alle Liebe hat ihre Quelle an dem hl. Geist[1]; denn Glaube und Hoffnung können bis zu einem gewissen Grade selbständig erworben werden (also auch ausserhalb der Kirche sein), aber die Liebe fliesst nur aus dem hl. Geiste. Die Kirche ist also, weil die Einheit, der Liebes-|bund, in welchem allein die Sünder gereinigt werden können; denn der Geist wirkt nur „in unitatis vinculo caritate". Ruht also die Einheit der Kirche primär auf dem Glauben, so ruht sie doch wesentlich allein auf dem Walten des Liebesgeistes, der den Glauben zu seiner Voraussetzung hat[2].

4. Die Einheit der Kirche, in der hl. Schrift durch viele Symbole und Bilder versinnlicht, hat ihre stärkste Gewähr an der Thatsache, dass Christus die Kirche zu seiner Braut und zu seinem Leibe gemacht hat. Dieses Verhältniss ist ein so enges, dass man die Kirche geradezu auch „Christus" nennen kann[3]; denn sie ist eine reale Einheit mit Christus. Die in der Kirche sind, sind somit „in membris Christi"; das Mittel und Band dieser Copulation ist wiederum nichts Anderes als die caritas, genauer die caritas unitatis.

5. Die Häretiker, d. h. die, welche einem selbstgewählten Glauben folgen, können nicht in der Kirche sein, weil sie bereits die Voraussetzung, die Einheit des Glaubens, zerstören würden, die Kirche aber nicht eine Gesellschaft ist wie der Staat, der allerlei Philosophen in seiner Mitte duldet. Die ausgeschiedenen Häretiker dienen der Kirche zum Besten, wie Alles denen, die Gott lieben, zum Besten dienen muss; denn sie üben sie in der Geduld (durch die Verfolgungen), in

[1] Die Gnade ist die Liebe und die Liebe ist die Gnade: „caritas est gratia testamenti novi."

[2] C. Crescon. I, 34: „Non autem existimo quemquam ita desipere, ut credat ad ecclesiae pertinere unitatem eum qui non habet caritatem. Sicut ergo deus unus colitur ignoranter etiam extra ecclesiam nec ideo non est ipse, et fides una habetur sine caritate etiam extra ecclesiam, nec ideo non est ipsa, ita et unus baptismus etc." Gott und der Glaube sind auch extra ecclesiam, aber nicht »pie«. Die einschlagenden Stellen sind so zahlreich, dass es ein falsches Bild geben würde, einzelne anzuführen. Die hier vorliegende Auffassung ist das Herzstück der augustinischen Lehre von der Kirche: hl. Geist, Liebe, Einheit, Kirche stehen in einem ausschliesslichen Zusammenhang: „caritas christiana nisi in unitate ecclesiae non potest custodiri, etsi baptismum et fidem teneatis" (c. Pet. litt. II, 172).

[3] De unit. eccl. 7: „totus Christus caput et corpus est." De civit. XXI, 25. De pecc. mer. I, 59: „Homines sancti et fideles fiunt cum homine Christo unus Christus, ut omnibus per eius hanc gratiam societatemque adscendentibus ipse unus Christus adscendat in caelum, qui de caelo descendit." Sermo 354, 1: „Praedicat Christus Christum."

der Weisheit (durch die falschen Behauptungen) und in der Feindesliebe, die sich einerseits in der rettenden Wohlthätigkeit, andererseits in der schreckenden Zucht zu bewähren hat[1].

6. Die Schismatiker, d. h. die, welche den rechten Glauben haben, gehören aber auch nicht zur Kirche; denn indem sie die unitas verlassen — die superbia treibt sie dabei, wie die Häretiker —, zeigen sie, dass sie die caritas nicht besitzen, also ausserhalb der Wirk-|samkeit des hl. Geistes stehen. Mithin ist nur die katholische Kirche die Kirche.

7. Hieraus ergiebt sich, dass „salus" ausserhalb der Kirche nicht zu finden ist; denn da die Liebe an die sichtbare Kirche gebunden ist, so ermangeln auch die heroischen Thaten des Glaubens und der Glaube selbst des heilbringenden Charakters, der nur durch Liebe zu Stande kommt[2]. Es können also (s. später) wohl ausserhalb der Kirche die Mittel der Heiligung vorhanden sein, es kann ein gewisser Glaube vorhanden sein, es können Wunderkräfte da sein; aber sie können nicht den Effect haben und den Nutzen bringen, welchen sie zu bringen bestimmt sind.

8. Das zweite Merkmal der Kirche ist die Heiligkeit. Diese besteht darin, dass die Kirche durch ihre Verbindung mit Christus und die Wirksamkeit des Geistes heilig ist, die Mittel (Wort und Sacramente) besitzt, um ihre einzelnen Glieder heilig zu machen, d. h. in der Liebe zu vollenden, und dieses Ziel auch wirklich erreicht. Dass ihr das nicht bei Allen gelingt (erst im Jenseits wird sie ohne Flecken und Runzeln sein), die in ihrer Mitte sind[3], ja dass sie die Sünde in den Wenigsten gänzlich vernichten kann, raubt ihr nichts an ihrer Heiligkeit. Sogar ein Ueberwiegen der mali et hypocritae über die Zahl der boni et spiritales[4] nimmt der Kirche nichts von derselben; denn es gäbe überhaupt keine Kirche, wenn die donatistische These richtig wäre, dass unheilige Glieder die Existenz der Kirche aufhöben. Die Donatisten müssen selbst ihre Behauptung in ganz willkürlicher Weise beschränken, um nicht die Kirche zu vernichten[5].

[1] De civit. dei XVIII, 51, 1.

[2] Ep. 173, 6: „Foris ab ecclesia constitutus et separatus a compagine unitatis et vinculo caritatis aeterno supplicio puniveris, etiam si pro Christi nomine vivus incenderis."

[3] Hier werden die Bibelstellen gebraucht, die schon Calixt und die Antinovatianer angeführt haben (Arche Noah, Unkraut im Weizen u. s. w.).

[4] Dass Jene zahlreicher als Diese sind (auch in der Kirche), scheint Augustin's Meinung zu sein. Jedenfalls geht nach ihm die Mehrzahl der Menschen verloren. Enchir. 97.

[5] De bapt. II, 8: Hätten die Donatisten Recht, so hätte es schon zur Zeit

9. Obgleich das Unkraut nicht auszurotten ist, da die Menschen nicht allwissend sind und das Diesseits nicht der Ort der Vollendung ist, so übt die Kirche doch Zucht und unter Umständen selbst die Excommunication, aber dies nicht eigentlich desshalb, um ihre Heiligkeit zu erhalten, sondern um die Einzelnen zu erziehen, resp. vor Ansteckung zu bewahren. Die Kirche kann aber auch toleriren (c. Petil. I, 25: „malos in unitate catholica vel non noverunt vel pro unitate tolerant quos noverunt"); sie kann selbst offenbare und grobe Sünder dulden, wenn die Ausübung ihrer Strafgewalt im einzelnen Fall grössere Nachtheile zur Folge haben würde[1]. Dadurch, dass sie das Schlechte nie billigt und stets über die Mittel der Heiligung verfügt, ist sie selbst vor der Verflechtung mit dem Unheiligen sichergestellt[2].

10. Aber freilich gehört es zu ihrer Heiligkeit, dass sie auch wirklich heilige Glieder erzeugt. Den Beweis dafür kann sie liefern, sofern Einige in ihr die Vollkommenheit erreicht haben, sofern Wunder und Zeichen durch sie fort und fort noch gewirkt werden, sofern eine allgemeine Hebung und Heiligung der Sitten durch sie erzielt ist, und sofern endlich am Ende ihr gesammter Bestand heilig sein wird.

11. Noch deutlicher freilich zeigt sich ihre Heiligkeit darin, dass nur innerhalb der Kirche persönliche Heiligkeit erlangt werden kann (s. oben sub 7)[3].

12. Die Unheiligen in der Kirche gehören fraglos zur Kirche; denn sie stehen in der Einheit unter der Wirkung der Heiligungsmittel und können noch boni et spiritales werden. Allein sie gehören nicht zum Heiligthum der Kirche, sondern bilden einen weiteren Kreis in ihr („vasa in contumeliam in domo dei"; sie sind nicht selbst, wie die „vasa in honorem", die domus dei, sondern sind „im Hause"; sie sind „in communione sacramentorum", nicht im eigentlichen Verbande des Hauses, sondern „congregationi sanctorum admixti"; sie sind desshalb in gewissem Sinn nicht in der Kirche, weil sie nicht die Kirche selbst

Cyprian's keine Kirche gegeben; sie selbst wären also unheiligen Ursprungs. Oft hält ihnen Augustin auch entgegen, wie viel grobe Sünder sie in ihrer Mitte haben. Die gröbste Sünde bei ihnen ist freilich — das Schisma (c. litt. Pet. II, 221).

[1] Der Gedanke, im neuen Bund sei Alles milder geworden, als im alten, findet sich hie und da bei Augustin.

[2] C. litt. Pet. III, 4: „Licet a malis interim vita, moribus, corde ac voluntate separari atque discedere, quae separatio semper oportet custodiatur. Corporalis autem separatio ad saeculi finem fidenter, patienter, fortiter exspectatur."

[3] Sermo 4, 11: „Omnes quotquot fuerunt sancti, ad ipsam ecclesiam pertinent."

sind; daher kann man auch die Kirche als „corpus permixtum“ bezeichnen)[1]. Ja selbst die Häretiker und Schismatiker, sofern sie kirch-|liche Heiligungsmittel sich angeeignet haben (s. unten), gehören zur katholischen Kirche, da diese sich aus ihnen Söhne zeugt, ohne ihnen noch einmal die Taufe ertheilen zu müssen[2]. Der Charakter der Heiligkeit der Kirche wird durch diese weiteren Kreise im Gebiet ihres Umfangs nicht modificirt; denn sie bleibt, auf ihren Grund, ihre Mittel und ihr Ziel gesehen, immer dieselbe, und auch die Heiligkeit aller Glieder — Augustin sieht von diesem Merkmal nicht ab — wird einst vorhanden sein.

13. Das dritte Merkmal der Kirche ist die Katholicität. Es ist dasjenige, welches in Verbindung mit der Einheit den eindrucksvollsten äusseren Beweis und das sicherste Kriterium ihrer Wahrheit liefert. Die Katholicität wurde nämlich vorausverkündigt (Verbreitung über den Erdkreis), und sie hat sich verwirklicht, obgleich es als ein Wunder bezeichnet werden muss, dass eine Gemeinschaft, die solchen Glauben und Gehorsam verlangt, und solche Geheimnisse überliefert, diese Verbreitung erlangt hat. Eben das sinnenfällige Wunder ist der Beweis der Wahrheit. Die Donatisten können nicht die Kirche sein, weil sie wesentlich auf Afrika beschränkt sind. Die Kirche kann nur dort sein, wo sie sich durch die Verbindung mit Rom, mit den alten orientalischen Kirchen, mit den Gemeinden des Weltkreises als die katholische erweist. Der Einwurf, dass die Sünde der Menschen die Verbreitung hindere, ist ohne Gewicht; denn das hätte geweissagt werden müssen. Es ist aber das Gegentheil geweissagt und erfüllt[3]. Auch der Hinweis, dass manche Häresien eine ökumenische

[1] „Corpus permixtum“ gegen die zweite Regel des Tichonius, der von einem zweigetheilten Leibe des Herrn gesprochen hatte, was Augustin verwirft. Hier giebt es nicht wenige Ausführungen Augustin's, die den Gedanken nahe legen, eine in der sichtbaren Kirche „in occulto“ vorhandene unsichtbare sei die wahre Kirche (de bapt. V, 38).

[2] De bapt. I, 13: Die Frage der Donatisten lautete, ob die Taufe nach Meinung der Katholiken in der donatistischen Kirche „Söhne“ erzeuge. Bejahten sie die Katholiken, so sollte folgen, dass bei den Donatisten Kirche sei und, da es nur eine gebe, die Kirche; verneinten die Katholiken die Frage, so zogen sie den Schluss: „Cur ergo apud vos non renascuntur per baptismum, qui transeunt a nobis ad vos, cum apud nos fuerint baptizati, si nondum nati sunt?“ Darauf antwortet Augustin: „Quasi vero ex hoc generet unde separata est, et non ex hoc unde coniuncta est. Separata est enim a vinculo caritatis et pacis, sed iuncta est in uno baptismate. Itaque est una ecclesia, quae sola catholica nominatur; et quidquid suum habet in communionibus diversorum a sua unitate separatis, per hoc quod suum in eis habet, ipsa utique generat, non illae.“

[3] Ein Donatist „historicus doctus“ hat freilich den empfindlichen Einwand

Verbreitung erlangt haben, ist ohne Belang; denn erstens sind fast alle Häresien national, zweitens hat auch die verbreitetste Häresie eine andere Häresie neben sich (es ist dies der alte Sophismus, das Wesen der Häresien einerseits als die | Zersplitterung aufzufassen, andererseits sie doch als eine solche Einheit vorzustellen, dass man jeder einzelnen zum Vorwurf macht, dass andere neben ihr stehen), und dadurch offenbart auch die verbreitetste ihre Falschheit.

14. Das vierte Merkmal der Kirche ist ihre Apostolicität. Es tritt in der katholischen Kirche zu Tage 1) in dem Besitz der apostolischen Schriften[1] und der apostolischen Lehre, 2) in der Fähigkeit dieser Kirche, ihre Existenz bis auf die Apostelgemeinden und die Apostel zurückzuführen und ihre Einheit (communicatio) mit den von den Aposteln gestifteten Gemeinden aufzuweisen[2]. Dieser Nachweis ist vornehmlich an der Kette der Bischöfe zu führen, deren Bedeutung übrigens von Augustin nicht so stark betont wird, wie von Cyprian; ja es finden sich Stellen bei Augustin, in denen das allgemeine Priesterthum, wie es Tertullian festgehalten hat, verkündigt wird[3].

15. Unter den Apostelgemeinden sind zwar auch die orientalischen sehr wichtig; allein am wichtigsten ist die römische Gemeinde und demgemäss deren Bischof. Petrus ist Repräsentant der Apostel, der Christen überhaupt (ep. 53, 2: „totius ecclesiae figuram gerens"), der schwachen Christen, der Bischöfe resp. des Lehramts der Bischöfe. Die Theorie des Cyprian und Optatus von der cathedra Petri, welche der römische Bischof habe und mit der man im Einvernehmen stehen müsse, weil sie die sedes apostolica κατ' ἐξοχήν sei, d. h. die Trägerin der Lehrautorität und der Kircheneinheit, hat Augustin festgehalten. Ueber die Infallibilität des römischen Stuhls hat er sich ebenso unsicher und widerspruchsvoll ausgedrückt wie über die der Concilien und des Episkopats. Dass ein Concil über dem römischen Bischof steht, war Augustin nicht zweifelhaft (ep. 43, 19)[4].

gemacht (ep. 93, 23): „Quantum ad totius mundi pertinet partes, modica pars est in compensatione totius mundi, in qua fides Christiana nominatur." Augustin vermag diesen Einwand natürlich nicht wirklich zu entkräften.

[1] Dass diese bei Augustin ihre selbständige Autorität — mindestens in vieler Hinsicht — haben, wurde schon bemerkt; s. de doctrin. christ. und ep. 54. 55. In nicht wenigen Ausführungen scheint es sogar so, als sei die Berufung auf die Kirche lediglich eine Berufung auf die Kirche, welche die Schrift besitzt.

[2] Ausser sämmtlichen antidonatistischen Schriften s. z. B. auch ep. 43, 21 44, 3; 49, 2. 3; 51, 5; 53, 3.

[3] De civit. dei XX, 10: Unterschied von sacerdotes und proprie sacerdotes.

[4] Augustin's Stellung zum römischen Bischof, d. h. zur unfehlbaren römischen Tradition, tritt deutlich zu Tage in seiner Beurtheilung des Zosimus (Reuter

16. Die Irrthumslosigkeit der katholischen Kirche stand| Augustin fest; denn sie ist eine nothwendige Folge ihrer auf der Apostolicität ruhenden Autorität. Allein dieses Prädicat durchzudenken und an der Repräsentation und den Entscheidungen der Kirche streng durchzuführen, dazu war Augustin niemals veranlasst. Daher hat er auch theils unbefangen, theils nothgedrungen im Einzelnen Manches zugestanden, was, consequent erfasst, die Infallibilität der Kirche vernichtete.

17. Ebenso stand Augustin die Unumgänglichkeit der katholischen Kirche fest; denn sie folgt aus ihrem in der Einheit und Heiligkeit sich offenbarenden ausschliesslichen Verhältniss zu Christus und zum hl. Geist. In dem Ausdruck „ecclesia mater“ [1] (resp. „corpus Christi“) ist die Unumgänglichkeit ausgeprägt (über Modificationen s. später).

18. Endlich stand Augustin die Unvergänglichkeit der Kirche, damit aber auch ihre Uranfänglichkeit fest; denn sie folgt aus dem ausschliesslichen Verhältniss zu Gott; doch wirkten in die Vorstellung von der Unvergänglichkeit und Uranfänglichkeit Gedanken hinein, die nicht aus den Erwägungen über die empirische Kirche geflossen waren („die „himmlische“ Kirche einerseits, der „Gottesstaat“ andererseits; s. darüber unten).

19. Die empirische, katholische Kirche ist auch das „regnum dei“ (die „civitas dei“). Zwar sind diese Ausdrücke primär innerhalb einer Betrachtung gebraucht, die gegen die empirische Kirche indifferent ist (s. unten); allein da es für Augustin schliesslich doch nur eine Kirche giebt, so gilt Alles, was von der Kirche gilt, auch von der empirischen Kirche. Zu allen Zeiten hat er den alten, längst auf die Kirche angewendeten Terminus „Reich (Stadt) Gottes“ auf die katholische Kirche bezogen, dabei natürlich nicht daran denkend, dass die Kirche corpus permixtum sei, sondern verum [2].|

S. 312 ff., 325 ff.) und in dem höchst werthvollen 36. Brief, der die Schrift eines römischen Anonymus behandelt, welcher die römische Gemeinde sammt Petrus glorificirt (c. 21: „Petrus, apostolorum caput, coeli ianitor, ecclesiae fundamentum“) und statutarische Einrichtungen der römischen Kirche für allgemein verbindlich erklärt hatte.

[1] C. litt. Pet. III, 10: „deum patrem et eius ecclesiam matrem habere.“

[2] Vielleicht am schlagendsten ist hier ep. 36, 17. Der anonyme römische Christ hatte sich zum Beweise, das römische Sabbathfasten-Gebot sei apostolisch, auf die Stelle berufen: „Non est regnum dei esca et potus“ und „regnum dei“ einfach mit „ecclesia“ identificirt. Augustin weist diese Identificirung nicht zurück, sondern nur den Schluss, den der Anonymus aus ihr zieht. Hier ist aber „ecclesia“ offenbar die katholische Kirche. In de trinit. I, 16. 20. 21 ist es Augu-

20. Aber Augustin hat der Vorstellung, die Kirche ist das Reich Gottes, einen viel stärkeren Halt gegeben als seine Vorgänger, und er hat durch die Art, wie er in seiner „göttlichen Komödie", dem Werk de civitate dei, die Kirche dem Staat entgegengestellt hat, weit über seine eigene ausgesprochene Meinung hinaus, die Ueberzeugung erweckt, dass die empirisch-katholische Kirche sans phrase das Reich Gottes sei, der selbständige Staat das Reich des Teufels. Obgleich nämlich primär, wie sich zeigen wird, für Augustin die civitas terrena die societas der Gottlosen und Verworfenen (einschliesslich der Dämonen), die civitas dei die caelestis communio aller sancti aller Zeiten (die Engel miteingeschlossen) ist, so stand es ihm doch fest, dass jene im Weltstaat, diese in der empirischen Kirche ihre geschichtlich-irdische Ausdrucks- und Erscheinungsform besitzt; denn es giebt schlechterdings nicht zwei Städte, zwei Reiche, zwei Tempel, zwei Häuser Gottes. Demgemäss ist das Reich Gottes die Kirche. Und hingerissen von der Autorität der Kirche und ihrem Siege in der Welt, zugleich tief durchdrungen von dem Verfall des römischen Weltreiches, welches seine innere und äussere Kraft offenkundig nur noch an der Kirche hatte, hat Augustin in der gegenwärtigen Epoche, d. h. in der Kirchengeschichte, das 1000jährige Reich gesehen, welches Johannes verkündigt hat (de civit. XX). Damit hat er den alten Chiliasmus der lateinischen Kirche umgestimmt[1], ohne ihn völlig beseitigen zu können. Stand aber einmal fest, dass das 1000jäh-

stin nicht zweifelhaft, dass das regnum, welches Christus einst dem Vater übergeben wird, „omnes iusti sunt, in quibus nunc regnat mediator" resp. die „credentes et viventes ex fide; fideles quippe eius quos redemit sanguine suo dicti sunt regnum eius". Das ist die Kirche; aber dabei ist selbstverständlich von ihren irdischen „Runzeln" abgesehen, jedoch nicht von ihrer Organisation; s. in Ps. 126, 3: „Quae autem domus dei et ipsa civitas? Domus enim dei populus dei, quia domus dei templum dei . . . omnes fideles, quae est domus dei, cum angelis faciunt unam civitatem. Habet custodes. Christus custodiebat, custos erat. Et episcopi hoc faciunt. Nam ideo altior locus positus est episcopis, ut ipsi superintendant et tamquam custodiant populum."

[1] Wie weit er darin gegangen ist, zeigt die Beobachtung, dass er im 20. Buch nicht wenige Stellen, die sich deutlich auf die Wiederkunft Christi beziehen, auf die Gegenwart als bereits erfüllt bezogen hat; s. c. 5: „Multa praeterea quae de ultimo iudicio ita dici videntur, ut diligenter considerata reperiantur ambigua vel magis ad aliud pertinentia, sive scilicet ad eum salva oris adventum, quo per totum hoc tempus in ecclesia sua venit, hoc est in membris suis, particulatim atque paulatim, quoniam tota corpus est eius, sive ad excidium terrenae Hierusalem, quia et de illo cum loquitur, plerumque sic loquitur tamquam de fine saeculi atque illo die iudicii novissimo et magno loquatur." Doch hat er auch noch viel Dramatisch-eschatologisches bestehen lassen.

rige Reich jetzt vorhanden sei (seit Christi Erscheinung), so war damit die Kirche auf den Thron der Weltherrschaft erhoben; denn dieses Reich ist ein Reich der Herrschaft Christi, Christus aber regiert gegenwärtig nur durch die Kirche. Augustin hat die hierarchische Tendenz seines Satzes weder verfolgt, noch deutlich erkannt; machte er sich doch die gegenwärtige Herrschaft Christi, die er nachweisen musste (XX, 9—13), daran klar, dass lediglich die „sancti" mit Christus (nicht etwa „das Unkraut") herrschen, dass somit nur die im Reiche herrschen, die selbst das Reich sind, und dass sie herrschen, weil sie nach dem, was oben ist, trachten, den Heiligungskampf kämpfen, Geduld im Leiden üben u. s. w. Allein durch zwei Ausführungen hat er selbst das hierarchische Verständniss seines Gedankens direct vorbereitet, resp. geradezu ausgeprägt. Die eine ist ihm exegetisch abgenöthigt worden[1], die andere ist ein Ergebniss deutlicher eigener Einsicht. Erstlich nämlich musste er nachweisen, dass schon jetzt Offenb. Joh. 20, 4 sich erfülle („die auf den Thronen Sitzenden richten"). Er fand die Erfüllung in den Vorstehern der Kirche, welche den Binde- und Löseschlüssel verwalten, also im Klerus (XX, 9). Zweitens hat er in dem, was er zu Ungunsten sowie zu Gunsten des Staates absichtlich ausführt, die Herrschaft der Kirche über den Staat[2] vorbereitet (l. XIX und schon vorher im V. Buch). Die civitas terrena und dementsprechend die Weltreiche sind nämlich aus der Sünde entsprungen, der ehrgeizigen virtus, und schon desshalb, weil sie irdischen Gütern nachstreben (zusammengefasst in der pax terrena, durchgeführt in allen irdischen Verhältnissen), mögen dieselben auch im Irdischen berechtigt und heilsam sein, sind sie sündig und müssen schliesslich zu Grunde gehen. Das Weltreich ist doch letztlich ein latrocinium magnum (IV, 4: „remota iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?"), welches in der Hölle im ewigen Krieg endigt; die respublica Romana hat niemals den Frieden gehabt (XIX, 21). Von hier aus ist der Gottesstaat die einzige berechtigte Verbindung. Aber Augustin weiss doch die Sache noch anders zu wenden. Die Herstellung der pax terrena (s. ihre mannigfaltige Ausgestaltung XIX, 13) ist auf Erden nothwendig. Auch die, welche die pax caelestis als höchstes Gut schätzen, sind verpflichtet, auf Erden durch Liebe für die pax terrena zu sorgen (schon der jüdische Staat war in diesem Sinn berechtigt; s. die Beschreibung IV, 34 und den allgemeinen Satz XV, 2:

[1] S. Reuter, Studie III.

[2] Schon im 35. Brief (v. J. 396, c. 3) hat Augustin geschrieben: „Dominus iugo suo in gremio ecclesiae toto orbe diffuso omnia terrena regna subiecit."

„Invenimus ergo in terrena civitate duas formas — hier ist unter terrena civitas auch der Gottesstaat zu verstehen, sofern er sich auf Erden abbildet —, unam suam praesentiam demonstrantem, alteram caelesti civitati significandae sua praesentia servientem"). Das römische Reich ist ein christliches geworden, und Augustin freut sich dess[1]. Allein nur mit Hülfe der iustitia, die auf der caritas | ruht, kann der Staat die pax terrena gewinnen und seinen Charakter als latrocinium verlieren. Iustitia und caritas sind aber nur dort, wo die Verehrung des wahren Gottes ist, in der Kirche, dem Gottesstaat[2]. Also muss der Staat abhängig von dem Gottesstaat sein, resp. diejenigen, welche als Herrscher für die terrena pax der Gesellschaft Sorge tragen, sind dann berechtigt und „felices", wenn sie „suam potestatem ad dei cultum maxime dilatandum maiestati eius famulam faciunt, si plus amant illud regnum, ubi non timent habere consortes" (V, 24). Die Herrscher müssen also nicht nur Christen sein, sondern sie müssen der Kirche dienen, um ihren eigenen Zweck (pax terrena) zu erreichen; denn ausserhalb des Gottesstaates (der Liebe und Gerechtigkeit) giebt es nicht virtutes, sondern nur scheinbare Tugenden, d. h. glänzende Laster (XIX, 25). Mag nun auch Augustin hier und anderswo die relative Selbständigkeit und das relative Recht des Staats[3] noch so sehr anerkannt haben — die These besteht, dass der Staat der Kirche, da sie Gottesreich ist, zu dienen hat, weil er als berechtigter ihr gleichsam enhypostasirt ist[4]. Der Staat soll aber vornehmlich der Kirche durch Zwangsmassregeln gegen den Götzendienst, die Häretiker und Schismatiker dienen; denn der Zwang ist in solchen Fällen angebracht, damit die Guten nicht verführt, die Schwankenden und Unwissenden belehrt und die Bösen bestraft werden. Desswegen folgt aber für Augustin keineswegs, dass der Staat etwas zu verfolgen habe, was man eine selbständige Kirchen- und

[1] Im Begriff des irdischen Staates liegt also nicht unter allen Umständen, dass er der Organismus der Sünde sei. Stellen über den christlichen Staat, die christlichen Zeiten, die katholischen Kaiser bei Reuter S. 141.

[2] Freilich giebt es auch nach Augustin eine irdische iustitia, die gegenüber flagitia und facinora ein hohes Gut ist; auch er weiss den Werth relativer Güter zu schätzen (Reuter S. 135ff.), aber letztlich zerfliesst diese iustitia, weil sie auf die Dauer nichts Gutes stiften kann, da sie selbst nicht aus „dem Guten" geflossen ist.

[3] Was vom Staat gilt, gilt natürlich ebenso von allen particularen Gütern, Ehe, Familie, Eigenthum u. s. w.

[4] Augustin denkt hier also anders als Optatus (s. oben S. 46); mindestens ist ihm daneben eine zweite Erwägung geläufig, nach welcher nicht die Kirche im römischen Reich ist, sondern dieses Reich an der Kirche. In Dingen der terrena felicitas ist die Kirche nach Augustin zum Gehorsam gegen den Staat verpflichtet.

Religionspolitik nennen könnte. Vielmehr führt derselbe in Sachen der Religion stets die Sache der Kirche, und damit ist schon ausgedrückt, dass er die Belehrungen seitens der Kirche zu empfangen hat. So ist auch Augustin thatsächlich verfahren. In dem augustinischen Gedanken des „christlichen Staats“ war ein cäsaropapistisches Recht des Staats so wenig eingeschlossen, dass es vielmehr hier gar nicht aufkommen konnte. Auch wenn die Kirche um Milde für die Häretiker bittet, gegen die sie selbst den Arm | des Staats angerufen hat, so ist damit das Strafrecht des Staats in Ansehung der Kirche nicht selbständig gestellt: er dient der Kirche, wenn er straft, und er willfährt der Kirche, wenn er Milde übt[1].

II 21. Durch die donatistische Praxis der Wiedertaufe und der Reordination war Augustin genöthigt, die Bedeutung und Wirksamkeit der Functionen der Kirche, dem Optatus folgend, genauer ins Auge zu fassen. Es konnte nicht ausbleiben, dass er dabei den Begriff der Kirche als communio sacramentorum noch mehr in den Vordergrund schieben und zugleich über die Sacramente — um ihre Objectivität zu erweisen und sie von Menschen unabhängig zu stellen, um sie dabei nicht völlig zu veräusserlichen, aber sie doch als ausschliessliches Eigenthum der Kirche zu vindiciren — höchst sophistische Erwägungen anstellen musste, die er indess noch nicht bis zu Ende durchgeführt hat.

22. Zunächst war es ein gewaltiger Fortschritt, den nur ein so innerlicher Mann wie Augustin machen konnte, dass er neben die Sacramente das Wort gestellt hat. Die Formel „Wort und Sacramente“ stammt von ihm. Hat er auch die Bedeutung des „Worts“ noch nicht gebührend geschätzt und verfolgt, so hat er doch erkannt, dass das Wort als das Evangelium allem heilbringendem Handeln der Kirche zu Grunde liegt[2].

[1] Ueber das Verhältniss von Kirche und Staat s. Dorner S. 295—312 und die Ermässigungen, die Reuter in der 3. und 6. Studie für nöthig erachtet hat. Die Inquisitions- und Zwangstheorie hat Augustin nicht von Anfang an gebilligt (c. ep. Man. c. 1—3), sondern im donatistischen Streit sich von ihrer Nothwendigkeit überzeugt („coge intrare“). Alle Zwangsmittel hielt er jetzt für berechtigt ausser der Todesstrafe (Optatus billigte auch diese). — Wenn es nicht schwer ist, nachzuweisen, dass Augustin stets ein selbständiges Recht des Staates auf Gehorsam anerkannt hat, so ist damit doch wenig bewiesen. Es mag ja sein, dass Augustin den Staat relativ höher geschätzt hat als die alten Christen, die noch stärker eschatologisch bestimmt waren. Allein man darf nicht vergessen, dass er dem Staat gegenüber nicht nur die caelestis societas, sondern die catholica ausgespielt hat.

[2] Ep. 21, 3: „sacramentum et verbum dei populo ministrare.“ Sehr häufig

23. So eingehend er sich mit den Sacramenten beschäftigt hat, so wenig hat er eine Sacramentslehre entworfen, vielmehr sich mit der empirischen Reflexion über das Verfahren der Kirche und der Vertheidigung desselben begnügt. Weder über die Zahl noch über den Begriff der Sacramente hat er eine einstimmige Lehre entwickelt[1]. Sacrament ist ihm jedes sinnliche Zeichen, mit welchem ein heilbringendes Wort verbunden ist (in Joh. to. 80, 3: accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum). Auf dem letzteren und dem Glauben liegt so sehr der Nachdruck (in Joh. 25, 12: „crede et manducasti"), dass das Zeichen an vielen Stellen, ja in der Regel, nur als Bild bezeichnet wird. Allein diese Einsicht wird dadurch modificirt, dass an fast ebenso vielen Stellen auch das heilbringende Wort als ein signum eines nebenher gehenden Unsichtbaren gefasst[2] und Jedermann gewarnt wird, irgend etwas hier für die Gewähr der Sache zu nehmen, was sich sinnlich vollzieht. Da man nun weiter nicht weiss, auf welche Zeichen Augustin seine Vorstellungen vom Sacrament angewendet wissen will — de doctr. christ. III, 9 spricht er so, als handle es sich

ist verbum = evangelium = Christus und die Ursache der Wiedergeburt. C. litt. Pet. I, 8: „semen quo regeneror verbum dei est." Die objective Wirksamkeit des Wortes wird streng betont, aber — ausserhalb der Kirche nicht bis zur Einflössung der caritas. C. Pet. III, 67: „minister verbi et sacramenti evangelici, si bonus est, consocius fit evangelii, si autem malus est, non ideo dispensator non est evangelii." II, 11: „nascitur credens non ex ministri sterilitate, sed ex veritatis foecunditate." Doch hat Luther mit Recht auch selbst Augustin zu den neumodischen Theologen gerechnet, die vom Sacrament viel und vom Wort wenig sprechen.

[1] „Aliud videtur aliud intelligitur" (Sermo 272) ist der Hauptgedanke Augustin's, den später Ratramnus so energisch geltend gemacht hat. Hahn (L. v. d. Sacram. S. 11 ff.) hat die verschiedenen Aeusserungen Augustin's über den Begriff des Sacraments ausgeführt. Unter welche seltsame Betrachtung ihm unter Umständen der Begriff „Sacrament" trat, lehren z. B. der 36. und 54. Brief; s. 54, 1: „Dominus noster, sicut ipse in evangelio loquitur, leni iugo suo nos subdidit et sarcinae levi; unde sacramentis numero paucissimis, observatione facillimis, significatione praestantissimis societatem novi populi colligavit." Es folgt Taufe und Abendmahl „et si quid aliud in scripturis canonicis commendatur . . . Illa autem quae non scripta, sed tradita custodimus, quae quidem toto terrarum orbe servantur, datur intelligi vel ab ipsis apostolis vel plenariis conciliis, quorum est in ecclesia saluberrima auctoritas, commendata atque statuta retineri, sicut quod domini passio et resurrectio et ascensio in caelum et adventus de caelo spiritus sancti anniversaria sollemnitate celebrantur, et si quid aliud tale occurrit quod servatur ab universa, quacumque se diffundit, ecclesia."

[2] De catech. rud. 50: „Signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari."

fast nur um Taufe und Abendmahl, an anderen Stellen ist es anders —, so schwebt Alles im Dunklen[1].

24. Er selbst war nicht veranlasst, in dieser Richtung weiter nachzudenken. Dagegen nöthigte ihn die donatistische These, dass die Wirksamkeit des Sacraments vom Spender abhängig sei, und die donatistische Praxis der Wiedertaufe zur Aufstellung zweier Widersprüche: 1) Die Sacramente sind allein in der Kirche wirksam, aber sie sind auch in ausserkirchlichen Kreisen wirksam. Hätte er den ersten | Satz preisgegeben, so hätte er die Unumgänglichkeit der Kirche verleugnet; hätte er den zweiten Satz geopfert, so hätte er die Praxis der Wiedertaufe billigen müssen. 2) Die Sacramente sind unabhängig von jeder menschlichen Disposition; die Sacramente sind an die sichtbare katholische Kirche und an den Glauben gebunden. Hätte er jenes preisgegeben, so hätte der Donatist Recht, hätte er dieses in Abrede gestellt, so wäre das Sacrament ein gegen Christenthum und Glaube indifferentes Zauberwerk. Um diese Widersprüche zu beseitigen, musste er Unterscheidungen suchen. Er fand sie nicht, indem er etwa zwischen Gnadenanbietung und Gnadenverleihung unterschied, sondern indem er eine doppelte Wirksamkeit der Sacramente annahm, 1) eine unverwischbare Abstempelung jedes Empfängers, die überall dort eintritt, wo das Sacrament rite gespendet wird, gleichgiltig vom wem[2], 2) eine Gnadenspendung, die nur im Verbande der katholischen Kirche dem Gläubigen zu Theil wird. Hiernach konnte er lehren: die Sacramente gehören ganz allein der katholischen Kirche und verleihen nur in ihr dem Glauben die Gnade; aber sie können der Kirche entwendet werden, da sie „sancta per se ipsa" primär eine Wirkung ausüben, die lediglich vom verbum und signum abhängt (die Aufprägung eines unverwischbaren Charakters) und nicht von einem menschlichen Factor[3]. Die Häretiker haben

[1] Hahn (S. 12) giebt folgende Definition als augustinisch: „Das Sacrament ist ein von Gott eingesetztes körperliches Zeichen eines hl. Gegenstandes, den es schon von Natur durch eine gewisse Aehnlichkeit darzustellen geeignet ist, durch welches Gott den von demselben Gebrauch Machenden unter gewissen Bedingungen seine Gnade mittheilt."

[2] Ep. 173, 3: „Vos oves Christi estis, characterem dominicum portatis in sacramento." De bapt. c. Donat. IV, 16: „manifestum est, fieri posse, ut in eis qui sunt ex parte diaboli sanctum sit sacramentum Christi, non ad salutem, sed ad iudicium eorum . . . signa nostri imperatoris in eis cognoscimus . . . desertores sunt." VI, 1: „Oves dominicum characterem a fallacibus depraedatoribus foris adeptae."

[3] De bapt. IV, 16: „Per se ipsum considerandus est baptismus verbis evangelicis, non adiuncta neque permixta ulla perversitate atque malitia sive accipien-

sie gestohlen und spenden sie giltig in ihren Gemeinschaften. Daher tauft die Kirche sich bekehrende Häretiker (Schismatiker) nicht wieder, dessen gewiss, dass in dem Moment der gläubigen Unterordnung unter die katholische Gemeinschaft der Liebe dem auswärts Getauften das Sacrament nun „ad salutem valet“[1]. |

25. Diese Theorie, die das Wesen des „Charakters“ und sein Verhältniss zur Gnadenmittheilung unklar lassen muss[2] — die Rechtszugehörigkeit der Schismatiker und Häretiker zur katholischen Kirche scheint nur der wichtigste, ja der einzige Effect der „Objectivität“ der Sacramente ausserhalb der Kirche zu sein[3] — ist von Augustin nur an der Taufe und Ordination durchgeführt worden, freilich auch hier nicht so, dass er alle aufsteigenden Probleme beschwichtigt und jene „Objectivität“ wirklich nachgewiesen hätte. Am Abendmahl aber z. B. lässt sie sich überhaupt nicht nachweisen. Denn da nach Augustin die res sacramenti die unsichtbare Incorporation in den Leib Christi ist (über die Elemente lehrt Augustin symbolisch) und das Abendmahlsopfer das sacrificium caritatis seu pacis, so ist mit dem Wesen des Abendmahls die katholische Kirche schon immer mitgesetzt. Also giebt es hier keinen „Charakter“, der unabhängig von

tium sive tradentium . . . non cogitandum, quis det sed quid det.“ C. lit. Pet. I, 8 „(Gegen verschiedene donatistische Sätze, z. B. den: „conscientia dantis adtenditur, qui abluat accipientis“): Saepe mihi ignota est humana conscientia, sed certus sum de Christi misericordia . . . non est perfidus Christus, a quo fidem percipio, non reatum . . . origo mea Christus est, radix mea Christus est . . . semen quo regeneror, verbum dei est . . . etiam si ille, per quem audio, quae mihi dicit ipse non facit . . . me innocentem non facit nisi qui mortuus est propter delicta nostra et resurrexit propter iustificationem nostram. Non enim in ministrum, per quem baptizor, credo, sed in eum, qui iustificat impium.“

[1] Hier ist die sehr oft in den antidonatistischen Schriften gemachte Unterscheidung von „habere“ und „utiliter habere“ zu betonen; c. Cresc. I, 34: „Vobis (Donatistis) pacem nos annuntiamus, non ut, cum ad nos veneritis, alterum baptismum accipiatis, sed ut eum qui iam apud vos erat utiliter habeatis“ oder „una catholica ecclesia, non in qua sola unus baptismus habetur, sed in qua sola unus baptismus salubriter habetur.“ De bapt. c. Donat. IV, 24: „Qui in invidia intus et malevolentia sine caritate vivunt, verum baptisma possunt et accipere et tradere. (Sed) salus, inquit Cyprianus, extra ecclesiam non est. Quis negat? Et ideo quaecumque ipsius ecclesiae habentur, extra ecclesiam non valent ad salutem. Sed aliud est non habere, aliud non utiliter habere.“

[2] In der katholischen Kirche fällt Character und Heilswirkung unter der Voraussetzung des Glaubens zusammen. Augustin lag es überhaupt primär daran, dem Gläubigen an dem Sacrament eine felsenfeste Gewissheit der misericordia Christi zu geben.

[3] An Rechtsverhältnissen lag es im Grunde dem Augustin gar nicht; aber er hat factisch sehr viel dafür gethan, die Dinge in diese Beleuchtung zu rücken.

dieser Kirche wäre[1]. Bei der Taufe aber konnte er annehmen, dass sie ein unverlierbares, durch nichts Anderes zu ersetzendes,

[1] Sermo 57, 7: „Eucharistia panis noster quotidianus est; sed sic accipiamus illum, ut non solum ventre sed et mente reficiamur. Virtus enim ipsa, quae ibi intelligitur, unitas est, ut redacti in corpus eius, effecti membra eius, simus quod accipimus.“ 272: „panis est corpus Christi . . . corpus Christi si vis intelligere, apostolum audi: vos estis corpus Christi.“ Augustin hält die überlieferte Auffassung, man dürfe bei „Leib Christi“ im Abendmahl an alle Vorstellungen denken die mit diesem Wort verbunden wurden (der Leib ist πνευματικόν, ist selbst Geist, ist die Kirche u. s. w.) fest, bevorzugt aber die letztere und lässt, wie die alte Kirche, die Beziehung auf die Sündenvergebung zurücktreten. Unitas und vita (de pecc. mer. I, 34) stehen im Vordergrund. Daher ist auch hier, ja hier mehr als bei irgend einem anderen signum, das signum ganz disparat. Dieses „sacramentum unitatis“ versichert die Gläubigen und giebt ihnen das, was sie sind, unter der Bedingung des Glaubens (in Joh. 26, 1: credere in eum hoc est manducare panem vivum“; de civit. XXI, 25). Niemand hat stärker in Bezug auf das Abendmahl das realistische Verständniss abgewehrt und darauf hingewiesen, dass das, was „visibiliter celebratur, oportet invisibiliter intelligi“ (in Ps. 98, 9 fin.). „Das Fleisch ist kein nütze“, und Christus ist „secundum corporis praesentiam“ nicht auf Erden. Nun könnte — wie bei den Griechen — trotz dem Allem doch bei Augustin hin und her der Gedanke vorkommen, man müsse den sacramentalen Leib des Herrn auch mit dem realen identificiren. Allein ich habe keine Stelle gefunden, die sicher dafür spricht (s. auch Dorner S. 267ff.). Man kann nur sagen, dass nicht wenige Stellen auf den ersten Blick so verstanden werden können und bald so verstanden worden sind. Augustin, der Spiritualist, hat überhaupt die dogmatische Bedeutung des Sacramentes sehr abgeschwächt. Zwar bezeichnet er es, wie die Taufe, als heilsnothwendig; aber, da der Nachweis, es stehe mit der Auferstehung und dem ewigen Leben in Verbindung, kaum irgendwo geführt wird, so reducirt sich die Nothwendigkeit auf die unitas und caritas, die in dem Abendmahl einen Ausdruck neben anderen hat. Die hl. Speise ist überhaupt vielmehr Declaration und Versicherung, resp. Bekenntniss eines bestehenden Zustandes als Gabe. Somit stimmt Augustin ohne Zweifel hier mit den sog. Vorreformatoren und Zwingli überein. Dies führt zur Bedeutung der Handlung als Opfer über („sacrificium corporis Christi“). Von den vier möglichen Ansichten (die Kirche bringt sich selbst im Leibe Christi als Opfer dar, der Opfertod Christi wird symbolisch in commemorationem eius vom Priester wiederholt, der Leib Christi wird real aufs neue vom Priester geopfert, Christus selbst bringt sich immerfort und überall als Priester dem Vater zum Opfer dar) sind die 1., 2. und 4. sicher bei Augustin zu belegen, nicht aber die dritte. Die Prärogative des Priesters hält er hier streng fest; aber von einem „conficere corpus Christi“ ist so wenig die Rede wie von Transsubstantiation; denn die Stelle (Sermo 234, 2), auf welche sich die Katholiken mit Vorliebe berufen: „non omnis panis sed accipiens benedictionem fit corpus Christi“, hat nur den Sinn, dass die res zum panis — wie bei allen Sacramenten — nun hinzutritt und dasselbe zum signum rei invisibilis macht durch die Consecration wird das Brot zu etwas, was es vorher nicht war; die res invisibilis aber ist nicht der reale Leib, sondern die Incorporation in den Leib Christi, welcher die Kirche ist. Was die Unwürdigen empfangen — sie erhalten nach Augustin auch das giltige Sacrament —, bleibt freilich völlig dunkel. Ich

unter Umständen einen gewissen Glauben erzeugendes Verhältniss zum dreieinigen Gott auch ausserhalb der Kirche begründe, welches erst innerhalb derselben zu einem heilbringenden wird[1]; und bei der

möchte nicht mit Dorner (S. 274) sagen: „Augustin kenne einen Genuss des realen (?) Leibes und Blutes von Seiten der Ungläubigen nicht".

[1] Der Nachdruck fällt nun auf die richtige Verwaltung der Taufe (rite). Gott gehört das Sacrament; daher kann es nicht durch Sünde oder Häresie ungiltig gemacht werden. Die Unumgänglichkeit der Taufe fällt nothgedrungen auf den „character", und das ist die verhängnissvollste Wendung, weil hier der Glaube keineswegs sicher mitgesetzt ist. Die „Punici" werden de pecc. mer. I, 34 belobt, weil sie die Taufe einfach „salus" nennen; aber doch soll die Unumgänglichkeit der Taufe primär gar nicht in ihrer heilbringenden Eigenschaft, sondern schon in dem character liegen. Diese Unumgänglichkeit wird nur durch die Bluttaufe (resp. den Wunsch nach der Taufe bei objectiver Unmöglichkeit, sie zu erhalten) beschränkt. In der correspondirenden Gedankenreihe erscheint die bei den Häretikern rite gespendete Taufe, weil illicite besessen, factisch wirkungslos, ja das Gericht bringend. Der Euphrat, der im Paradies und in profanen Ländern fliesst, schafft doch nur dort wirkliche Frucht. Daher ist der Streit (Dorner gegen Schmidt), ob nach Augustin das Sacrament von der katholischen Kirche abhängig sei oder nicht, ein müssiger. Es ist von ihr unabhängig, sofern es nöthig ist; es ist von ihr abhängig, sofern es heilsam ist. Doch scheint mir Dorner (a. a. O. S. 252f. und sonst) nicht einen augustinischen Gedanken, sondern höchstens eine Consequenz desselben auszuspielen, wenn er behauptet, Augustin setze der durch Personen heiligen Kirche nicht die Sacramente, sondern die Heiligkeit des Ganzen, nämlich der Kirche, entgegen. Die Andeutung aber, die er wiederholt giebt, um die Schwierigkeiten des augustinischen Sacramentsbegriffs zu heben — Augustin hätte zwischen Anbietung und Verleihung der Gnade unterscheiden müssen: schon die erstere sichere die objective Giltigkeit —, ist höchst bedenklich und würde hinter Augustin zurückführen; denn dessen richtige religiöse Einsicht besteht eben darin, dass die gratia wirkt und nicht bloss anbietet. In der Abgrenzung des Characters und der heilbringenden Wirksamkeit der Taufe hat übrigens Augustin so geschwankt, dass er selbst eine momentane Sündenvergebung bei Häretikern angenommen hat (de bapt. I, 19; III, 18: „rursus debita redeunt per haeresis aut schismatis obstinationem et ideo necessarium habent huiusmodi homines venire ad catholicam pacem"; denn in Joh. 27, 6: „pax ecclesiae dimittit peccata et ab ecclesiae pace alienatio tenet peccata: petra tenet, petra dimittit; columba tenet, columba dimittit; unitas tenet, unitas dimittit"). Das Bedenklichste bleibt bei Augustin's Lehre von der Taufe (innerhalb der Kirche), dass er die magische Vorstellung nicht nur nicht abgethan, sondern durch sein Interesse an der Kindertaufe verstärkt hat. Zwar soll die Zusammengehörigkeit von Taufe und Glauben gelten, aber die Kindertaufe macht hier einen Riss. Die Unumgänglichkeit der Kindertaufe folgte für Augustin aus der Erbsünde, keineswegs aber auch aus der Tendenz, die Seligkeit Aller von der Kirche abhängig sein zu lassen (so Dorner S. 257). Um den Glauben bei der Taufe zu retten, hat Augustin eine Art von stellvertretendem Glauben der Pathen angenommen, aber, wie es scheint, kein Gewicht auf ihn gelegt, da wohl seine wahre Meinung die war, die Taufe ersetze den Kindern den Glauben. Indessen — die ganze Lehre von der Taufe ist bei Augustin schliesslich nur ein Vorläufiges. Die Taufe ist un-

Ordi-|nation konnte er lehren, dass sie, rite gespendet, die Kraft die Sacramente zu verwalten unverlierbar übertrage, wenn auch der Empfänger, falls er ausserhalb der Kirche steht, nur sich selbst zum Unheil functionirt[1]. In beiden Fällen urtheilte er so, erstlich um die

umgänglich, aber im Grunde nichts weiter als das. Die Wirksamkeit des hl. Geistes im Innern des Menschen ist die Hauptsache, so dass, von hier aus gesehen, die Taufe eigentlich überhaupt keine Bedeutung für die Seligkeit hat. Allein diese Consequenz liegt Augustin doch fern.

[1] Ueber die Ordination als Sacrament hatte man bisher wenig in der Kirche nachgedacht. Die Donatisten veranlassten dazu, und wieder ist es Augustin gewesen, der der Kirche eine hierarchische Gedankenreihe geschenkt hat, ohne sich selbst für ihre hierarchische Tendenz zu interessiren. Die Praxis war freilich schon längst hierarchisch; aber erst durch die verhängnissvolle Zusammenstellung mit dem Sacrament der Taufe und durch den Satz, dass die Ordination eine moralische Disposition zu ihrer Giltigkeit nicht verlange (gegen Cyprian), wurde das neue Sacrament perfect. Es verleiht nun einen unverlierbaren Charakter, wird daher, auch wenn es ausserhalb der Kirche rite gespendet ist, nicht wiederholt, und wie es dingliche Heiligkeit überträgt, so befähigt es auch, Heiligkeit fortzupflanzen. Sacramentum baptismi und sacramentum dandi baptismi werden vom 1. Buch des Werkes de bapt. c. Donat. c. 1 an gemeinsam behandelt (§ 2: „sicut baptizatus, si ab unitate recesserit, sacramentum baptismi non amittit, sic etiam ordinatus, si ab unitate recesserit, sacramentum dandi baptismi non amittit." C. ep. Parm. II, 28: „utrumque in catholica non licet iterari." Am deutlichsten de bono coniug. 32: „Quemadmodum si fiat ordinatio cleri ad plebem congregandam, etiamsi plebis congregatio non subsequatur, manet tamen in illis ordinatis sacramentum ordinationis, et si aliqua culpa quisquam ab officio removeatur, sacramento domini semel imposito non carebit, quamvis ad iudicium permanente"). Die Priester sind die allein berufenen Verwalter der Sacramente (c. ep. Parm. II, 29 steht die merkwürdig gewundene Erklärung über Laientaufe; selbst wenn die Nothwendigkeit drängt, ist nach Augustin doch die Taufe durch einen Laien ein veniale delictum; er hält es wenigstens für möglich, dass sie es ist. Aber auch die durch Laien unnöthig usurpirte Taufe ist giltig; wenn auch illicite datum; denn der „character" ist vorhanden. Doch warnt Augustin dringend, dem Priester irgendwie zu nahe zu treten); das Abendmahl kann nur der Priester vollziehen. Das war althergebracht. Die richterlichen Functionen der Priester treten bei Augustin (gegenüber Cyprian) zurück. Ein Busssacrament in technischer Ausprägung findet sich bei Augustin nicht. Doch hat es factisch bestanden, und Augustin hat ihm durch seine Auffassung, dass die gratia Christi nicht in der rückwärts wirkenden Taufgnade erschöpft sei, erst einen Unterbau gegeben. Taufe und Busse wurden in jener Zeit, als wären sie die beiden Hauptsacramente, zusammengenannt, ohne dass die letztere ausdrücklich als Sacrament bezeichnet worden wäre, s. das Glaubensbekenntniss des Pelagius (Hahn § 133): „Hominem, si post baptismum lapsus fuerit, per paenitentiam credimus posse salvari", fast gleichlautend Julian von Eklanum (l. c. § 135): „Eum, qui post baptismum peccaverit, per paenitentiam credimus posse salvari", und Augustin (Enchir. 46): „Peccata, quae male agendo postea committuntur, possunt et paenitendo sanari, sicut etiam post baptismum fieri videmus"; (c. 65): „Neque de ipsis criminibus quamlibet mag-

Praxis seiner | Kirche zu vertheidigen und die Donatisten ins Unrecht zu setzen, zweitens um das Merkmal der Heiligkeit der Kirche, welches anders gar nicht mehr sicher zu begründen war, an der objectiven Heiligkeit der Sacramente aufzuweisen, drittens um dem Gedanken einen Ausdruck zu geben, dass irgendwo ein Element im kirchlichen Handeln gegeben sein müsse, an das sich der Glaube halten kann, das nicht vom Menschen getragen wird, sondern welches den Glauben selbst trägt und der Gewissheit entspricht, die der Gläubige auf die gratia setzt. Augustin's Gnadenlehre ist an seiner Auffassung der Sacramente, genauer des Taufsacraments, sehr stark betheiligt. Dagegen war er bei dieser ganzen Auffassung keineswegs hierarchisch interessirt. Aber es | konnte nicht ausbleiben, dass sie sich später wesentlich im hierarchischen Sinne auswirkte. Daneben aber gaben die Unterscheidung von äusserer Handlung und nebenhergehender Wirkung, das Werthlegen auf das „Wort", und das Interesse für die Objectivität des Sacraments Anstösse in einer ganz anderen Richtung. Jene Unterscheidung musste in der Folgezeit zu einer Spiritualisirung führen, welche die Sacramente überhaupt verflüchtigte oder aber — wo man auf ein sicher Gegebenes doch Werth legte und dabei die Souveränetät des Worts erkannte — die Sacramente in dem „Wort" concentrirte. Beides ist eingetreten. Nicht nur die mittelalterlich-katholische Sacramentslehre geht auf Augustin zurück, sondern auch die Spiritualisten des Mittelalters, und wiederum verdanken Luther und Calvin ihm die Fingerzeige[1].

Die bisher vorgetragene Anschauung Augustin's von der sichtbaren Kirche und den Gnadenmitteln ist in sich widerspruchsvoll. Die

nis remittendis in sancta ecclesia dei misericordia desperanda est agentibus paenitentiam secundum modum sui cuiusque peccati." Nicht von der Taufe, sondern vom Handeln der Kirche nach der Taufe an ihren Gliedern heisst es (l. c. c. 83): „Qui vero in ecclesia remitti peccata non credens contemnit tantam divini muneris largitatem et in hac obstinatione mentis diem claudit extremum, reus est illo irremissibili peccato in spiritum sanctum."

[1] Sehr wichtig für die Folgezeit ist eine Stelle im Briefe Augustin's ad Januarium (ep. 55 c. 2) über das Wesen des Sacraments geworden: „Primum oportet noveris diem natalem domini non in sacramento celebrari, sed tantum in memoriam revocari quod natus sit, ac per hoc nihil opus erat, nisi revolutum anni diem, quo ipsa res acta est, festa devotione signari. Sacramentum est autem in aliqua celebratione, cum rei gestae commemoratio ita fit, ut aliquid etiam significari intelligatur, quod sancte accipiendum est. Eo itaque modo egimus pascha, ut non solum in memoriam quod gestum est, revocemus, id est, quod mortuus est Christus et resurrexit, sed etiam cetera, quae circa ea adtestantur ad sacramenti significationem non omittamus."

Identificirung von Kirche und sichtbarer katholischer Kirche ist ihm nicht geglückt. Es soll nur eine Kirche geben und nur die gläubigen katholischen Christen sollen zu ihr gehören; aber die mali et hypocritae sind auch in der Kirche, ohne die Kirche zu sein; ja selbst die Häretiker sind gewissermassen in der Kirche, sofern sie an den Sacramenten Theil haben. Aber ist dann die Kirche noch sichtbar? Ja — an den Sacramenten. Aber die an den Sacramenten sichtbare Kirche ist ja gar nicht die Braut und der Leib Christi, die unumgängliche Heilsanstalt, sondern nur die Kirche, welche vom Liebesgeist erfüllt ist, ist die Kirche; diese aber ist doch durch die mali et hypocritae verdeckt. Und sogar auf das Sacrament ist kein Verlass; denn ausserhalb der katholischen Kirche wirkt es sicher nicht ad salutem, in dieser Kirche aber wirkt es keineswegs sicher. Die eine Kirche ist corpus verum Christi, corpus permixtum, externa societas sacramentorum; jedesmal ist es ein anderer Kreis; aber dass sie jenes ist, ist ihr ebenso wesentlich und so wichtig, als dass sie dieses ist. Was heisst also „in ecclesia esse"? Es ist das | Verhängniss jeder Speculation über die Begriffe der Dinge, dass sie gegen Widersprüche abstumpft: jedwedes kann jedwedes sein, jedes ist Alles und Alles ist Nichts. Sie überrascht durch hundert Gesichtspunkte — das ist ihre Stärke —, um damit zu endigen, dass kein Gesichtspunkt wirkliche Giltigkeit hat.

Allein Alles, was Augustin hier vorgetragen hat, zeigt die lediglich bedingte Giltigkeit nicht nur an den inneren Widersprüchen, sondern es ist überhaupt nicht, oder doch nur in sehr beschränkter Weise, der Ausdruck der religiösen Ueberzeugung des Theologen. So empfand und so schrieb er, weil er Apologet der Praxis der Kirche war, deren Autorität er für seinen Glauben bedurfte. Aber dieser Glaube selbst ging doch ganz andere Wege. Schon jene Widersprüche, zum Theil freilich überliefert, zeigen, dass ein Element in Augustin's Auffassung von der Kirche einwirkte, welches sich gegen die „Sichtbarkeit" sträubte. Dieses Element ist aber selbst keineswegs eindeutig, sondern es sind in ihm wiederum verschiedenartige, wenn auch unter sich verknüpfte, Momente, beschlossen:

1. Die Kirche ist himmlisch; sie ist als Braut und Leib Christi ganz wesentlich eine caelestis societas. Dieser alt-überlieferte Gedanke steht Augustin für sein Glaubensleben im Vordergrund. Das, was die Kirche ist, kann sie überhaupt nicht auf Erden sein; sie hat ihre Wahrheit, ihren Sitz im Himmel. Dort allein ist der eigentliche Kreis ihrer Glieder zu finden; hier auf Erden wallfahrtet zeitweilig ein kleiner Bruchtheil als Fremdling; ja man darf sogar sagen:

hier auf Erden ist nur das Abbild der himmlischen Kirche; denn sofern das irdische Bruchstück „civitas terrena" ist, ist es noch gar nicht das, was es einst sein wird. Es ist durch die Hoffnung mit der himmlischen Kirche verbunden. Wahnsinn ist es, die gegenwärtige Kirche für das Himmelreich zu halten; s. de virgin. 24: „Quid aliud istis restat nisi ut ipsum regnum caelorum ad hanc temporalem vitam, in qua nunc sumus, asserant pertinere? Cur enim non et in hanc insaniam progrediatur caeca praesumptio? Et quid hac assertione furiosius? Nam etsi regnum caelorum aliquando ecclesia etiam quae hoc tempore est appellatur, ad hoc utique sic appellatur, quia futurae vitae sempiternaeque colligitur[1].

2. Die Kirche ist uranfänglich, und ihre Glieder sind daher in der sichtbaren Anstalt der katholischen Kirche keinesweges eingeschlossen. Hier tritt die Conception ein, die Augustin in dem grossen Werk de civitate dei, an dem er fast fünfzehn Jahre gearbeitet, aus-|geführt hat. Die civitas dei, d. h. die Verbindung, in der der „amor dei usque ad contemptum sui" regiert (XIV, 28) und welche daher der „pax caelestis" nachstrebt, hat in der Engelwelt ihren Anfang genommen. Hier wird die obige Vorstellung (s. sub 1) combinirt: die civitas dei ist das himmlische Jerusalem. Aber sie umfasst alle Gläubigen der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft; sie hat sich schon vor der Sintfluth mit der terrena civitas vermischt (s. über diese oben S. 140 f.), hat eine Geschichte auf Erden in sechs Perioden (Sintfluth, Abraham, David, Exil, Christus, Wiederkunft Christi) und bleibt vermischt mit dem Weltstaat bis zum Ende. Mit der transcendentalen Auffassung dieser Gottesstadt ist somit hier und anderswo — z. B. ep. 102 quaest. 2, bes. § 12 — jene universalistisch-diesseitige verbunden (s. oben S. 117): das Christenthum, so alt als die Welt, hat überall und zu allen Zeiten seine Bekenner gehabt, die „ohne Zweifel" selig geworden sind; denn das „Wort" war stets dasselbe und hat immer gewirkt unter den verschiedensten Formen („prius occultius, postea manifestius") bis zur Menschwerdung hin. Wer an dieses Wort, welches Christus ist, glaubte, wurde selig[2].

3. Die Kirche ist die communio der an den gekreuzigten Christus Glaubenden, unter den Wirkungen seines Todes Stehenden, die desshalb sancti et spiritales sind. Zu dieser Betrachtung leitet der Schluss der vorigen über, indem das humanistisch-universalistische

[1] Weitere Stellen hier anzuführen ist unnöthig, so zahlreich sind sie.

[2] In dieser Gedankenreihe tritt der historische Christus sehr zurück; aber in anderen ist es ganz anders; s. Sermo 116, 6: „Per Christum factus est alter mundus."

Element abgestreift wird. Fragt man, wo die Kirche ist, so antwortet Augustin an hundert Stellen, wo die Gemeinschaft dieser sancti und spiritales ist. Sie sind der Leib Christi, das Haus, der Tempel, die Stadt Gottes. Die Gnade einerseits, Glaube, Liebe und Hoffnung andererseits constituiren also den Begriff der Kirche. Oder kurzweg: „Per remissionem peccatorum stat ecclesia, quae in terris est,“ oder noch sicherer: „In caritate stat ecclesia.“ In unzähligen Ausführungen weiss Augustin von keinem anderen Kirchenbegriff als von diesem, bei dem er schlechthin an eine geistliche Gemeinschaft denkt, und er verhält sich desshalb indifferent sowohl zu dem Begriff der Kirche als externa communio sacramentorum als zu dem gleich zu nennenden letzten Kirchenbegriff[1].

4. Die Kirche ist der numerus electorum. Aus der Gnaden-| lehre Augustin's (s. den nächsten Abschnitt) folgt schliesslich, dass die Seligkeit auf der unerforschlichen Vorherbestimmung (Gnadenauswahl) Gottes und nur auf ihr beruht. Daher kann die Kirche nichts Anderes sein als die Zahl der Erwählten. Diese ist aber weder in der externa communio der katholischen Kirche unbedingt eingeschlossen — denn es gab electi, die nie katholisch waren, und es giebt solche, die es noch nicht sind —, noch ist sie mit der communio sanctorum (im Sinne der gläubig unter der Einwirkung der Gnadenmittel Stehenden) einfach identisch; denn unter diesen können zur Zeit solche sein, die noch abfallen und solche nicht sein, die schliesslich selig werden. Somit sprengt der Gedanke der Prädestination jeden Kirchenbegriff (nur der sub 2 genannte kann sich einigermassen behaupten) und entwerthet alle Veranstaltungen Gottes, das Heilsinstitut und die Heilsmittel: der numerus electorum ist keine Kirche. In der sichtbaren Kirche und ausserhalb derselben, unter der Einwirkung der sacramentalen Gnade und fern von ihr sind electi dei vorhanden; unter den Feinden hat Gott seine Bürger und unter den zur Zeit „Guten“ seine Feinde[2]. Aber die unerbittlichen Consequenzen dieser Auffassung zu ziehen, hat Augustin, der Katholik, nicht gewagt; er hat sich, wenn er je auf sie geführt wurde, damit begnügt, die Begriffe

[1] Man sieht hier, die Annahme der Kirche als corpus permixtum oder als externa communio sacramentorum ist nur ein Nothbegriff, s. die herrliche Ausführung de baptis. V, 38, die freilich in die Prädestinationslehre übergeht.

[2] De bapt. V, 38: „Numerus ille iustorum, qui secundum propositum vocati sunt, ipse est (ecclesia) . . . Sunt etiam quidam ex eo numero qui adhuc nequiter vivant aut etiam in haeresibus vel in gentilium superstitionibus iaceant, et tamen etiam illic novit dominus qui sunt eius. Namque in illa ineffabili praescientia dei multi qui foris videntur, intus sunt, et multi, qui intus videntur, foris sunt.“ Bei der Prädestinationslehre Augustin's kommen wir hierauf zurück.

externa communio, communio sanctorum, corpus Christi, civitas dei, caeleste regnum, numerus electorum in eine Annäherung zu bringen, die wie eine Identificirung erscheinen konnte; er hat der Ueberzeugung Ausdruck gegeben, dass der numerus electorum doch ganz wesentlich in der empirischen katholischen Kirche stecke und man daher alle Güter derselben fleissig brauchen müsse; aber er lebte andererseits ein zu individuelles Glaubensleben, um die gratia als Quelle des Glaubens, der Liebe und Hoffnung an mechanische Mittel und äussere Anstalten unauflöslich zu ketten, und er war zu stark von dem Gedanken der Majestät und der Alleinwirksamkeit Gottes beherrscht, als dass er es über sich gebracht hätte, Gott pünktlich nachzurechnen, warum und wie er das thut, was er thut. Dass sich die Prädestination vermittelst der Kirche und der Gnadenspendungen der Kirche verwirkliche, hat er nie behauptet[1]. |

Die verschiedenen „Kirchenbegriffe" Augustin's haben ihre Einheit lediglich in der Person ihres Urhebers, dessen reiches inneres Leben von verschiedenen Stimmungen beherrscht war. Schon das übrigens bescheidene Mass von Ausgleichsversuchen, welches sich bei ihm selbst findet, ist recht werthlos. Zu theologischen Kannegiessereien aber führt das scholastische Unternehmen, durch neue luftige Distinctionen die verschiedenen Begriffe zu vereinigen oder einzuschachteln. Selbst Augustin's Gegner haben, wie es scheint, nur einen kleinen Theil der Widersprüche empfunden. So wenig suchte man damals in der Glaubensauffassung diejenige Art von Einstimmigkeit, die auch heute noch den Wenigsten ein Bedürfniss und jedenfalls keine Bedingung einer lauteren Frömmigkeit ist. Vielleicht die wichtigste Folge der Kirchen- und Sacramentslehre Augustin's ist, dass ein Complex von magischen Ceremonien und Gedanken, der ursprünglich dazu bestimmt war, eine auf der Lehre von der Willensfreiheit ruhende moralistische Denkweise zu compensiren, sich nun auch neben einer religiösen behauptete. Das Sacrament hat diese deteriorirt, aber es ist andererseits durch diese Verbindung selbst erst reformabel geworden. Das kann man schon bei Augustin selbst nicht verkennen, dass der Kirchenbegriff, in welchem er lebte, von dem Gedanken der Gewissheit der Gnade und des Ernstes des Glaubens und der Liebe beherrscht gewesen ist, und dass ebenso in der Gnadenmittellehre seine oberste Absicht war, den Trost der sicheren, von Menschen unabhängigen Gnade Gottes in Christo festzustellen. In dem Masse, als es um 400 überhaupt möglich war, hat Augustin den Kirchen-

[1] Hier ist Reuter gegen Dorner durchaus im Recht.

und Sacramentsbegriff der geistigen Lehre von Gott, Christus, dem Evangelium, dem Glauben und der Liebe untergeordnet.

3. Der pelagianische Kampf. Die Lehre von der Gnade und Sünde.

Augustin's Lehre von der Gnade und Sünde hat sich unabhängig vom pelagianischen Streit gebildet. Sie war wesentlich fertig, als er in diesen Streit eintrat; aber sie war ihm keineswegs schon im Jahre seiner Bekehrung in ihrer Anwendung auf die einzelnen Fragen klar. Vielmehr hat er zur Zeit des Kampfes mit dem Manichäismus (s. die libri tres de libero arbitrio) die Selbständigkeit der menschlichen Freiheit nach der Ueberlieferung der Kirchenlehrer betont und von der Erbsünde nur als Erbübel geredet. Erst das geistliche Amt, eine erneute Lectüre des Römerbriefes und die Prüfung seiner inneren Entwickelung, wie er sie in den Confessionen angestellt, führten ihn zu den Consequenzen der neuplatonisch-christlichen Ueberzeugung, dass alles Gute, also auch der Glaube, von Gott stamme, und der Mensch nur in | der Abhängigkeit von Gott gut und frei werde. Damit war eine Betrachtung gewonnen, von der er selbst am Ende seines Lebens bekannt hat, dass er sie so nicht immer besessen habe, und die er desshalb den früheren, irrthümlichen Auffassungen[1], an die ihn Freunde und Feinde manchmal erinnerten, entgegensetzte. Man kann sagen, dass seine Gnadenlehre, soweit sie Gotteslehre war, schon seit 387 fertig gewesen ist; in der Anwendung aber auf den biblisch-geschichtlichen Stoff und auf das Problem der Bekehrung und Heiligung (in der Kirche) war sie es vor dem Anfang des 5. Jahrhunderts noch nicht. Auch lässt sich eine leise Nachwirkung der vulgär-katholischen Ansicht zu allen Zeiten bei ihm aufweisen, und dies um so mehr, als er nicht im Stande war, die Consequenzen seines Systems, die zum Determinismus geführt hätten, sämmtlich zu ziehen.

Dieses System hat den Pelagianismus nicht erst hervorgerufen. Pelagius hat zwar vor Ausbruch des Streites an dem berühmten Satz Augustin's: „Da quod iubes et iube quod vis“ Anstoss genommen und gegen ihn zu Rom polemisirt[2]; allein seine Lehre stand ihm schon damals wesentlich fest. Die beiden grossen Denkweisen — gilt die Tugend oder die Gnade, die Moral oder die Religion, die ursprüng-

[1] De praed. 7; de dono persev. 55; c. Jul. VI, 39; auch die Rectract.

[2] De dono persev. 53: „Cum libros Confessionum ediderim ante quam Pelagiana haeresis exstitisset, in eis certe dixi deo nostro et saepe dixi: Da quod iubes et iube quod vis. Quae mea verba Pelagius Romae, cum a quodam fratre et episcopo meo fuissent eo praesente commemorata, ferre non potuit et contradicens aliquanto commotius paene cum eo qui illa commemoraverat litigavit.“

liche unverlierbare Anlage des Menschen oder die Kraft Jesu Christi? — haben sich nicht im Streit entwickelt: sie haben im Laufe desselben an Klarheit und Schärfe gewonnen[1]; allein beide sind aus den inneren Zuständen der Kirche, unabhängig von einander, hervorgebrochen. Wenn irgendwo, so lässt sich hier die „Logik" der Geschichte beobachten. Es hat vielleicht keine zweite gleich bedeutsame Krisis in der Kirchengeschichte gegeben, in welcher die Gegner so klar und rein die Principien, um die es sich handelte, zum Ausdruck gebracht haben. Nur die arianische (vor dem Nicänum) lässt sich mit ihr messen; allein in dieser bewegte sich der Streit in einem durch die Ueberlieferung bereits abgegrenzten engen Gebiete von Formeln. Dem pelagianischen Kampf und den Kämpfenden haftet dagegen, trotz der exegetischen und pseudohistorischen Lasten, die auch hier auf den Problemen lagerten, eine Frische an, die den griechischen Streitigkeiten | fehlt[2]. Der wesentlich litterarische Charakter des Kampfes, der Mangel an grossen Hauptactionen gereicht ihm nicht zum Nachtheil: um so reiner tritt die Sache hervor. Das Denkwürdigste aber ist, dass die abendländische Kirche den Pelagianismus so rasch und so bestimmt abgelehnt hat, während er in seinen Formeln doch ihre alte Lehre zu behaupten schien. In der grossen Krisis, ob die Gnade auf die Natur oder das neue Leben auf die Gnade zu reduciren sei, in der Krisis, wie die polaren Gegensätze „creatürliche Freiheit und Gnade" in Eins zu ziehen seien[3], hat sich die Kirche entschlossen

[1] De doctr. christ. III, 46: „Haeresis Pelagiana multum nos, ut gratiam dei quae per dominum nostrum Jesum Christum est, adversus eam defenderemus, exercuit."

[2] Pelagius und seine Freunde hatten stets das Bewusstsein, dass zwar um höchst wichtige, aber nicht um dogmatische Fragen gestritten wurde. Man kann hier also noch einmal sehr deutlich studiren, was in jener Zeit als Dogma gegolten hat; s. de gestis Pelag. 16: Pelagius leugnet auf der Synode zu Diospolis Sätze von hoher dogmatischer Bedeutung ab, sie seien nicht die seinigen; auf die Zumuthung, er solle die, welche so lehren, mit dem Anathem belegen, erwidert er: „Anathematizo quasi stultos, non quasi haereticos, si quidem non est dogma." Cälestius sagt von der Erbsünde (de pecc. orig. 3): „licet quaestionis res sit ista, non haeresis." In dem in Rom übergebenen libellus fidei 26 erklärt derselbe: „si quae vero praeter fidem quaestiones natae sunt . . . non ego quasi auctor alicuius dogmatis definita haec auctoritate statui." Hahn § 134. Auch Papst Zosimus hat zuerst (ep. 3, 7) so geurtheilt. Julian (Op. imp. III, 106) sah die Dogmen in der Lehre der Trinität, der Auferstehung „multisque aliis similibus."

[3] Darin sind Augustinismus und Pelagianismus formell verwandt und der bisherigen Denkweise entgegengesetzt, dass beiden Auffassungen der Trieb nach Einheit zu Grunde liegt. Man will der Religion und Sittlichkeit auf den Grund kommen und sich nicht mehr damit begnügen, Freiheit und Gnade als die von einander unabhängigen, gleichwerthigen Urdaten anzuerkennen, als wäre die Religion

auf die Seite der Religion gestellt. Sie wollte damit so wenig, wie 100 Jahre früher zu Nicäa, alle die Consequenzen anerkennen, welche aus dieser Position folgten — ja sie übersah sie nicht einmal —; aber sie hat doch den Schritt, den sie einmal gethan, als sich ihr der rationalistische Moralismus deutlich enthüllte, niemals wieder zurückgenommen, vielleicht auch nicht mehr zurücknehmen können.

Nicht nur dass der Augustinismus und Pelagianismus gleichzeitig und unabhängig in der abendländischen Kirche hervorgebrochen sind, beweist die innere Logik der Dinge, sondern auch das Wie frappirt durch seine Folgerichtigkeit. Dort ist es ein heissblütiger Mann, der nach Kraft und Seligkeit gerungen hat, indem er nach Wahrheit rang, dem die sublimsten Gedanken der Neuplatoniker, die Psalmen und Paulus das Räthsel seines Inneren gelöst, und den die Erfahrung des lebendigen Gottes überwältigt hat. Hier ist es ein | Mönch und ein Eunuch[1], beide ohne Spuren innerer Kämpfe, beide begeistert für die Tugend, beide erfüllt von dem Gedanken, die sittlich träge Christenheit zur Anspannung des Willens aufzurufen und sie zur mönchischen Vollkommenheit zu bringen, beide mit den griechischen Vätern wohl vertraut, Beziehungen zum Orient aufsuchend, in der antiochenischen Exegese bewandert[2], vor Allem aber jener stoisch-aristote-

mit ihren Gütern dem sittlich Guten gleichzeitig über- und untergeordnet. Das Entweder-Oder erhob sich mit Macht.

[1] Pelagius ein freilebender Mönch, Cälestius „naturae vitio eunuchus matris utero editus", beide Laien, Cälestius auditorialis scholasticus. Das Geburtsland — Pelagius ein Britte (Irländer? Morgan?) — ist bei dem damaligen Austausch und Verkehr ziemlich gleichgiltig. Cälestius wurde in Rom von Pelagius gewonnen und gab dann seine weltliche Laufbahn auf.

[2] Ob Pelagius vor seinem Auftreten in Rom im Orient gewesen, ist ungewiss. Cälestius hat in Rom den Rufin gehört und berichtet, dieser habe vom „tradux peccati" nichts wissen wollen (de pecc. orig. 3). Schon Marius Mercator hat den Pelagianismus aus der Lehre Theodor's von Mopsveste ableiten wollen und gemeint, Rufin „der Syrer" (mit Rufin von Aquileja identisch?) habe ihn nach Rom gebracht. Andere haben das wiederholt. So problematisch nun auch die directen Zusammenhänge am Anfang gewesen sind, so gewiss ist, 1) dass der Pelagianismus und Theodor's Lehre sich sehr nahe stehen (s. Gurjew, Theodor v. Mopsv. 1890 [russisch] S. 44 ff.), 2) dass Theodor im Streit gegen die augustinisch-hieronymianische Lehre Partei ergriffen hat (er hat ein Werk geschrieben „gegen die, welche behaupten, dass die Menschen durch Natur und nicht durch eigenes Ermessen sündigen", s. Photius cod. 177), 3) dass die Pelagianer auf ihn als auf einen Hort ausschauten und Julian von Eklanum zu ihm geflohen ist, 4) dass die Pelagianer und Semipelagianer überhaupt überzeugt waren, an dem Orient (auch an der Kirche von Konstantinopel) einen Rückhalt zu besitzen und zum Theil in Konstantinopel in die Schule gegangen sind. Die eigenthümliche Lehre Theodor's von der Gnade findet sich bei den Pelagianern nicht; eben desshalb

lischen Popularphilosophie (Erkenntnisstheorie, Psychologie, Ethik und Dialektik) huldigend, die unter den gebildeten Christen des Abendlandes so viele Anhänger zählte. Der dritte im Bunde, Julian von Eklanum, der früh verwittwete Bischof, lebhafter und ausfahrender als der zurückhaltende und vorsichtige Pelagius[1], gescheuter als der agitirende Cälestius, gebildeter als beide, ein ungezogenes dialektisches Talent, mit einer unverwüstlichen Lust am Disput und einem knabenhaften Eifer, Begriffe zu definiren und Syllogismen zr bilden, mehr | rechthaberisch als ernst, kein Mönch, sondern ein naturfreudiges Weltkind, ja der erste und bis zum 18. Jahrhundert nicht übertroffene, unverfrorene Vertreter eines selbstzufriedenen Christenthums. Julian neben Pelagius und Cälestius war nöthig, sollte die moralistische Denkweise nicht einseitig vertreten sein — die religiöse brauchte nur einen Vertreter. Wahrlich, kein Dramatiker hätte diese Typen der zwei contrastirenden Lebensanschauungen besser erfinden können, den Augustin einerseits, die beiden ernsten Mönche, Pelagius und Cälestius, und den kecken Weltbischof Julian andererseits[2].

hat auch Theodor nicht völlig mit Julian gemeinsame Sache machen können (s. Kihn, Theodor v. Mopsv. S. 42 ff.). Aber die Verwandtschaft ist doch unfraglich. Es ist daher keineswegs blosse Consequenzmacherei, wenn Cassian c. Nestor. I, 3 sq. die Nestorianer mit den Pelagianern zusammengestellt hat („cognata haeresis"). Die Interessen und Methoden waren hier und dort dieselben. Auch die Zusammenstellung mit Eunomius und Aëtius ist zutreffend.

[1] De pecc. orig. 13: „Quid inter Pelagium et Caelestium in hac quaestione distabit, nisi quod ille apertior, iste occultior fuit; ille pertinacior, iste mendacior, vel certe ille liberior, hic astutior." „Caelestius incredibili loquacitate." Manche Anhänger der neuen Lehre wollten lieber „Caelestiani" heissen.

[2] Der Ernst und die „Heiligkeit" des Pelagius sind vielfach bezeugt, vor Allem von Augustin selbst und Paulin von Nola. Die Unwahrhaftigkeit wirft freilich einen schweren Schatten auf denselben; aber es fehlt uns das Material, um sicher zu entscheiden, wie weit Pelagius sich in sie verstrickt, und wie weit er in dem berechtigten Bestreben, eine gute Sache nicht durch die Theologie ersticken zu lassen, mit seiner Meinung zurückgehalten hat. Augustin, der Wahrhaftige, ist auch hier geneigt, die Unwahrhaftigkeiten des Gegners zu mildern. Vor Allem aber muss man bedenken, dass damals ungescheut von den Priestern und Theologen zu ihrer Vertheidigung in Reden, Protokollen und Schriften gelogen wurde. Die öffentliche Meinung war viel weniger empfindlich dagegen, namentlich wenn angeklagte Theologen sich herausredeten, wie man nicht nur aus den Schriften des Hieronymus ersehen kann. Die Leute, welche so empört über die Lügen des Pelagius waren, heuchelten nicht wenig. Augustin durfte empört sein; aber wie er trotz Allem besonnen und milde blieb, zeigt die Schrift de gestis Pelagii. Pelagius und Cälestius müssen zu jenen glücklichen Menschen gehört haben, die, von Natur kalt, durch Erziehung mässig, einen erheblichen Abstand zwischen dem, was sie sollen, und dem, was sie thun, nie bemerken. Julian war ein beweglicher Charakter, ein jugendlicher Mann voll Selbstvertrauen (c. Julian. II, 30:

Der Ursprung des Pelagianismus ist damit schon angedeutet: er ist der | consequent entwickelte christliche Rationalismus wie er im Abendland, namentlich bei den Gebildeteren, längst verbreitet war, sich an der stoisch und aristotelisch beeinflussten Popularphilosophie nährte[1] und durch Julian eine Wendung zum (stoischen) Naturalismus erhielt[2] (dass er sich ursprünglich an das im Abendland noch junge Mönchthum anlehnte und beide Erscheinungen sich zunächst gegenseitig zu stützen suchten, darf nicht übersehen werden[3]). Natura, liberum arbitrium, virtus, lex, das sind — streng definirt und gegen den Gottesbegriff selbständig gestellt — die Schlagworte des Pelagianismus: die selbsterworbene Tugend ist das höchste Gut, welchem die Belohnung folgt. Religion und Sittlichkeit liegen in der Sphäre des freien Geistes[4]; sie werden in jedem Moment selbstthätig erworben. Wie verbreitet diese Denkweise war, zeigen neben den un-

„itane tandem, iuvenis confidentissime, consolari te debes, quia talibus displices, an lugere?“), der als Jüngling zum römischen Bischof Innocentius (c. Julian. I, 13) und zu Augustin Beziehungen gehabt hatte, „vir acer ingenio, in divinis scripturis doctus, Graeca et Latina lingua scholasticus; prius quam impietatem Pelagii in se aperiret, clarus in doctoribus ecclesiae fuit“ (Gennad. script. eccl. 46). Besonders waren seine Kenntnisse in der Geschichte der Philosophie ungewöhnlich. Früh Schriftsteller und früh Bischof, scheint er, wie so manche frühreife Talente, auf der Stufe des gescheuten Jünglings stehen geblieben zu sein. Phantasie und leidenschaftliche Kraft verkümmerten und machten ihn zum Fanatiker der moralistischen Theorie. Immerhin ist er nicht leicht zu nehmen. Die alte Kirche hat wenige so muthige und rücksichtslose Talente hervorgebracht. Seine Kritik ist vielfach treffend, immer scharfsinnig. Aber freilich — wenn man ihm auch in allem Kritischen Recht gegeben hat, so behält man schliesslich doch nur Hülsen in der Hand. Auch vermisst man bei ihm den Ernst des Sollens, den man bei Pelagius nicht vergebens sucht. Eben darum wird der erfreuliche Eindruck eines heiteren Geistes, der als Rächer der missachteten Vernunft und der gebieterischen Moral auftritt, immer wieder durch das Unbehagen beeinträchtigt, eine kritische Häckselmaschine schnurren zu hören. Eine treffliche Monographie über Julian wird demnächst in den „Texten und Unters.“ von Bruckner erscheinen.

[1] Den Satz des Cicero: „virtutem nemo unquam acceptam deo retulit“, kann man als Motto über den Pelagianismus setzen.

[2] Pelagianismus und Augustinismus sind auch darin formell verwandt, dass in beiden das alte dramatisch-eschatologische Element, welches bisher im Abendland eine so grosse Rolle gespielt und den Moralismus compensirt hatte, ganz zurücktritt. Aber erst Julian hat die Denkweise säcularisirt.

[3] Auch die antiochenischen Theologen waren bekanntlich eifrige Vertreter des Mönchthums.

[4] Hier liegt ein drittes Moment (s. S. 157 Anm. 3) der formellen Verwandtschaft zwischen Pelagianismus und Augustinismus. Beide Denkweisen sind nicht kultisch-mystisch interessirt; ihre Urheber bemühen sich vielmehr, geistige Dinge geistig zu richten, was freilich Augustin nicht ganz gelungen ist.

sicheren Aeusserungen auch solcher Theologen, die es in vielen Ausführungen besser wussten [1], vor Allem die Institutionen des Lactantius [2]. Im Folgenden soll zuerst der äussere Verlauf des Streits kurz geschildert, sodann die Denkweise der Pelagianer dargelegt, endlich Augustin's Lehre entwickelt werden [3]. |

I. Pelagius taucht für uns in Rom auf. In allen Jahrhunderten sind in Italien Prediger aufgetreten, welche die leichtlebigen und leichtbeweglichen Italiener momentan zu erschüttern verstanden. Pelagius ist Einer der Ersten in der Reihe gewesen (de pecc. orig. 24: „Romae diutissime vixit"). Ergrimmt über die träge Christenheit, die sich mit der Gebrechlichkeit des Fleisches und der Unerfüllbarkeit der schweren göttlichen Gebote entschuldigte, predigte er, dass Gott nichts Unmögliches fordere, dass der Mensch die Kraft besitze, das Gute zu thun, wenn er nur wolle, und dass die Schwäche des Fleisches nur ein Vorwand sei. „Wenn ich über die Sittenlehre und die Grundsätze eines heiligen Lebens handle, so weise ich immer zuerst die kraftvolle Fähigkeit der menschlichen Natur nach und zeige, was sie leisten kann, ne tanto remissior sit ad virtutem animus ac tardior, quanto minus se posse credat et dum quod inesse sibi ignorat id se existimet non habere" [4]. Im Gegensatz zu Jovinian, dessen Lehre in Rom nur die Laxheit befördert haben kann, verkündigte er den Christen die mönchischen Forderungen; denn um nichts Geringeres handelte es sich auch schon bei diesem Prediger [5]. Von unzweifelhafter Ortho-

[1] S. das oben S. 46 f. über Ambrosius Bemerkte. Wie confus man war, zeigt vielleicht am besten die 3. Regel des Tichonius (Aug., de doctr. christ. III, 46: „opera a deo dari merito fidei, ipsam vero fidem sic esse a nobis ut nobis non sit a deo." Dennoch suchte Augustin (c. Julian. l. I) einen Traditionsbeweis für seine Lehre zu geben.

[2] Eine Stelle (IV, 24 sq.) hat im Streit eine Berühmtheit erlangt: „oportet magistrum doctoremque virtutis homini simillimum fieri, ut vincendo peccatum doceat hominem vincere posse peccatum ... ut desideriis carnis edomitis doceret, non necessitatis esse peccare, sed propositi ac voluntatis."

[3] Die Quellen sind die Schriften des Pelagius, Cälestius und Julian (grösstentheils bei Hieronymus und Augustin), die Werke des Augustin (T. X u. c. 20 Briefe, unter denen epp. 186. 194 die wichtigsten), des Hieronymus, Orosius, Marius Mercator und die einschlagenden Papstbriefe. Mansi T. IV, Hefele Bd. II. Sonstige Litteratur s. oben S. 56 f. Marius ist am Schluss des Streites der rührigste Gegner der Pelagianer gewesen, der im Orient ihre Verurtheilung durchgesetzt hat (s. Migne T. 48 u. den Art. in der Encycl. of Christ. Biogr.).

[4] Pelag., ep. ad. Demetr.

[5] Er war vielleicht nicht der Erste; doch weiss man nicht, welche Leute Augustin de pecc. orig. 25 („Pelagius et Caelestius huius perversitatis auctores vel perhibentur vel etiam probantur, vel certe si auctores non sunt, sed hoc ab aliis didicerunt, assertores tamen atque doctores") und de gest. Pelag. 61 („post veteres

doxie[1], auch als Exeget und Theologe in der litterarisch so unfruchtbaren Hauptstadt der Christenheit hervorragend[2], übte er eine energische Wirksamkeit aus, so dass die Kunde ihres Erfolges nach Nordafrika drang[3]. Nur um das Praktische war es ihm zu thun. Augenscheinlich vermied er die theologische Polemik; aber als die Confessionen Augustin's ihre narkotischen Wirkungen begannen, trat er ihnen | entgegen. Doch blieb das Thetische, die Betonung der Willensfreiheit, ihm stets die Hauptsache. Dagegen scheint sein Schüler und Freund Cälestius[4] von Anfang an die Erbsünde (tradux peccati) aufs Korn genommen zu haben. Die von ihm Gewonnenen gaben das Schlagwort aus, dass der Zweck der Kindertaufe nicht die Sündenvergebung sei[5]. Als Alarich in Rom einbrach, begaben sich die beiden Prediger (über Sicilien) nach Nordafrika. Es war auf Augustin abgesehen; allein es kam weder in Hippo noch in Karthago zu einer näheren Berührung zwischen ihm und Pelagius[6]. Wahrscheinlich reiste dieser plötzlich ab, als er sah, er werde in Afrika seine Zwecke nicht erreichen, sondern nur theologischen Zank stiften. Dagegen blieb Cälestius und bewarb sich um ein Presbyteramt in Karthago. Allein schon im Jahr 412 (411) verklagte ihn der Mailänder Diakon Paulinus (der spätere Biograph des Ambrosius) auf einer Synode zu Karthago vor dem Bischof Aurelius[7]. Die schriftlich fixirten Anklagepunkte lauteten: „Adam mortalem factum, qui sive peccaret sive non peccaret moriturus fuisset — peccatum Adae ipsum solum laesit, non genus humanum —

haereses inventa etiam modo haeresis est, non ab episcopis seu presbyteris vel quibuscunque clericis, sed a quibusdam veluti monachis") gemeint hat. An der zweiten Stelle können Pelagius und Cälestius selbst verstanden werden.

[1] Das später eingereichte Glaubensbekenntniss (Hahn § 133) ist in den dogmatischen Partien klar und sicher. In der Trinitätslehre tritt die Einheit der Gottheit nicht so stark hervor wie bei Augustin; Pelagius stand eben auch hierin den Griechen näher.

[2] Zu Rom hat Pelagius den Brief an Paulin von Nola, die drei Bücher de fide trinitatis, seine Eulogia und die Commentare zu den paulinischen Briefen, auf die Augustin sich nachmals bezogen hat, geschrieben. Die letzteren sind uns unter den Werken des Hieronymus erhalten; doch wird ihre Integrität bezweifelt. Ausserdem erwähnt Augustin eine ep. ad Constantium episc. (de grat. 39); man weiss nicht, wann sie geschrieben ist.

[3] De gestis Pelag. 46: „Pelagii nomen cum magna eius laude cognovi."

[4] Von ihm drei Schriften de monasterio. „Caelesti opuscula", de gratia 32.

[5] So hörte Augustin, als er 411 in Karthago war, s. de pecc. mer. III, 12.

[6] De gestis Pelag. 46.

[7] Marius Merc. Common. und Aug., de pecc. orig. 2 sq. Es ist bemerkenswerth, dass die Anklage von einem Schüler des Ambrosius ausgegangen ist. Damit ist die Continuität der antipelagianischen Lehre erwiesen.

parvuli qui nascuntur in eo statu sunt, in quo fuit Adam ante praevaricationem — neque per mortem vel praevaricationem Adae omne genus hominum moritur, nec per resurrectionem Christi omne genus hominum resurget — lex sic mittit ad regnum coelorum quomodo et evangelium — et ante adventum domini fuerunt homines impeccabiles i. e. sine peccato — hominem posse esse sine peccato et mandata dei facile custodire, si velit"[1]. In der Verhandlung erklärte Cälestius, die infantes brauchten die Taufe und müssten getauft werden; da er das behaupte, sei seine Orthodoxie erwiesen; der tradux peccati sei jedoch eine offene Frage, „quia intra Catholicam constitutos plures audivi destruere nec non et alios adstruere". Dennoch wurde er excommunicirt. In dem libellus brevissimus, den Cälestius zu seiner Vertheidigung verfasst hat, gab er sogar die Nothwendigkeit der Taufe zur Erlösung für die Kinder zu; allein er meinte ein von der vita aeterna unterschiedenes regnum coelorum. Von Sündenvergebung bei der Kindertaufe wollte er nichts wissen[2]. Unstreitig ist er verurtheilt worden, weil er den festen Zu-|sammenhang von Taufe und Sündenvergebung lockerte, damit gleichsam zwei Taufen aufrichtete und wider das Symbol verstiess. Er ging nun nach Ephesus[3], wurde dort Presbyter und begab sich dann nach Konstantinopel.

[1] Ueber die Ueberlieferung dieser Sätze s. Klasen, Pelagianismus S. 48 f.

[2] De pecc. mer. I, 58. 62.

[3] Dass er sich vorher in Sicilien aufgehalten, ist nur ein Einfall Augustin's, abgeleitet aus der Verbreitung cälestianischer Irrthümer daselbst: s. die interessanten Briefe Augustin's epp. 156. 157, 22. 23 sq. Hier erkennt man, dass Cälestius geradezu gelehrt hat: „divitem manentem in divitiis suis regnum dei non posse ingredi, nisi omnia sua vendiderit; nec prodesse eidem posse, si forte ex ipsis divitiis mandata fecerit." In der aus Sicilien dem Augustin zugekommenen Schrift „definitiones Caelestii", deren Ursprung allerdings nicht sicher ist, ist die stoische Methode der Definitionen bemerkenswerth. Auch findet sich hier die berühmte Definition der Sünde, sie sei „das, was man lassen kann" (umgekehrt Goethe: „Was nennst Du denn Sünde? Wie Jedermann: wo ich finde, dass man's nicht lassen kann"). Alles Raisonnement dient dem Nachweis, dass, da peccatum vitari potest, der Mensch sündlos sein könne (de perfect. iust. 1 sq.). An der eben genannten Stelle, ferner zu Diospolis (de gestis Pelag. 29—63), wird ein dem Titel nach unbekanntes Werk des Cälestius erwähnt. Es sind uns nicht wenige Sätze aus demselben (l. c.) erhalten: „Plus facimus quam in lege et evangelio iussum est — gratiam dei et adiutorium non ad singulos actus dari, sed in libero arbitrio esse, vel in lege ac doctrina — dei gratiam secundum merita nostra dari, quia si peccatoribus illam dat, videtur esse iniquus — si gratia dei est, quando vincimus peccata, ergo ipse est in culpa, quando a peccato vincimur, quia omnino custodire nos aut non potuit aut noluit — unumquemque hominem omnes virtutes posse habere et gratias — filios dei non posse vocari nisi omni modo absque peccato fuerint effecti — oblivionem et ignorantiam non subiacere

Pelagius war nach Palästina gegangen. Er beobachtete eine andere Taktik als der Freund, der der Sache durch die Maxime des „fortiter scandalizare" zu dienen hoffte. Pelagius wollte den Frieden; er schrieb an Augustin einen schmeichelhaften Brief, den dieser freundlich aber zurückhaltend beantwortete[1]. Er suchte sich an Hieronymus anzu-|schliessen und öffentlich keinen Anstoss zu geben. Offenbar war ihm Cälestius mit seiner Agitation für die sündlosen Kinder und gegen den tradux peccati unbequem. Er wollte für etwas Positives wirken — wie durfte man da einen negativen Punkt in den Vordergrund schieben und die Reformbewegung durch Ueberstürzung und theologische Erbitterung aufhalten? Wirklich fand er gute Freunde[2]. Allein das freundliche Verhältniss zum Bischof Johannes von Jerusalem konnte dem Hieronymus nicht gefallen. Dazu kamen aus dem Occident — zahlreiche Abendländer waren stets in Palästina — Gerüchte über die bedenklichen Lehren des Pelagius. Hieronymus, der damals

peccato, quoniam non secundum voluntatem eveniunt, sed secundum necessitatem — non esse liberum arbitrium, si dei indigeat auxilio, quoniam in propria voluntate habet unusquisque aut facere aliquid ant non facere — victoriam nostram non ex dei esse adiutorio, sed ex libero arbitrio — si anima non potest esse sine peccato, ergo et deus subiacet peccato, cuius pars, hoc est anima, peccata obnoxia est — paenitentibus venia non datur secundum gratiam et misericordiam dei, sed secundum merita et laborem eorum, qui per paenitentiam digni fuerint misericordia." Man sieht leicht, was freilich bisher nicht deutlich gesehen worden ist, dass diese Schrift des Cälestius zum eigentlichen Anstoss werden musste. Hier mussten auch den Schwankenden die Augen aufgehen. Wir kommen im Text auf dieselbe zurück.

[1] De gestis Pelag. 51. 52. Die nachträgliche Deutung, die Augustin einigen conventionellen Phrasen, die er in dem Briefe gebraucht, gegeben, erscheint uns überflüssig und peinlich. Er schonte übrigens den Pelagius auch in Karthago selbst; denn in der ersten grossen Schrift gegen den Pelagianismus, de pecc. mer. et remiss. et de bapt. parvulorum ad Marcellinum (412) — vorher hatte Augustin nur durch Predigten und Unterredungen zu wirken gesucht — ist Pelagius' Name noch nicht genannt. Auch der gleichfolgende Tractat de spiritu et littera ist nicht gegen Pelagius gerichtet.

[2] Den Trostbrief an die Wittwe Livania (Bruchstücke bei Aug. de gestis Pel. 16, 19, Hieron., Marius, theilweise recitirt in der Anklageschrift zu Diospolis) bin ich geneigt für eine Unterschiebung zu halten. Doch vermag man mit Sicherheit nicht zu urtheilen. Die Möglichkeit muss doch offen bleiben, dass Pelagius sich in einem nicht für die Oeffentlichkeit bestimmten schmeichelhaften Schreiben an eine frömmelnde Wittwe so ausgedrückt hat. Freilich wie eine Persiflage klingen die Worte: „Ille ad deum digne elevat manus, ille orationem bona conscientia effundit qui potest dicere, tu nosti, domine, quam sanctae et innocentes et mundae sunt ab omni molestia et iniquitate et rapina quas ad te extendo manus, quemadmodum iusta et munda labia et ab omni mendacio libera, quibus offero tibi deprecationem, ut mihi miserearis." Pharisäer und Zöllner in einer Person!

auf gutem Fuss mit Augustin stand, brach mit Pelagius[1] und schrieb gegen ihn die ep. ad Ctesiphontem (ep. 133) und die dialogi c. Pelag., Schriften, die das Musterbild einer unverständigen Polemik sind — „ob der Mensch ohne Sünde sein könne“, diese Frage stand dem Hieronymus im Vordergrund, und zugleich beeilte er sich, Pelagius mit dem „Ketzer“ Origenes und anderen Häretikern in Zusammenhang zu bringen. Noch mehr aber schadete es dem Pelagius[2], dass eben damals jene uns bereits bekannte Schrift des Cälestius (s. oben) bekannt wurde, in welcher dieser als enfant terrible der Partei so rücksichtslos vorgegangen war[3]. |

Der Schüler Augustin's, der spanische Priester Orosius, der mit zu dem Zweck zu Hieronymus gekommen war, um ihn auf das Gefährliche des Pelagianismus aufmerksam zu machen, setzte es schliesslich durch, dass Johannes von Jerusalem den Pelagius citirte und eine förmliche Relation über seine Angelegenheit im Kreise seiner Presbyter entgegennahm (415). Allein die Untersuchung endete mit einem Siege des Angeklagten. Mit der Verweisung auf die Autorität seines gefeierten Lehrers, ferner auf die des Hieronymus und der Synode von Karthago hatte Orosius kein Glück, und gegenüber dem Vorwurf, er habe gelehrt, der Mensch könne ohne Sünde sein und brauche die göttliche Hülfe nicht, erklärte Pelagius, er lehre, dass es ohne die göttliche Gnade nicht möglich sei, sündlos zu werden. Damit war Johannes völlig einverstanden. Da nun Orosius seinerseits nicht behaupten wollte, die Natur des Menschen sei von Gott böse geschaffen, so sahen die Orientalen nicht ein, um was hier eigentlich gestritten wurde. Die formlose und erschwerte Verhandlung — Orosius sprach kein griechisch —

[1] Dieser hat sich nachmals (c. Jul. II, 36) beklagt, „quod Hieronymus ei tamquam aemulo inviderit.“ Das ist sehr glaublich.

[2] Aus Vorsicht antwortete er dem Hieronymus nicht öffentlich; denn er wollte jeden Streit vermeiden. Jener stand ihm übrigens im Grunde näher als dem Augustin. Noch in einer späteren Streitschrift behauptete Hieronymus nämlich, orthodoxe Lehre sei es, dass der Anfang des guten Willens und des Glaubens von uns komme.

[3] Pelagius selbst schrieb im Jahr 413 oder 414 seinen uns erhaltenen Brief an die Nonne Demetrias, das deutlichste Denkmal seiner Lehre, und kurz vor der Synode von Diospolis das Buch de natura, in welchem Manches steht, was er auf der Synode abgeleugnet hat. Auch dieses Buch war höchst wahrscheinlich nicht für die Oeffentlichkeit, sondern nur für die Freunde bestimmt (gegen die Vorwürfe des Hieronymus). Augustin widerlegte es in seinem Tractat de natura et gratia, sobald er es erhalten hatte (415). Pelagius hatte in dem Buch eine dialektische Begründung seiner Anthropologie versucht. Die auch noch im Jahr 415 von Augustin verfasste Schrift de perfectione iustitiae richtete sich gegen Cälestius.

wurde abgebrochen: im Abendland, hiess es, näher in Rom, möge man den Zank entscheiden[1]. Pelagius hatte den ersten Vorstoss abgeschlagen. Allein die Gegner ruhten nicht. Sie setzten es noch im Dec. 415 durch, dass Pelagius vor eine palästinensische Synode zu Diospolis (den Vorsitz führte Eulogius von Cäsarea) gestellt wurde, auf der er seine Ankläger indess nicht antraf[2]. Er konnte sich sofort auf die günstigen Zeugnisse vieler Bischöfe berufen, die seine Bemühungen, die Sittlichkeit zu heben, warm anerkannt hatten. Die ihm zugeschriebenen Sätze über Natur und Gnade lehnte er nicht ab, vermochte ihnen aber eine so befriedigende Auslegung zu geben, dass die Richter seine Rechtgläubigkeit untadelhaft fanden. Die exorbitanten Sätze aus dem Brief an die Livania stellte er theils zurecht, theils erkannte er sie nicht als die seinigen, und als die Synode verlangte, er solle sie ausdrücklich verwerfen, erklärte er: „anathematizo quasi stultos, non quasi haereticos, si quidem non est dogma." Hierauf die Synode: „Nunc | quoniam propria voce anathematizavit Pelagius incertum stultiloquium, recte respondens, hominem cum adiutorio dei et gratia posse esse sine peccato, respondeat et ad alia capitula". Nun wurden ihm die Sätze des Cälestius vorgelegt über Adam, Adamssünde, den Tod, die neugeborenen Kinder, die Unseligkeit der Reichen, die Sündlosigkeit der Gotteskinder, die Unwesentlichkeit des göttlichen Beistandes — kurz alle jene Sätze, die theils schon zu Karthago verurtheilt, theils später in noch schlimmerer Form von Cälestius vorgebracht waren. Pelagius war in einer üblen Lage. Er hasste allen theologischen Streit; er wusste, dass die christliche Sittlichkeit dadurch nur verlieren könne; er wollte das Gebiet des Dogmatischen unberührt lassen[3]. Cälestius hatte freilich nur

[1] S. Orosii Apolog.

[2] Die Anklageschrift war von zwei gallischen Bischöfen Heros und Lazarus, die aus ihrem Vaterland hatten flüchten müssen, abgefasst. Sie war sehr umfassend; aber es war in ihr nicht streng zwischen dem geschieden, was Pelagius selbst gesagt hatte, und was dem Cälestius angehörte. Die beiden Bischöfe sind übrigens später bei den Verhandlungen in Rom als verdächtige Leute behandelt worden.

[3] Die oben citirte Aeusserung: „non est dogma", ist höchst charakteristisch. Sie zeigt, wie ängstlich Pelagius besorgt gewesen ist, das Gebiet des Dogmatischen nicht zu erweitern. Darin hatte er ganz die Stimmung, die die Griechen immer gehegt haben und heute noch hegen. Ein griechischer Priester sagte dem Verfasser einmal, das sei die grosse Freiheit der griechischen Kirche gegenüber der abendländischen, dass man über Sünde, Gnade, Rechtfertigung u. s. w. sehr verschiedenen Ansichten folgen könne, wenn man nur an den „Dogmen" festhalte. Pelagius stemmte sich also dem entgegen, dass ein grosses neues Gebiet in den Bereich des Dogmatischen gezogen wurde. Er sah nur die unvermeidlichen Nachtheile eines solchen Fortschrittes. Von hier aus ist seine ganze Hal-

gesagt, was er selbst in vertrautem Kreise als das Richtige bezeichnet hatte; aber jener hatte es öffentlich und rücksichtslos ausgesprochen und — „der Ton macht die Musik". So hielt sich Pelagius für berechtigt, fast alle jene Ausführungen abzulehnen: „reliqua vero et secundum ipsorum testimonium a me dicta non sunt, pro quibus ego satisfacere non debeo." Aber er fügte noch hinzu: „anathematizo illos qui sic tenent aut aliquando tenuerunt." Damit hatte er sich selbst das Urtheil gesprochen; es war eine Unwahrheit. Die Synode rehabilitirte ihn vollständig: „Nunc quoniam statisfactum est nobis prosecutionibus praesentis Pelagii monachi, qui quidem piis doctrinis consentit, contraria vero ecclesiae fidei anathematizat, communionis ecclesiasticae eum esse et catholicae confitemur" [1].

Der Synode [2] kann Niemand einen Vorwurf machen: Pelagius hatte sich in der That so ausgedrückt, wie sie selbst dachte; den Augustinismus kannte man weder noch verstand man ihn; die „haeresis Caelestiana" [3] blieb gerichtet [4]. |

Pelagius aber hat sich nun vor seinen eigenen Anhängern vertheidigen müssen. Während er einerseits beflissen war, im Occident den Eindruck des für ihn günstigen Entscheides wirken zu lassen, schrieb er an einen befreundeten Priester [5], sein Satz, „posse hominem sine peccato esse et dei mandata facile [6] custodire, si velit", sei als orthodox anerkannt worden. Gleichzeitig kam sein Werk de natura

tung bis zu seinem Tode zu beurtheilen. Nach Seeberg, Dogmengesch. I S. 282 f. hat es sich bei jener Aeusserung: „non est dogma" nur um ein Vertheidigungsmittel gehandelt; allein man hat keinen Grund so zu urtheilen, wenn man die Gesammthaltung des Pelagius überschlägt.

[1] De gestis Pelag. 44, aus welcher Schrift auch das Vorhergehende entnommen ist.

[2] „Synodus miserabilis" Hieron., ep. 143, 2.

[3] Hieron., ep. 143, 1.

[4] In seinem Werk de gestis Pelagii kritisirt Augustin den Verlauf der Synode nach einem schriftlichen Bericht und zeigt, dass Pelagius die Unwahrheit gesprochen. Dieser, immer bestrebt, Frieden zu halten, hatte sich selbst nach der Synode mit einem eigenen Bericht an Augustin gewandt (l. c. 57 sq.), um ihn günstig zu stimmen. Allein Augustin gab mit Recht dem anderen Referat den Vorzug, da Pelagius in seiner Darstellung jenes „anathematizo" weggelassen hatte. Auch in der Schrift de pecc. orig. zeigt Augustin aus den ihm bekannt gewordenen Werken des Pelagius, dass derselbe zu Diospolis sich herausgeredet habe und wirklich so denke wie Cälestius. — Man kann zur Entschuldigung des Mannes nur immer wieder anführen, dass er praktisch wirken wollte und sich durch die dogmatischen Fragen nach der Erbsünde u. s. w. gestört sah.

[5] De gestis 54 sq.

[6] In Diospolis war von „facile" nicht die Rede.

ans Tageslicht, und dazu edirte er vier Bücher de libero arbitrio[1], welche deutlicher als die früheren seinen Standpunkt enthüllten, indessen doch auch mit Vorsicht geschrieben sind[2].

Allein in Nordafrika[3] beruhigte man sich nicht bei dem Vorgefallenen. Das Ansehen des Abendlandes und die Orthodoxie waren in Gefahr. Im Jahr 416 tagte eine karthaginiensische und eine milevitanische Synode (auf letzterer auch Augustin). Beide wandten sich an Innocenz von Rom, an den Cälestius schon längst appellirt hatte. Bald nach den Schreiben dieser beiden Synoden (Aug. epp. 175. 176) erhielt der Papst noch ein drittes von fünf afrikanischen Bischöfen, unter ihnen Augustin (ep. 177)[4]. Man fürchtete augenscheinlich, Pelagius könne in Rom einflussreiche Freunde haben[5]. Die Schreiben bezogen sich auf die vor fünf Jahren geschehene Verurtheilung des Cälestius, weisen nach, dass die biblische Gnadenlehre und die Lehre von der Taufe in Gefahr sei, und verlangen, wie auch immer Pelagius sich aus-|sprechen möge, dass diejenigen verbannt würden, welche lehrten, der Mensch könne kraft seiner Natur die Sünde überwinden und die Gebote Gottes halten, und die Taufe befreie nicht die Kinder von einem sündigen Zustand; den Feinden der Gnade Gottes sei zu wehren; nicht um die Ausschliessung des Cälestius und Pelagius sei es ihnen zu thun, sondern um die Bekämpfung einer gefährlichen Häresie[6].

[1] Gegen dieses Buch richten sich Augustin's Tractate de gratia Christi et de peccato originali.

[2] De pecc. orig. 20: „Denique quomodo respondeat advertite et videte latebras ambiguitatis falsitati praeparare refugia, offundendo caliginem veritati, ita ut etiam nos cum primum ea legimus, recta vel correcta propemodum gauderemus. Sed latiores disputationes eius in libris, ubi se quantumlibet operiat, plerumque aperire compellitur, fecerunt nobis et ista suspecta, ut adtentius intuentes inveniremus ambigua."

[3] Orosius hatte dort die Kenntniss der Vorgänge vermittelt.

[4] Dem Brief war Pelagius' Schrift de natura und Augustin's Gegenschrift beigelegt.

[5] Ep. 177, 2. — Um diese Zeit fallen nach Caspari's Untersuchungen die pelagianischen Briefe und Tractate, die er i. J. 1890 (Briefe, Abhandlungen und Predigten etc., S. 3—167. 223—389, Christiania) veröffentlicht und mit guten Gründen dem Britten Agricola (doch sind die Stücke in Italien geschrieben) beigelegt hat. Neues fügen sie unserer Kenntniss des Pelagianismus nicht hinzu. Wohl aber bestätigen sie es, dass der älteste Pelagianismus (vor Julian) mit den strengsten mönchischen Forderungen verbunden und höchst rigoristisch war. Speciell den Reichthum verbietet Agricola rund. Auch ist ihm die Unkenntniss des göttlichen Willens keine Entschuldigung für den Sünder, sondern gilt ihm als Erschwerung.

[6] Ep. 177, 3: „Non agitur de uno Pelagio, qui iam forte correctus est." Die Rücksicht auf ihn ist sehr bemerkenswerth; sie erklärt sich aus seinem Ansehen

Vielleicht noch niemals hatte der Papst von nordafrikanischen Synoden Zuschriften erhalten, welche die Bedeutung des römischen Stuhls so stark hervorhoben. Innocentius suchte das Eisen zu schmieden, so lange es heiss war. Er hat in seinen vier Antwortsschreiben (Aug. epp. 181—184 = Innoc. epp. 30—33) zunächst den Afrikanern zu Gemüthe geführt, dass sie nach der alten Regel gehandelt haben, „dass man, was immer auch in den entlegensten und entferntesten Provinzen verhandelt würde, nicht früher endgiltig entscheiden dürfe, als bis es zur Kenntniss des römischen Stuhls gelangt sei, damit jedes gerechte Urtheil durch sein Ansehen bekräftigt werde"; denn die Wahrheit fliesse von Rom aus und vertheile sich von dort in kleinen Bächen in die übrigen Kirchen. Dann belobt der Papst den Eifer gegen die Irrlehrer, erklärt es für Frevel, die Nothwendigkeit der göttlichen Gnade zu leugnen oder den Kindern ohne die Taufe das ewige Leben zu verheissen; wer anders denke, sei aus der Kirche auszuschliessen, falls er nicht genügend Busse thue. „Desshalb (ep. 31, 6) erklären wir kraft unseres apostolischen Ansehens, dass Pelagius und Cälestius von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen werden, bis sie sich von den Stricken des Teufels befreien"; thun sie das, so soll ihnen die Wiederaufnahme nicht verweigert werden. Etwaige Anhänger des Pelagius in Rom würden nach dieser Verurtheilung es nicht wagen, für ihn einzutreten; übrigens sei die Freisprechung des Mannes im Orient unsicher; ihm, dem Papst, sei nichts unzweifelhaft Authentisches vorgelegt worden, auch gehe aus den Akten, wenn sie echt sind, hervor, dass Pelagius sich herausgeredet habe; fühlte er sich unschuldig, so würde er selbst nach Rom geeilt sein, damit er von uns losgesprochen werden könne; herbeicitiren werde er ihn aber nicht; die, bei welchen er weile, können ihn noch einmal verhören; widerruft er, so möge man ihn nicht | verdammen; in dem Buche de natura stecke viel Gotteslästerliches, aber noch mehr Ueberflüssiges; „nam de naturae possibilitate, de libero arbitrio et de omni dei gratia et quotidiana gratia cui non sit recte sentienti uberrimum disputare?" (ep. 183, 2—5). Wer zwischen den Zeilen zu lesen versteht, sieht leicht, dass der Papst sich mehr als eine Hinterthüre offen gehalten und für den Streit kein rechtes Interesse gehabt hat[1].

und seiner Rechtfertigung in Diospolis. Der von Augustin verfasste, nachgesandte Brief der fünf Bischöfe soll augenscheinlich dem Papst, den man für minus informatus hielt, eine gründliche Belehrung über die Wichtigkeit der Frage ertheilen. Dennoch heisst es am Schluss (c. 19): „Non rivulum nostrum tuo largo fonti augendo refundimus."

[1] Die Briefe sind bisher nicht so beurtheilt worden, vielmehr hat man Zosimus

Jetzt schickte Pelagius sein ausgezeichnet abgefasstes Glaubensbekenntniss[1] zusammen mit einem ausführlichen Rechtfertigungsschreiben[2] nach Rom. Die Anklage, er verweigere den Kindern die Taufe oder spreche ihnen das Himmelreich ohne die Taufe zu, und er lehre, die Menschen könnten die Gebote Gottes leicht erfüllen, erklärt er für Verläumdung seiner Feinde. Wie schon zu Diospolis, deckte er sich theils durch Mentalreservationen, theils durch Abschwächungen gegen die gröbsten, freilich nicht unberechtigten Vorwürfe; aber man kann nicht sagen, dass er seinem Hauptgedanken untreu geworden sei; er erklärte, alle Menschen haben die Kraft des guten Willens von Gott erhalten, aber nur bei den Christen wirke das göttliche adiutorium; zu behaupten, Gott habe dem Menschen Unmögliches geboten, sei Blasphemie; er nehme seinen Standort zwischen Augustin und Jovinian. Dieser Brief kam nicht mehr in die Hände des Innocenz. Er war gestorben. So empfing ihn sein Nachfolger Zosimus, und vor diesem rechtfertigte sich auch Cälestius, der persönlich nach Rom gekommen war und einen libellus fidei übergeben hatte, der an Unterwürfigkeit unter den Papst nichts zu wünschen übrig liess. Ueberhaupt scheint jetzt, als es ernst wurde, auch Cälestius zum Rückzug geblasen zu haben[3]; wenigstens milderte er seine Sätze und hütete sich, gegen die aus der kirchlichen Praxis abzuleitende Theorie von dem sündentilgenden Werth der Kindertaufe zu verstossen[4]. Zosimus sah nach diesen gleichlauten-|den Erklärungen der Freunde nirgends das Dogma,

dem Innocentius einfach entgegengestellt. Seeberg (S. 283) sieht in dem Brief ein Denkmal der dogmatischen Hülflosigkeit des Papstes, der so unwissend gewesen sei, den Afrikanern Recht zu geben, aber sie pelagianisch reden zu lassen. Das scheint mir eine Uebertreibung zu sein.

[1] Hahn § 133. Hier die Worte: „liberum sic confitemur arbitrium, ut dicamus nos indigere dei semper auxilio" (aber worin besteht dies auxilium?) und „baptisma unum tenemus quod iisdam sacramenti verbis in infantibus, quibus etiam in maioribus, asserimus esse celebrandum."

[2] Bruchstücke bei Aug., de gratia Christi et de pecc. orig.

[3] Fragmente des libellus bei Aug., de pecc. orig. 5 sq.

[4] L. c.: „Infantes debere baptizari in remissionem peccatorum secundum regulam universalis ecclesiae et secundum evangelii sententiam confitemur, quia dominus statuit, regnum coelorum non nisi baptizatis posse conferri; quod, quia vires naturae non habent, conferri necesse est per gratiae libertatem. In remissionem peccatorum baptizandos infantes non idcirco diximus, ut peccatum ex traduce firmare videamur (bei diesem Punkte beharrte er also), quod longe a catholico sensu alienum est, quia peccatum non cum homine nascitur, quod postmodum exercetur ab homine, quia non naturae delictum, sed voluntatis esse demonstratur. Et illud ergo confiteri congruum, ne diversa baptismatis genera facere videamur, et hoc praemunire necessarium est, ne per mysterii occasionem ad creatoris iniuriam malum, antequam fiat ab homine, tradi dicatur homini per naturam."

nirgends die kirchliche Praxis der Taufe gefährdet. Auf einer römischen Synode (417) wurde Cälestius, der Alles verdammen wollte, was der Papst verdammte, rehabilitirt[1], ebenso auch Pelagius, für den man sich vom Orient aus verwandte, für gerechtfertigt erklärt; die Ankläger wurden als schlimme Leute bezeichnet, die Afrikaner getadelt, dass sie vorschnell geurtheilt; sie sollten innerhalb zweier Monate ihre Anklagen beweisen. In zwei Briefen[2] wurde dies den afrikanischen Bischöfen mitgetheilt[3]. Pelagius sei nie von der Kirche getrennt gewesen; wenn die Freude über den zurückgekehrten verlorenen Sohn gross sei, wie viel grösser sei die Freude des Glaubens, dass nicht gestorben und verloren sind, über welche falsche Gerüchte verbreitet waren (ep. 4, 8)!

In Karthago war man empört, aber nicht muthlos. Eine Synode (417) beschloss, bei der Verdammung zu bleiben, bis festgestellt sei, dass beide Irrlehrer in der Gnade nicht nur eine Erleuchtung des Verstandes, sondern die einzige Kraft zum Guten (zur Gerechtigkeit) erkennen, ohne welche wir schlechterdings nichts von wahrer Frömmigkeit haben, denken, sprechen und handeln können[4]. Diesen Beschluss theilte man dem Zosimus mit; zugleich erklärte Paulin von Mailand in einem Schreiben an den Papst, er werde nicht nach Rom zur Anklage des Cälestius kommen; denn die Sache sei bereits entschieden[5]. Der Papst wurde durch diesen energischen Widerspruch vorsichtig. In seinem Antwortschreiben[6] verherrlichte er in grossen Worten den Petrus und sein Amt, änderte aber sein ganzes Verfahren, sofern er jetzt erklärte, es sei ein Missverständniss, wenn die Afrikaner glaubten, er habe dem Cälestius[7] | in Allem getraut und bereits eine Entscheidung getroffen; vielmehr sei noch nichts präjudicirt worden, die Sache liege noch wie zuvor (März 418). Unmittelbar nach Eintreffen dieses Schreibens in Afrika wurde dort ein grosses Concil (mehr als 200 Bischöfe) gehalten und der Pelagianismus, ohne Rücksprache mit dem Papst, in

[1] Auf die einzelnen Klagepunkte einzugehen verweigerte er klüglich.

[2] Zosimi epp. 3. 4.

[3] Diese werden mit Hochmuth zurückgewiesen. Auch hier übrigens erscheint die ganze Streitfrage als der ansteckenden Neugierde entsprungen, überflüssig und schädlich; man solle sich an die Schrift halten. Kein Wunder, dass man in Rom zögerte, eine Frage für belangreich zu erklären, bei der doch die Streitenden in Hinsicht auf die hl. Schrift, das Dogma und die kirchliche Praxis einig waren. Den folgenschweren Schritt, darüber hinaus etwas den „Dogmen“ Gleichwichtiges anzuerkennen, hat die Kirche eben nur zögernd gethan.

[4] Prosper, c. collat. 5.

[5] Zosim., ep. 10.

[6] Zosim., ep. 15.

[7] Um diesen handelte es sich in erster Linie.

8 (9) unzweideutigen Kanones verdammt[1]; ja so ungehalten war man — auch aus anderen Gründen — über Zosimus, dass das Concil im 17. Kanon jede Appellation nach Rom mit der Excommunication belegte[2]. Vorher aber hatte man sich schon des Kaisers versichert, der am 30. April 418 ein Edict an den Praefectus Praetorio erlassen hatte, das die neuen Ketzer sammt Anhang aus Rom verwies, Anklagen gegen sie gestattete und mit strengen Strafen die Schuldigen bedrohte[3].

Zosimus, der bisher wohl auch aus Rücksicht auf die starke Partei des Pelagius in Rom gehandelt hatte, streckte jetzt die Waffen. In seiner ep. tractoria an alle Kirchen[4] theilte er die Excommunication des Cälestius und Pelagius mit, war nun überzeugt, dass die Lehre von der absoluten Bedeutung der rechtfertigenden Gnade und von der Erbsünde de fide sei, und forderte alle Bischöfe auf, mit ihrer Unterschrift ihr Einverständniss zu bezeugen. Allein 18 Bischöfe weigerten sich[5]; sie appellirten an ein allgemeines Concil und beriefen sich mit Recht darauf, dass der Papst selbst früher eine gründliche Verhandlung für nothwendig erachtet habe. In ihrem Namen schrieb Julian von Eklanum zwei kühne Briefe an den Papst[6], aber die einst von Cälestius aufgestellten Sätze verwarf auch er[7]. Von nun an tritt dieser iuvenis confidentissimus, für den Augustin,| ein Freund seiner Familie, soviel natürliche Sympathie besass und den er trotz seiner Ungezogenheiten, so lang es ging, herzlich und milde behandelte[8], auf den Schauplatz. Auf Betreiben des neuen Papstes

[1] Verdammt sei, wer den Tod aus Naturnothwendigkeit ableitet und nicht aus der Sünde, wer die Erbsünde bei den Kindern leugnet und sich gegen Paulus (Röm. 5, 12) auflehnt, wer den ungetauften Kindern irgend eine Art von Seligkeit zuspricht, wer die rechtfertigende Gnade Gottes in Christo nur auf die vergangenen Sünden bezieht, wer die Gnade nur auf die Erkenntniss bezieht, in ihr aber nicht die uns nothwendige Kraft erkennt, wer in der Gnade nur ein Erleichterungsmittel zum Guten sieht, nicht aber die unumgängliche Voraussetzung, wer die Sündenbekenntnisse der Frommen nur aus der Demuth ableitet und ihre Bitte um Verzeihung der Schuld lediglich auf die Schuld Anderer deutet.

[2] Die Acten bei Mansi III p. 810 sq.

[3] Das Edict bei Aug. Opp. X app. p. 105. Es ist allerdings zweifelhaft, ob die Afrikaner es durchgesetzt haben; vielleicht ist es von Mailand aus resp. von italienischen Antipelagianern erwirkt worden. Man hat auch zu beweisen gesucht, dass der Umschwung des Zosimus von dem Edict unabhängig ist.

[4] Aug. Opp. X app. p. 108.

[5] C. duas epp. Pel. I, 3.

[6] S. Op. imperf. I, 18. Fragmente bei Marius.

[7] Das in dem einen Brief enthaltene Glaubensbekenntniss (Hahn § 135) zeigt auch, dass Julian zu Pelagius stehen wollte.

[8] Zur Entschuldigung der heftigen und masslosen Polemik Julian's muss man anführen, dass er, wie er selbst wusste (Op. imp. I, 1. 2: „magnis impedimentis

Bonifatius widerlegte Augustin den einen der nach Rom gerichteten und in Italien circulirenden Briefe, sowie einen anderen Julian's (an Rufus von Tessalonich gesandt) in seiner Schrift c. duas epp. Pelagianorum (420). Julian, der seinem Bisthum entsagt hatte (resp. entsetzt war), ergriff jetzt seine scharfe und rastlose Feder. Kein Anderer hat dem Augustin so zugesetzt wie er; er nöthigte ihn, die Consequenzen seiner Denkweise auszuführen; er deckte unerbittlich die Widersprüche bei Augustin auf und zeigte, wie haltlos sich die Lehre des grossen Mannes darstelle, wenn sie völlig entwickelt werde; er zeigte die Reste einer manichäischen Denkart bei Augustin; vergeblich suchte sie dieser abzuschütteln. Er konnte wohl darthun, dass er sie nicht wolle; aber er konnte nicht zeigen, dass er sie nicht habe. Auf den mächtigen Comes Valerius in Rom hatte der Vorwurf Julian's, Augustin's Lehre entheilige die Ehe, Eindruck gemacht. Dieser suchte in seiner Schrift de nuptiis et concupiscentia lib. I den Vorwurf zu entkräften; allein Julian schrieb nun ein vierbändiges Werk gegen jenen Tractat. Auf Grund von Auszügen antwortete Augustin (de nupt. et concup. l. II). Als er jenes Werk selbst erhielt, ersetzte er die vorläufige Antwort durch ein neues Werk: Libri sex c. Julianum haeresis Pelagianae defensorem. Julian antwortete auf das „Vorläufige" mit einem achtbändigen Werke (bereits in Cilicien geschrieben). An der Gegenschrift, Opus imperf. c. Julianum (l. sex), hat Augustin bis zu seinem Tode gearbeitet. Da er fast Satz für Satz dem Julian folgt, so sind wir über dessen Thesen aufs genaueste unterrichtet[1]. In den letzten Jahren arbeitete Augustin noch vier Schriften aus, die nicht gegen die Pelagianer direct gerichtet sind, sondern auf Bedenken gegen die eigene Lehre eingehen, die von katholischer,| resp. semipelagianischer[2] Seite erhoben waren (de gratia et libero arbitrio — de correptione et gratia: an die Mönche

angoribus, quos intuenti mihi hac tempestate ecclesiarum statum partim indignatio ingerit partim miseratio" — „labentis mundi odia promeremur" — „rebus in peiorem partem properantibus, quod mundi fini suo incumbentis indicium est" l. c. I, 12), eine bereits hoffnungslose Sache vertrat. Jedenfalls erklärt sich seine Heftigkeit nicht aus innerer Unsicherheit; denn gewiss hat es wenige Theologen gegeben, die so felsenfest davon überzeugt waren, auf dem richtigen Wege zu sein, wie er. Die religiösen Aufklärer haben übrigens in der Regel ihre Gegner durch die Stärke ihrer Ueberzeugung übertroffen. Sie haben es auch leichter; denn die Gewissheit der Religion und Sittlichkeit, wie sie sie verstehen, ist ihnen in der Selbstgewissheit gegeben.

[1] Vergegenwärtigt man sich die ungemeinen Eigenschaften beider so hervorragender Gegner, so wünscht man, die Natur hätte aus ihnen einen Mann gemacht. Welch' ein Mann wäre das geworden!

[2] Dieser Name kommt erst im Mittelalter vor. Im Alterthum sprach man von „reliquiae Pelagianorum".

von Hadrumet; de praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae: an Prosper und Hilarius gegenüber den gallischen Mönchen). Hier ist die Lehre von der prädestinatianischen Gnade am strengsten entwickelt.

Zu einer Secte oder schismatischen Partei haben es die Pelagianer nirgends gebracht[1]. Man unterdrückte sie in den Jahren nach 418, ohne sonderliche Kraft anwenden zu müssen. Der Kaiser hat noch einmal ein scharfes Edict erlassen. Noch immer handelte es sich in erster Linie um Cälestius, der sich bisher der Strafe entzogen hatte. Man verbot ihm den Aufenthalt in Italien und belegte sogar jeden mit Exil, der ihm Zuflucht gewähren würde. Pelagius soll in Antiochien von einer Synode verurtheilt worden sein. Doch ist diese Nachricht des Marius unsicher. Er verschwindet aus der Geschichte[2]. Julian und andere Pelagianer begaben sich nach Cilicien zu Theodor. Dort hatten sie zunächst Ruhe; denn dort verstand man den Streit nicht oder stellte sich zum Augustinismus feindlich. Der unermüdliche Cälestius konnte im Jahr 424 noch einmal in Rom vom Bischof Cälestin eine Untersuchung fordern, begab sich aber dann unverrichteter Sache nach Konstantinopel, wo, da auch Julian und andere Freunde eintrafen, nun das Hauptquartier aufgeschlagen wurde[3]. Der Patriarch Nestorius reichte ihnen die Hand, was für beide Theile verhängnissvoll wurde; denn Nestorius zog sich damit die Unzufriedenheit des Papstes zu, die Pelagianer geriethen unter die Gegner der herrschenden Partei im Orient (Cyrill's). Marius Mercator agitirte mit Glück gegen sie beim Kaiser, und in der Komödie zu Ephesus that Cyrill den römischen Gesandten den Gefallen, die Lehre des Cälestius von dem Concil verdammen zu lassen, da ja Rom ihm in der Verdammung des Nestorius zugestimmt hatte[4]. So brachte es der Pela-|gianismus zu einer Art von ökumenischem Anathem wider sich, während es im Orient vielleicht nicht einmal ein Dutzend Christen gab, die ihn wirklich missbillig-

[1] Bis 430 hofften sie noch auf ihre Rehabilitation und haben dieselbe in Rom bei jedem neuen Papste betrieben.

[2] Merkwürdig ist, dass Julian in seinen Werken so spricht, als habe er jetzt allein die destituta veritas zu vertreten, was ihm Augustin als grossen Hochmuth auslegt (s. c. Jul. II, 36).

[3] Genauer gehe ich hier auf die Geschichte Julian's, der vorübergehend auch noch einmal in Rom gewesen ist, nicht ein; s. den Artikel in der Encycl. of Christ. Biogr.

[4] Julian's Name wurde ausdrücklich genannt; vielleicht war er in Ephesus (bei Nestorius) anwesend. Dass er schon früher in seiner Abwesenheit (unter Beistimmung Theodor's) auf einer cilicischen Synode verurtheilt worden sei, wird von Marius behauptet.

ten[1], und während auch der Occident sich noch keineswegs darüber klar geworden war, zu welchen Consequenzen ihn die Verdammung der Pelagianer führen musste.

II. Dogmengeschichtlich betrachtet, ist das „System“ des Pelagianismus, d. h. des Julian von Eklanum, ziemlich gleichgiltig; denn es wurde erst vorgetragen, nachdem die ganze Frage schon entschieden war, und ein Theologe hat es vorgetragen, der sich durch den Verzicht auf sein kirchliches Amt von vielen Rücksichten selbst entbunden hatte. Dogmengeschichtlich betrachtet, endigte der Streit lediglich damit, dass die Lehren verworfen wurden, 1) dass die Gnade Gottes (in Christo) nicht jedem Menschen (vor und nach der Taufe) zur Seligkeit unumgänglich nöthig sei, und 2) dass die Taufe der Neugeborenen nicht in vollem Sinn eine Taufe in remissionem peccatorum sei. Die Gegenlehren waren die neuen „Dogmen“. Allein — da jene beiden Lehren und die pelagianischen Hauptthesen eine Fülle von Consequenzen einschlossen, und da diese Consequenzen theils schon damals hervortraten, theils in der Folgezeit bis zur Reformation und weiterhin die Kirche beschäftigt haben, so ist es angezeigt, die Grundzüge des pelagianischen Systems und der augustinischen Gegenlehre nachzuweisen[2]. Hierbei hat man sich zu erinnern, dass Pelagius von einem System nichts wissen wollte. „De fide“ war ihm lediglich das orthodoxe Dogma und die Fähigkeit des Menschen, das Gute zu thun. Alles Uebrige waren ihm offene Fragen, die man bejahen oder verneinen konnte, so auch die Erbsünde, die er verneinte. Worauf es ihm ankam, war lediglich, der faulen weltförmigen Christenheit praktisches Christenthum, d. h. Mönchthum, zu predigen und ihr den Vorwand zu benehmen, man könne die Gebote Gottes nicht erfüllen. Cälestius, darin mit seinem Lehrer einig, ging der Erbsünde schärfer zu Leibe und bekämpfte theologische Lehren, die er für schädlich hielt, durch Definitionen und Syllogismen. Allein erst Julian hat die Denkweise systematisch entwickelt und sie zu einem stoisch-christlichen System erhoben[3]. Dennoch hat er im Grunde nichts Wesentliches zu dem hinzugefügt, was sich verstreut in den | Schriften des Pelagius und Cälestius findet. Nur hat er Allem eine Wendung zum Naturalistischen

[1] Der Bischof Atticus von Konstantinopel war allerdings ein entschiedener Gegner der Pelagianer gewesen; man kennt aber seine Motive nicht.

[2] Dies ist auch desshalb nothwendig, weil die dem Pelagianismus zu Grunde liegende Denkweise niemals wieder — bis zur Zeit des Socinianismus — so rein hervorgetreten ist, wie in Julian.

[3] Sehr hübsch Augustin (c. Jul. VI, 36): „Quae tu si non didicisses, Pelagiani dogmatis machina sine architecto necessario remansisset.“

gegeben, d. h. die mönchische Abzweckung der Denkweise aufgehoben. Allein auch bei Pelagius liegen Ausführungen vor, die dem mönchisch-asketischen Gedanken total widersprechen. In dem Brief an die Demetrias zeigt er, dass es nicht sowohl auf Fasten, Enthaltsamkeit und Gebet ankomme — man solle sie nicht übertreiben, wie oft gerade die Anfänger thun; man müsse in allen Dingen, also auch in guten Werken, Mass halten —, vielmehr sei die Hauptsache, die Sitten in sich zu ändern und sich in jeglicher Tugend zu üben; so solle Niemand meinen, durch das Gelübde der Keuschheit sich von der Uebung der inneren Tugenden und von dem Kampfe gegen Zorn, Eitelkeit, Hochmuth u. s. w. dispensiren zu können. Auf wirkliche Charakterbildung im Guten kam es ihm an. Diesen Gedanken, der an einigen Stellen in ergreifender Weise ausgeprägt ist, erscheint das Mönchische untergeordnet. Die antike Forderung des weisen Masshaltens hat bei Pelagius kein naturalistisches Gepräge. Indem wir die Denkweise der drei Männer einheitlich behandeln, hat man sich dieses Unterschieds zu erinnern, sowie des anderen, dass Pelagius und Cälestius meistens die schuldige Rücksicht auf die kirchliche Praxis genommen und dazu die Berufung auf die alten Philosophen fast gänzlich vermieden haben[1]. Bei Allen wirkte die muthige Zuversicht auf die

[1] In formeller Hinsicht (Klasen S. 81—116), d. h. in der Lehre von der Schrift, Tradition, Autorität, finden sich bei Pelagius und Cälestius keine Neuerungen. Implicite liegt im Pelagianismus freilich die Abweisung jeder Lehre, quae ratione defendi non potest, und demgemäss hat er die Schrift ausgelegt (s. die Proben der Exegesse bei Klasen, a. a. O.). In der Schrift de natura hat Pelagius sich für seine Lehrweise auf die Väter berufen, wie Augustin für die seinige (besonders ist Chrysostomus gerne citirt worden, aber auch Hieronymus, Ambrosius, Lactantius). Bei Julian dagegen ist die ratio ausdrücklich zum Princip erhoben: „Quod ratio arguit, non potest auctoritas vindicare" (Op. imp. II, 16). Mit Origenes (in scharfem Gegensatz zu Augustin) befolgt er den Kanon, nicht ist etwas gut, weil Gott es will und es in der Schrift steht, sondern was gut ist, stellt die ratio fest: „Haereat hoc maxime prudentis animo lectoris, omnibus scripturis sacris solum illud, quod in honorem dei catholici sapiunt, contineri, sicut frequentium sententiarum luce illustratur, et sicubi durior elocutio moverit quaestionem, certum quidem esse, non ibi id quod iniustum est loci illius auctorum sapuisse; secundum id autem debere intelligi, quod et ratio perspicua et aliorum locorum, in quibus non est ambiguitas, splendor aperuerit" (l. c. II, 22; cf. I, 4). „Sanctas quidem apostoli esse paginas confitemur, non ob aliud, nisi quia rationi, pietati, fidei congruentes erudiunt nos" (II, 144). Immer wieder betont Julian, dass das, was „ungerecht" und gerecht sei, der Massstab sein müsse, den man an alle Ueberlieferungen über Gott anzulegen habe. Sind nun schon die Schriftauslegungen des Pelagius und Cälestius „flach", so werden die Julian's zum Theil ganz profan. Dass sich die Stammeltern nach dem Sündenfall bekleideten, geschah, weil sie froren und weil sie nun erst die Bekleidungs-

Fähig-|keit zum Guten mit dem Bedürfniss nach Klarheit im Denken über religiös-sittliche Fragen zusammen. |

kunst lernten (c. Jul. IV, 79 sq.). Aber am deutlichsten tritt der vernünftige Standpunkt, der historisch-kritische Rationalismus, in Julian's Stellung zur Tradition hervor. Von ihm stammt das berühmte Wort, man muss die Stimmen wägen und nicht zählen (c. Julian. II, 35: „non numerandas, sed ponderandas esse sententias; ad aliquid inveniendum multitudinem nihil prodesse caecorum"). Er spricht das kühne Wort, man müsse in dogmatischen Fragen den strepitus turbarum de omni ordine conversationis hominum bei Seite schieben, alle de plebeia faece sellularii, milites, scholastici auditoriales, tabernarii, cetarii, coqui, lanii, adolescentes ex monachis dissoluti, ferner die turba qualiumcumque clericorum; „honorandam esse paucitatem, quam ratio, eruditio libertasque sublimat", cf. Op. imperf. 1, 41, wo Julian sagt: „et si philosophorum ego senatum advocavero, tu continuo sellularios, opifices omneque in nos vulgus accendas", und II, 14: „Traduciani pro se sursum deorsum plebecularum aut ruralium aut theatralium scita commendant"). Zur Begründung der Ablehnung der Laien und ungebildeten Geistlichen führt er an: „quia non possunt secundum categorias Aristotelis de dogmatibus iudicare." Hier (c. Julian. II, 36. 37) tritt das Hauptinteresse Julian's deutlich hervor. Ohne Aristoteles keine Theologie; alles Andere ist Bauerntheologie; wir aber haben die Gebildeten auf unserer Seite (l. c. V, 1. Das ist eine durch den häufigen Gebrauch bereits beschmutzte und abgegriffene Behauptung aller Häretiker, meint Augustin). An Aristoteles und Zeno hielt sich Julian; ihre Ethik kannte er genau und dachte über die Unterschiede nach (c. Jul. II, 34; VI, 56; VI, 64: „de scholis Peripateticorum sive Stoicorum"; Op. impf. I, 35. 36); nach Inhalt und Methode ist seine Lehre der Lehre jener Philosophen blutsverwandt (Augustin deutet darauf sehr oft hin). Ausserdem citirt er (c. Jul. IV, 75) Thales, Anaximander, Anaximenes, Anaxagoras, Xenophanes, Parmenides, Leukippus, Demokritus, Empedokles, Heraklitus, Melissus, Plato, Pythagoras („quis non ipso nominum sectarumque conglobatarum strepitu terretur?" bemerkt Augustin). Von diesen Philosophen (neben ihnen werden Sallust und Cicero citirt) sagt Julian (l. c.), sie seien zwar Götzendiener gewesen („licet in scholis aliud disserentes"), hätten aber doch unter vielem Irrthümlichen „de naturalibus aliquas veritatis partes" beleckt, und diese seien dem Dogma von der Erbsünde mit Fug vorzuziehen. Mit Recht spricht Augustin von „nebulae de Aristotelicis categoriis"; allein das Stoische waltet doch bei Julian vor. Die ganze Auffassung von der ratio und der Nominalismus ist stoisch. Auch die Definitionenwuth ist stoisch-ciceronianisch. Ohne Definition keine Erkenntniss (Op. imp. II, 30 gegen Augustin gesagt: „Ad quid ergo persuadendum aut scripturas releges aut conscios nominabis, qui adhuc quod sentis non potes definire"). Aber diese Definitionen gehen nie, wie das ja auch in der Stoa üblich war, von der wirklichen, vollständig beobachteten Sache aus, sondern schweben über derselben. Doch hat Julian die Berufung auf die Väter keineswegs ganz verschmäht. Auch hier erwies er sich als der verständige Mann. Nur von einer formellen Autorität derselben wollte er nichts wissen. Sein Standpunkt ist am deutlichsten c. Jul. I, 29 ausgedrückt: „Cum igitur liquido clareat hanc sanam et veram esse sententiam, quam primo loco ratio, deinde scripturarum munivit auctoritas et quam sanctorum virorum semper celebravit eruditio, qui tamen veri-

1. Gottes oberste Eigenschaften sind, dass er gut und gerecht ist, und zwar ist die Gerechtigkeit die Eigenschaft, ohne die Gott überhaupt nicht gedacht werden kann, ja man kann auch sagen, weil es Gerechtigkeit giebt, so giebt es einen Gott[1]. „Justitia est, ut ab eruditis definiri solet (s. Aristoteles“) et ut nos intelligere possumus, virtus (si per Stoicos liceat alteri alteram praeferre) virtutum omnium maxima fungens diligenter officio ad restituendum sua unicuique, sine fraude, sine gratia“[2]. Ihr genus ist Gott; ihre species sind die Verkündigung von Gesetzen und die Executive; ihre differentia ist, dass sie sich nach den Zeitumständen richtet; ihr modus ist, dass sie von Niemandem über seine Kräfte hinaus etwas fordert, und dass sie die Barmherzigkeit nicht ausschliesst; ihre qualitas ist, dass sie frommen Seelen süss ist. Dieser Begriff der Gerechtigkeit steht so fest, dass er auch ideell der h. Schrift übergeordnet erscheint, s. Op. imperf. II, 17: „Nihil potest per sanctas scripturas probari, quod iustitia non possit tueri“.

2. Aus der Güte und Gerechtigkeit Gottes folgt, dass Alles gut ist, was er schafft, und zwar nicht nur am Anfang gut war, sondern

t a t i a u c t o r i t a t e m n o n s u o t r i b u e r e c o n s e n s u, sed testimonium et gloriam de eius suscepere consortio, nullum prudentem conturbet conspiratio perditorum.“ Hier erkennt man die absteigende Autoritätenreihe, die doch nur soweit gilt, als die Zeugen rationell sind. Die „Väter“ waren ihm im Grunde nichts, und klug wusste er Augustin's nothgedrungene Zugeständnisse betreffs der Autorität der Väter auszubeuten (Op. imp. IV, 112): „Sed bene quod nos onere talium personarum prior levasti. Nam in libro ad Timasium cum s. Pelagius venerabilium virorum tam Ambrosii quam Cypriani recordatus fuisset, qui liberum arbitrium in libris suis commendaverant, respondisti nulla te gravari auctoritate talium, ita ut diceres eos processu vitae melioris, si quid male senserant, expiasse.“ „Numquid“ — ruft Julian l. c. IV, 110 aus — „legi dei aut operi dei scripta disputatorum praeiudicant!“ Julian hatte das lebhafteste Gefühl, dass er den fast ganz von dem „dummen und gottlosen Dogma“ ergriffenen Occident zur Besinnung zu rufen habe; nur im Orient sah er noch Heil. Der Fels, auf dem er stand, war die r a t i o; sein beflügeltes Werkzeug war das W o r t. Er wusste, dass es ihm bei Gott zum Ruhm gereichen werde, a l l e i n die Sache der Gerechtigkeit führen zu müssen. Als der entschlossenste Aufklärer, den die alte Kirche erlebt hat, stand er dem grössten religiösen Charakter dieser Kirche gegenüber.

[1] Cälestius bei Aug., de perf. iust. 15; Julian im Op. imperf. I, 27—38 u. oft. Der Gedanke der Gutheit wird — charakteristisch genug — fallen gelassen oder läuft so nebenbei mit. Die Idee der Gerechtigkeit als legislative, distributive und sociale beherrscht das ganze System. „Lex dei fons ac magistra iustitiae“, Op. imp. I, 4.

[2] Op. imp. I, 35. Hiermit ist das oberste Princip für Religion und Sittlichkeit gewonnen, durch welches der Mensch als ein völlig Selbständiger Gott als dem Richter gegenübersteht.

was Gott jetzt schafft, ist ebenfalls gut[1]. Also — gut ist die Creatur, gut die Ehe, gut das Gesetz, gut der freie Wille, gut die Heiligen[2].

3. Die Natur, die gut geschaffen ist, ist nicht convertibel, „quia naturalia ab initio substantiae usque ad terminum illius perseverant"[3]. „Naturalia per accidens non convertuntur"[4]. Also | kann es keine „peccata naturalia" geben; denn sie könnten nur entstanden sein, wenn die Natur schlecht geworden wäre.

4. Die menschliche Natur ist somit unzerstörbar gut und kann nur accidentell modificirt werden. Zu ihrer Ausstattung gehört — und das war sehr gut — der Wille als liberum arbitrium; denn „voluntas est nihil aliud quam motus animi cogente nullo"[5]. Dieses liberium arbitrium, mit welchem die ratio mitgesetzt ist[6], ist das höchste Gut in der Ausstattung des Menschen („qui gratiam confirmat, hominum laudat naturam")[7]. Von Pelagius wissen wir, dass er in seinen Predigten stets mit dem Lobe der herrlichen Ausstattung des Menschen, der sich im liberum arbitrium[8] und der ratio zeigenden Natur, begonnen hat und nicht müde geworden ist, unsere conditio voluntatis gegenüber der conditio necessitatis der unvernünftigen Creatur zu preisen. „Die

[1] Op. imp. VI, 16.

[2] Aug. c. duas epp. Pelag. III, 24: „Hae sunt nebulae Pelagianorum de laude creaturae, laude nuptiarum, laude legis, laude liberi arbitrii, laude sanctorum. IV, 1—2.

[3] Op. imp. II, 76.

[4] „Quod innascitur usque ad finem eius, cui adhaeserit, perseverat." L. c. I, 61.

[5] Op. imp. l. V. Genauer I, 78—82: „Libertas arbitrii, qua a deo emancipatus homo est, in admittendi peccati et abstinendi a peccato possibilitate consistit . . . Posse bonum facere aula virtutis est, posse malum facere testimonium libertatis est. Per hoc igitur suppetit homini habere proprium bonum, per quod ei subest posse facere malum. Tota ergo divini plenitudo iudicii tam iunctum habet negotium cum hac libertate hominum, ut harum qui unam agnoverit, ambas noverit . . . Sic igitur et libertas humani custodiatur arbitrii, quemadmodum divina aequitas custoditur . . . Libertas igitur arbitrii possibilitas est vel admittendi vel vitandi peccati, expers cogentis necessitatis, quae in suo utpote iure habet, utrum surgentium partem sequatur, i. e. vel ardua asperaque virtutum vel demersa et palustria voluptatum."

[6] Ueber das Verhältniss von ratio und liberum arbitrium sind die Pelagianer sehr schweigsam gewesen. Dass hier eine Hauptschwierigkeit sitzt, haben sie gar nicht bemerkt. Was sie zu sagen für nöthig finden, sind ganz kindliche Ausführungen. Auch die obige Definition des Willens ist gänzlich haltlos. Im Grunde treibt die ratio ebenso zum Schlechten wie zum Guten; wenigstens handelt auch der Schlechte nicht ohne Vernunft. Was aber soll die iustitia, wenn die einzelnen Willensacte immer ins Leere verlaufen? Das ursprüngliche Gleichgewicht bleibt ja immer bestehen!

[7] Op. imp. III, 188.

[8] „Libertas utriusque partis."

Natur ist so gut geschaffen, dass sie keiner Hülfe bedarf"[1]. „Duce ratione" kann und soll der Mensch das Gute, d. h. die Gerechtigkeit („ius humanae societatis")[2], thun. Gott will einen voluntarius executor iustitiae; er will, dass wir Beides vermögen und Eines thun. Willensfreiheit ist nach Pelagius Wahlfreiheit zum Guten, nach Julian lediglich Wahlfreiheit. Die possibilitas boni als naturhaftes Vermögen ist von Gott[3], die voluntas und actio ist unsere Sache[4]; die | possibilitas utriusque ist als psychologisches Vermögen a necessario, eben darum ist in ihr eine beständige Veränderung möglich[5].

5. Das Böse, die Sünde, ist voluntas faciendi quod iustitia vetat et unde liberum est abstinere[6], also das, was man vermeiden kann[7]. Sie ist kein Element oder Körper, keine Natur — sonst wäre Gott der Urheber —, auch keine natura conversa, sondern stets eine momentane Selbstbestimmung des Willens, die niemals in die Natur übergehen kann, so dass eine schlechte Natur entstünde[8]. Kann dies aber nicht geschehen, so kann das Böse noch viel weniger vererbt werden; denn das hebt die Güte und Gerechtigkeit Gottes, den Begriff der Sünde (als das, was vermieden werden kann) und den Begriff der Erlösung auf; eine „natürliche" Schuld wäre nicht mehr fortzuschaffen[9].

[1] Ep. ad Demetr.

[2] Op. imp. I, 79. Hier ist die humanistische Fassung des Guten deutlich. Bei dieser beharrt Julian, soweit er den Gedanken überhaupt verfolgt hat.

[3] De grat. Christi 5; de nat. et gratia vv. ll. (Ausführungen des Pelagius).

[4] In der possibilitas liegt der Freiheitsbegriff der Pelagianer, und zwar nach Julian in der possibilitas utriusque, nicht bloss boni. Bei Pelagius tritt die possibilitas boni und damit die Verantwortung stärker hervor. Er sagt nicht nur, dass der Mensch Wahlfreiheit habe, sondern auch (ep. ad Demetr.) dass „in animis nostris naturalis quaedam sanctitas est".

[5] Klasen (S. 229—237) unterscheidet eine dreifache possibilitas bei den Pelagianern, d. h. man hat in der That so viele Unterscheidungen nöthig, wenn man aus den Widersprüchen, die der Begriff verdeckt, herauskommen will.

[6] Op. imp. I, 44; V, 28. 43; VI, 17 u. oft.

[7] Caelest. bei Aug. de perfect. 1.

[8] Neben der Unbestimmtheit des Verhältnisses von Vernunft und Freiheit, der falschen Definition des Willens, der Dunkelheit über den Begriff der ratio, den Widersprüchen im Begriff der possibilitas ist das Unvermögen, eine concrete Definition des Bösen zu geben, und die mythologische Art, in welcher zwischen Natur und Willen unterschieden wird, besonders charakteristisch. Warum sollen Wille und Natur so völlig geschieden sein, wenn doch die possibilitas zur Natur gehört? Was ist überhaupt die Natur neben dem Willen, da sie doch keineswegs nur das Fleisch sein soll?

[9] Hier haben die Pelagianer den meisten Scharfsinn aufgewendet und rich-

6. Pelagius hat die Wirklichkeit der Sünde aus den Nachstellungen des Teufels und den sinnlichen Gelüsten (gula und libido) abgeleitet und demgemäss die Concupiscenz verurtheilt. Man muss sie durch Virginität und Enthaltsamkeit überwinden. Sie stammt nicht de substantia carnis, sondern ex operibus carnis (sonst wäre Gott ihr Urheber). Ernst hat Pelagius dieses ganze Gebiet beurtheilt; aber er ist andererseits gewiss, dass der Leib der Seele untergeordnet und damit das gottgewollte Verhältniss hergestellt werden könne [1]. Allein Julian empfand, | dass hier ein wunder Punkt sei. Woher kommen die desideria carnis mala, wenn die Substanz gut ist, und wenn sie doch offenbar häufig nicht aus dem Willen stammen? An der Ehe, die ohne die Begattungslust undenkbar, machte sich Julian klar, dass die libido von Gott gestattet sei, und unerbittlich fuhr er in die künstlichen Unterscheidungen, die Augustin zwischen nuptiae und concupiscentia machen wollte und musste [2]. Die Concupiscenz, lehrte Julian, ist an sich indifferent und schuldlos; denn die wirkliche Schöpfung ist von allen denkbaren Arten die beste; diese Schöpfung schliesst aber die Zeugungslust und alle übrige Lust ein [3]. Die libido ist non in genere suo, non in specie, non in modo eine Schuld, sondern lediglich in excessu, genus und species sind von Gott, der modus pertinet ad arbitrium honestatis, der excessus ad vitium voluntatis [4]. Wäre es anders, so müsste die Taufe die Concupiscenz ausrotten und nicht nur ordnen [5]. „Intra modum“ ist sie also gut [6]: wer sie mässig braucht, braucht ein Gut recht, wer sie unmässig geniesst, braucht ein Gut schlecht, wer aber aus Liebe zur Jungfräulichkeit auch den mässigen Genuss verachtet, braucht damit ein Gut nicht besser [7]. Die

tige Einwendungen gemacht, s. unten. Pelag. bei Aug. de pecc. orig. 14: „Omne bonum ac malum, quo vel laudabiles vel vituperabiles sumus, non nobiscum oritur, sed agitur a nobis: capaces enim utriusque rei, non pleni nascimur, et ut sine virtute ita et sine vitio procreamur atque ante actionem propriae voluntatis id solum in homine est, quod deus condidit.“

[1] S. die ep. ad Demetr.; de nat. et grat. 60—71. Von ernster Erfahrung zeugt das Bekenntniss (ep. ad Demetr. 26), der Teufel vermöge auch denen, die von der Welt getrennt seien, oft so schmutzige und gottlose Gedanken einzuflössen, dass der Mensch wähne, er sei schlechter, als da er die res saeculi liebte.

[2] Augustin mit seiner Unterscheidung der Ehe als Gut und als Uebel gleicht dem Charlatan, der ein Thier aufweisen wolle, welches sich selber frisst; c. Jul. III, 47.

[3] S. namentlich das 5. Buch des Op. imp. und das 5. Buch c. Julian. „Laudator concupiscentiae“ nennt ihn Aug. c. Jul. III, 44.

[4] C. Jul. IV, 7; III, 27.

[5] L. c. IV, 8.

[6] L. c. IV, 52.

[7] Hiermit ist die Askese als überflüssig erklärt, l. c. III, 42.

Scham auch bei dem erlaubten Genuss der Begierde, auf die Augustin hingewiesen, erklärte Julian, den Cynikern beipflichtend, für blosse Convention und Sitte[1]. Auch Christus habe die Concupiscenz besessen[2].

7. Aus dieser Lehre folgt, dass es sündlose Menschen stets gegeben haben kann[3]: nach Pelagius folgt sogar weiter, dass, da jeder Mensch der Sünde (leicht) Widerstand leisten kann, er beim Gericht in die Hölle fährt, wenn er sündigt[4]; denn jede Sünde ist im Grunde eine| Todsünde, da der Mensch wider besseres Können handelt. Aber auch nach Julian ist im Grunde jeder Excess eine Todsünde, da er völlig unmotivirt ist[5]. Am Ende, heisst es, bestraft Gott die Bösen und belohnt die Tugendhaften. Aber es bleibt völlig unklar, wie es denn überhaupt Tugend (Gerechtigkeit) und Sünde geben kann, wenn in denselben nie ein Charakter erworben werden kann, wenn es sich nur um zersplitterte Actionen handelt, aus denen sich weder ein Niederschlag noch eine Summe bildet.

In dem Bisherigen sind die Grundvorstellungen der Pelagianer aufgewiesen. Allein sie waren ja auch katholische Christen; sie waren also gezwungen, diese ihre Lehren mit der hl. Schrift, mit der in ihr enthaltenen Geschichte, mit Christus und der Kirchenlehre in Einklang zu setzen. Wie das geschehen ist, davon ist im Folgenden noch kurz zu handeln. Dass die Schwierigkeiten der Vermittelung ausserordentlich gross waren — freilich nicht nur für sie, sondern für Jeden, der eine zusammenhängende verständige Lehre mit Gen. 1—3 und mit hundert Schriftstellern in Einklang setzen wollte —, liegt auf der Hand.

8. Adam war mit Wahlfreiheit (nach Pelagius auch mit einer naturalis quae dicitur sanctitas, die eben in dem liberum arbitrium und der ratio liegt) geschaffen. Julian beurtheilt diesen Zustand moralisch

[1] Op. imp. IV, 37—43. Es finden sich allerdings auch bei Julian Ausführungen, in denen ihm das „Gut" der libido ein geringes, die Virginität bewunderungswürdig erscheint.

[2] L. c. IV, 45—64 u. sonst.

[3] Freilich muss hier der Doppelsinn des posse beachtet werden.

[4] De gest. Pelag. 11.

[5] Darauf hat Julian grosses Gewicht gelegt (s. Op. imp. V), es ausdrücklich (gegen Augustin) ablehnend, dass der Mensch sündige, weil er de nihilo geschaffen sei. Damit, dass das Böse auf den Willen zurückgeführt wird, hört jede Möglichkeit auf, es zu begründen; denn jede Begründung hiesse die Nothwendigkeit desselben nachweisen. V, 41: „Quaeritis necessitatem rei quae esse non potest si patitur necessitatem. Huic motui animi libero, sine coactu originis inquieto, si causa ipso motu detur antiquior, non gignitur omnino sed tollitur." V, 57—60: „ideo habuit voluntatem malam, quia voluit."

sehr hoch, intellectuell niedrig[1]. Alle sind aber darin einig, dass die Ausstattung Adams die eigentliche und unverlierbare Gnadengabe (gratia) Gottes ist.

9. Adam hat durch den freien Willen gesündigt (Julian beurtheilt diese Sünde gering)[2]; aber durch diese Sünde ist seine Natur nicht verderbt worden; auch war der natürliche Tod nicht die Folge der Sünde, denn dieser ist eben natürlich, sondern der geistige Tod — dass die Seele um der Sünde willen verdammt wird — ist die Folge der Sünde[3]. |

10. Der natürliche Tod hat sich demgemäss von Adam her nicht vererbt; aber auch der geistliche nur insofern, als die Nachkommen ebenfalls sündigten. Würden alle Menschen per mortem Adae sterben, so müssten auch alle Menschen per resurrectionem Christi auferstehen[4].

11. Noch viel weniger hat sich die Sünde oder die Schuld Adams vererbt. Die Lehre vom tradux peccati und peccatum originis ist manichäisch und blasphemisch; sie ist gleich absurd, mag man dabei nun auf Gott oder auf den Menschen oder auf den Begriff der Sünde oder auf Christus oder auf die hl. Schrift sehen. Auf Gott — denn Gottes Gerechtigkeit wird ebenso aufgehoben, wenn er fremde Schuld anrechnen und eine Natur für sündig halten würde, die noch nicht gesündigt hat, wie wenn er die nach Adams Fall geborenen Menschen mit Sünde behaftet in die Welt eintreten lassen würde. Auf den Menschen — denn eine natura vitiata sei soviel wie eine natura mala; hat eine Natur Schlechtes, so ist sie schlecht; dann aber fällt die Schuld auf Gott; denn er ist für die Naturen verantwortlich; ferner nur wenn man eine Seelenzeugung annähme, könnte sich die Sünde fortpflanzen; aber diese Annahme ist unsinnig; endlich wenn sich die Sünde durch die Ehe fortpflanzt, so dass die eheliche Lust die Sünde sei und übertrage, so sei

[1] Op. imp. VI, 14—23.

[2] Op. imp. VI, 23; VI, 14 lässt er deutlich genug durchblicken, dass der Sündenfall ein Vortheil für Adam war: „porro ignorantia quam profunda quamque patiendi eius dura conditio, ut liberari ab ea nisi praevaricatione non posset, scientiam quippe boni malique absque ansa condemnabili nequaquam capessiturus."

[3] So zuerst Cälestius (Karthago, s. Diospolis; de pecc. mer. 2). Ebenso Julian op. imp. II, 66. Der gemeine Tod ist natürlich. Doch hat Julian versucht, hier zu vermitteln. Er will es nicht leugnen, dass der natürliche Tod eine Beziehung zur Sünde hat, d. h. er müsste eigentlich durch die Verdienste aufgehoben sein; aber seine Erklärungen im 2. Buch sind sehr gewunden. Ohne Sünde wäre der Tod „levissima" gewesen; aber ganz kann ihn Gott auch für die Heiligen nicht fortschaffen, denn (VI, 30): „non est tanti unius meritum, ut universa quae naturaliter sunt instituta perturbet."

[4] So schon Cälestius.

damit die Ehe verurtheilt. Auf den Begriff der Sünde — denn sie ist ganz und gar vom Willen eingeschlossen, so dass sie überhaupt nicht da ist, wo nicht ein freier Wille ist; ferner, könnte sie sich auch fortpflanzen, so könnte sie doch nicht von getauften Eltern übertragen werden; endlich die Behauptung Augustin's, die Sünde selbst werde von Gott als Sündenstrafe gebraucht, es gebe ein göttliches Gesetz der Sünde u. s. w., sei absurd und unsittlich. Auf Christus — denn wäre die Natur schlecht, so könnte sie nicht erlöst werden, oder, gäbe es eine Erbsünde, die zur Natur des Menschen geworden, so hätte auch Christus diese Sünde haben müssen. Auf die hl. Schrift — unzählige Stellen zeigen, dass die Sünde Sache des Willens sei und dass Gott Jeden nur für seine Sünde straft. Der Vers Röm. 5, 12 besage nur, dass Alle sterben, weil sie selbst wie Adam sündigen, oder etwas Aehnliches, jedenfalls enthalte er nichts zu Gunsten der Erbsünde[1]. |

12. Somit sind alle Menschen, die Gott schafft, in dem Stande, in welchem Adam vor dem Fall gewesen ist[2]. Ein unwesentlicher Unterschied waltet nur insofern ob, als Adam schon sofort den Gebrauch der Vernunft hatte, die Kinder nicht, Adam noch ungewitzigt war, die Kinder in eine Gesellschaft hineingeboren werden, in welcher die Gewohnheit des Bösen herrscht (so wenigstens nach Pelagius)[3]. Die mera capacitas utriusque ist die ursprüngliche Unschuld[4].

13. Die Gewohnheit des Sündigens, wie sie vorbildlich wirkt, schwächt — nach Pelagius — den Willen (?). Doch wie sie eigentlich wirkt, darüber lässt sich nichts sagen; denn sonst wird die Indifferenz des Willens („liberum arbitrium et post peccata tam plenum est quam fuit ante peccata" Op. imp. I, 91) aufgehoben. Wahrscheinlich war

[1] Stellen hier beizubringen, ist überflüssig; s. die ausführliche Darstellung bei Klasen S. 116—182. Julian's Erklärung von Röm. 5, 12 steht c. Jul. VI, 75—81. Ausser dem Vorwurf des Manichäismus hat Julian auch den Traducianismus dem Augustin vorgerückt, obgleich Augustin kein Traducianer war. Der Ketzername „Traduciani" stammt von Julian (op. imp. I, 6).

[2] De pecc. orig. 14.

[3] Ep. ad Demetr. Auch sonst ist von Pelagius das Herrschen der Sünde in der Welt stark betont.

[4] Dieses Gerede von der ursprünglichen Unschuld ist bei Julian bereits Accommodation; denn die Unschuld bleibt ja im Grunde stets dieselbe. C. Jul. III, 36: „homo igitur innocentia quidem plenus, sed virtutis capax nascitur, aut laudem aut reprehensionem ex proposito accedente meriturus . . . nec iustos nasci parvulos nec iniustos, quod futuri sunt actibus suis, sed tantummodo infantiam innocentiae dote locupletem." Aber wie im Grunde diese „Unschuld" gemeint ist, zeigt dasselbe Capitel: „Perfecta ignorantia (in scripturis iustitia nominatur)."

die Meinung die: die possibilitas boni bleibt völlig intact, aber die Gewohnheit des Sündigen verdunkelt die Vernunft[1].

14. Was nun die Gnade betrifft, so ist es hier am schwierigsten, die Ansicht der Pelagianer wiederzugeben; denn hier waren sie am meisten genöthigt, sich zu accommodiren. Es finden sich bei Pelagius und Julian — Cälestius ist zurückhaltender gewesen —[2] sehr starke Aeusserungen über die Nothwendigkeit der Gnade Gottes (adiutorium) zu jedem guten Werk[3]. Es finden sich ferner Aeusserungen, dass die Gnade | das Gute erleichtere[4]. Es finden sich endlich solche, nach

[1] Hier klafft, wie im Stoicismus, das System. Warum ist der vernünftige Mensch unvernünftig und schlecht? und wie kann er ratio und bösen Willen zugleich haben? und wie erklärt sich die sündige Gewohnheit? — Auch Julian sagt übrigens (op. imp. I, 16): „consuetudo peccati amorem delicti facit et exstinguit pudorem"; allein er meint bei Augustin.

[2] „Der Wille ist nicht frei, wenn er Gottes Hülfe bedarf", de gestis 42. „Si per gratiam (de gestis 30) omnia facimus, quando vincimur a peccato, non nos vincimur, sed dei gratia, quae voluit nos adiuvare omni modo et non potuit."

[3] Man kann sogar fast alle augustinischen Sätze aus Aeusserungen des Pelagius und Julian belegen. Die Zahl der Stellen in ihren Werken, die gut kirchlich lauten, ist sehr gross. Diese müsste man mitcitiren, um ein Bild davon zu geben, wie sich beide Männer nach Aussen ausgenommen haben; das würde jedoch hier zu weit führen. Man verkürzt aber auch ihre Denkweise nicht, wenn man sie weglässt; denn sie sind wirklich nur für ihre Ausdrucksweise charakteristisch. Oeffentlich hat Pelagius nie geleugnet, dass der Mensch stets die Gnade Gottes bedürfe, dass er nur adiuvante gratia posse esse sine peccato (s. de gestis 16. 22. 31; de gratia 2: „anathemo qui vel sentit vel dicit, gratiam dei, qua Christus venit in hunc mundum peccatores salvos facere, non solum per singulas horas aut per singula momenta, sed etiam per singulos actus nostros non esse necessariam, et qui hanc conantur auferre, poenas sortiantur aeternas"; s. auch sein Bekenntniss an den Papst). Julian hat womöglich noch stärkere Ausdrücke gebraucht; allein beide haben genau das Gegentheil von dem, was sie hier sagen, sehr häufig gesagt. Dass aber die Gnade Gottes durch Christus die Sündenfreiheit und Seligkeit begründe, haben sie nie gesagt.

[4] Dies sind die gewöhnlichen; in allen Menschen ist der freie Wille, aber nur bei den Christen wird er unterstützt durch die Gnade (de gratia 34); die anderen haben nur das „nudum et inerme conditionis bonum". Aehnlich Julian, nur noch stärker op. imp. I, 40: „quos fecit quia voluit nec condemnat nisi spretus; si cum non spernitur, faciat consecratione meliores, nec detrimentum iustitiae patitur et munificentia miserationis ornatur." I, 111: „malae voluntati veniam pro inaestimabili liberalitate largitur et innocentiam, quam creat bonam, facit innovando adoptandoque meliorem" (aber kann etwas besser sein als gut?). III, 106: „Quod ais, ad colendum recte deum sine ipsius adiutorio dici a nobis sufficere unicuique libertatem arbitrii, omnino mentiris. Cum igitur cultus dei multis intelligatur modis, et in custodia mandatorum et in execratione vitiorum et in simplicitate conversationis et in ordine mysteriorum et in profunditate dogmatum . . . qui fieri potest, ut nos in confuso dicamus, sine adiutorio dei liberum

denen sie überflüssig, ja — streng genommen — in sich unmöglich ist[1]. Man wird den Pelagianern nicht Unrecht thun, wenn man in den beiden letzteren, die bis zu einem gewissen Grade vereinigt werden können, die wahre Meinung erkennt; denn das war ja die oberste Absicht des Pelagius, den Christen die faule Zuversicht auf die Gnade zu nehmen, und das war der Hauptzweck Julian's, zu zeigen, dass die menschliche Anlage Verdienst und Seligkeit in ihrem eigenen Schoose trägt. In dem Satze: | „homo libero arbitrio emancipatus a deo", liegt im Grunde der Protest gegen jede Gnade[2].

15. Unter Gnade ist in erster Linie überall die Schöpfungsgnade[3] zu verstehen; diese ist so herrlich, dass es auch unter Heiden und Juden vollkommene Menschen gegeben hat[4].

16. Unter Gnade ist zweitens die lex Gottes zu verstehen, ja alle Gnade, sofern sie nicht Natur ist, kann im Grunde keinen anderen Charakter haben als den der illuminatio und doctrina. Diese erleichtert das Thun des Guten[5].

arbitrium sufficiens ad eius esse culturam . . . cum utique ista omnia, tam quae dogmatibus quam quae mysteriis continentur, libertas arbitrii per se non potuerit invenire, etc." (da sieht man deutlich, wie das „adiutorium" zu verstehen ist; es liegt einzig in dem Gesetz der Dogmen und Mysterien, welches Gott gegeben und der Mensch nicht erfunden hat, nicht aber in einer Kraft; daher, weil nämlich Gott so viele Veranstaltungen getroffen hat, kann Julian fortfahren): „hominem innumeris divinae gratiae speciebus iuvari . . . praecipiendo, benedicendo, sanctificando, coercendo, provocando, illuminando."

[1] Unmöglich als Kraft, sofern der Wille nicht wirklich bestimmt werden kann. Darüber hat nur Cälestius sich deutlich ausgesprochen, aber auch Julian meint dasselbe, wenn er nicht müde wird, zu sagen: „cunctarum origo virtutum in rationabili animo sita est."

[2] Dieser Satz Julian's ist eigentlich der Schlüssel der ganzen Denkweise: der frei geschaffene Mensch steht mit seiner ganzen Sphäre Gott selbständig gegenüber. Er hat es nicht mehr mit Gott zu thun, sondern nur mit sich selber. Zuletzt erst tritt wieder Gott (beim Gericht) ein.

[3] Die Aeusserungen der Pelagianer über die Gnade sind dadurch sehr oft absichtlich (z. B. de gestis Pel. 22) amphibolisch, dass sie unter ihr die Schöpfungsgnade, also die Natur, verstehen. Doch ist das nicht die Regel. Pelagius und Julian unterscheiden drei Zustände: ex natura, sub lege, sub gratia (Christi); s. c. duas epp. I, 39.

[4] „Perfecta iustitia" auch im alten Bund (l. c.) und bei den „antiqui homines". Julian beruft sich oft auf die vollkommenen Heiden und spottet über Augustin's „splendida vitia". Sind die Tugenden der Heiden keine Tugenden, so sind auch die Augen der Heiden keine Augen (c. Jul. IV, 26—30). Pelagius hat über diesen Punkt total Widersprechendes gesagt; Julian ist später etwas vorsichtiger geworden; aber letztlich ist es stets seine Meinung geblieben, dass zwischen einem guten Heiden und einem guten Christen kein Unterschied sei.

[5] Das Gesetz war das erste augmentum beneficiorum dei; aber es ist zu-

17. Unter Gnade ist drittens die gratia dei per Christum zu verstehen. Auch diese ist im Grunde illuminatio et doctrina[1]; Christus wirkt durch sein Vorbild[2]. Pelagius und Julian gestehen zu, dass die sündige Gewohnheit so gross war, dass die Erscheinung Christi nöthig gewesen ist[3]. Diese selbst hat Julian so gefasst, dass Christus das, was er geworden ist, seinem freien Willen zu verdanken hat[4]. Aber über | die doctrina hinaus musste man gemäss der Kirchenlehre und -praxis doch auch ein effectives Handeln Gottes per Christum annehmen. Die Pelagianer leugneten nicht, dass dieses sich in der Taufe und in den Nachlassungen Gottes darstelle; sie lehrten die Sündenvergebung durch die Taufe. Allein worin diese Sündenvergebung bestehe, konnten sie nicht nachweisen, ohne mit der Freiheit in Conflict zu kommen. Was die Kindertaufe betrifft, so haben sie die Nothwendigkeit derselben nicht mehr in Abrede stellen dürfen, ja sie haben sogar nicht rund erklären dürfen, dass sie nicht in remissionem peccatorum sei. Sie leiteten eine gewisse Weihe und Heiligung von ihr ab, stellten aber in Abrede, dass ungetauft sterbende Kinder verloren gingen; sie kämen nur nicht in das regnum coelorum, den höchsten Grad der Seligkeit[5].

gleich die Grundform alles dessen, was Gott nach der Schöpfung noch thun kann. Sehr deutlich hat sich Pelagius (de gestis 30) ausgedrückt: „gratiam dei et adiutorium non ad singulos actus dari (an anderen Stellen sagt er das Gegentheil), sed in libero arbitrio esse vel in lege ac doctrina.“ Das ist mithin Alles. Sehr richtig sagt daher Augustin, Pelagius bekenne nur die Gnade, „qua demonstrat et revelat deus quid agere debeamus, non qua donat atque adiuvat ut agamus.“

[1] S. die vorige Anmerkung und Cälestius' Satz: „lex sic mittit ad regnum coelorum quomodo et evangelium.“

[2] Exempel und Nachahmung, s. Op. imp. II, 146 sq. C. Jul. V, 58: „tolle exempli causam, tolle et pretii, quod pro nobis factus est.“ Den Tod Christi hat Julian Op. imp. II, 223 schliesslich auch auf das Vorbild reducirt.

[3] Op. imp. II, 217—222.

[4] Es ist sehr lehrreich, dass auch für Julian das Personbildende in Jesus der Mensch ist (wie bei Augustin). Darin unterscheidet er sich von Augustin, dass er sagt, der Mensch Jesus sei secundum merita von Gott erwählt und mit dem Christus vereinigt. Auch tritt der profectus deutlicher hervor: Jesus ist allmählich vom Wort Gottes angenommen worden; der filius hominis ist durch seine Willensleistung allmählich filius dei geworden. So durfte man also noch damals ungescheut im Abendland lehren (s. Op. imp. IV, 84), wenn nicht Augustin hier stark übertrieben hat.

[5] Die Ausflüchte bei der Taufe sind so zahlreich, dass es sich nicht lohnt, die einzelnen zu nennen. Der Begriff der Vergebung ist den Pelagianern an sich unbequem; sie kann höchstens eine Art von Nachsicht sein, wie sie sich mit der Gerechtigkeit zur Noth verträgt. Die Frage, ob die Taufe die Sünde tilgt oder den reatus wegnimmt, haben sie auch gestreift; aber für sie war diese Frage un-

18. Von dieser Gnade per Christum lehrten die Pelagianer endlich, dass sie sich mit der iustitia Gottes vertrüge, weil diese eine Vermehrung von Wohlthaten nicht ausschliesse[1], dass sie aber secundum merita (nach den Verdiensten des verständigen Geistes) gegeben werde, weil im anderen Fall Gott ungerecht wäre[2]; aber die Behauptung, dass sie schlechthin nothwendig sei, ist von ihnen selbst nie ernsthaft vertreten, häufig verneint worden, und in der These, dass das Evangelium nicht anders wirke als das Gesetz, wird factisch jenes auf dieses voll-|ständig reducirt. Dieses aber ist selbst nichts Anderes als eine nicht Jedem nöthige Krücke. Der Mensch soll sündlos sein: das können wir durch unseren Willen erreichen; aber dem Christen ist die impeccantia erleichtert; denn er kann sich, wenn er auf Christus schaut, leicht wieder bekehren, und er hat von Anfang an in der Taufe, den Mysterien, den Dogmen, den Mandaten lauter Beförderungsmittel der Tugend. Alles, was Christus gethan hat und was die Kirche thut, kommt nicht als That, sondern als Lehre in Betracht.

Man wird die Reinheit der Motive, den Abscheu vor manichäischem Sauerteig und dem opus operatum, den Drang nach Klarheit, die Absicht, die Gottheit zu vertheidigen[3], bei den Pelagianern ehren; aber man wird doch urtheilen müssen, dass ihre Lehre den Jammer der Sünde und des Uebels verkennt, dass sie im tiefsten Grunde gottlos ist, dass sie von Erlösung nichts weiss und nichts wissen will, und dass sie von einem öden Formalismus (Begriffsmythologie) beherrscht ist, der an keinem einzigen Punkte den wirklichen Grössen gerecht wird und bei genauer Betrachtung aus lauter Widersprüchen besteht. In der Ausdrucksweise, in welcher Pelagius (zum Theil auch Julian) diese Lehre vorgetragen hat, d. h. mit allen den Accommodationen,

sinnig. In Bezug auf die Kindertaufe sind alle ihre Aeusserungen daraus abzuleiten, dass sie sie nicht abschaffen und auch nicht verschiedenwerthige Taufen gelten lassen wollten. Die Unterscheidung von regnum coelorum und vita aeterna war ein, in diesem Fall willkommenes, eschatologisches Rudiment.

[1] Op. imp. I, 72. III, 163: „augmenta beneficiorum divinorum utilia esse et necessaria omnibus in commune aetatibus dicimus, ita tamen ut nec virtus nec peccatum sine propria cuiquam voluntate tribuatur."

[2] De gestis 30: „dei gratiam secundum merita nostra dari, quia si peccatoribus illam det, videtur esse iniquus." Damit ist der Begriff der Gnade aufgehoben; denn nur als gratuita ist sie Gnade. Hier erscheint sie als Lohnmittel für die Guten. Ist die Gnade aber weder gratis data noch Kraft, so bleibt sie nur ein leeres Wort.

[3] Dass Augustinismus = Manichäismus sei, ist der rothe Faden in Julian's Polemik. „Sub laude baptismatis eructat Augustinus Manichaeorum sordes ac naturale peccatum, ut ecclesiae catholicae pura hactenus sacramenta contaminet." Op. im. I, 9.

zu denen er sich verstand, war sie keine Neuerung[1]. Allein ihrem Grundgedanken nach war sie es — oder vielmehr: sie war eine Neuerung, weil sie den Pol der mystischen Erlösungslehre, welche die Kirche stets neben der Freiheitslehre festgehalten hat, trotz aller Accommodationen im Ausdruck, factisch doch fallen liess[2].

III. Der Grundbegriff des Pelagianismus ist die das liberum arbitrium einschliessende natura, der Grundbegriff des Augustinismus ist die gratia, und zwar im pelagianischen Streit die gratia dei per Christum[3]. In dem Pelagianismus hat die Gnadenlehre den Werth eines mit der | Hauptsache schlecht verbundenen „Anhangs"; im Augustinismus bleibt die Lehre von der Natur mit Widersprüchen behaftet, weil es unmöglich ist, vom Standpunkt der erfahrenen Gnade aus eine rationale Darstellung der Natur und der Geschichte zu geben. Denn die Ueberzeugung von der umschaffenden Gnade des Gottes, der auch der Schöpfer ist, lässt sich schlechterdings nicht als verständige Doctrin entwickeln, sondern muss bei dem Bekenntniss anfangen und aufhören: „Wie unbegreiflich sind Gottes Gerichte und wie unerforschlich seine Wege!" Das hat auch Augustin, der als „Aristoteles Poenorum", als „philosophaster Poenorum" (Op. imperf. III, 198; V, 11) Geschmähte, gewusst. Allein in einem Zeitalter lebend, in welchem es als sträfliche Unwissenheit und als Unglaube galt, nicht jede mögliche Frage zu beantworten, und von der vulgären Ueberzeugung durchdrungen, dass die hl. Schrift über alle Probleme Aufschluss gebe, hat auch er die höchsten Thatsachen und die Stimmungen des inneren Lebens, die er am Evangelium gewonnen hatte, zum Ausgangspunkt einer Schilderung der „Urgeschichte" und der Geschichte der Menschheit gemacht, welche nothwendig in Widersprüchen verlaufen musste. Zugleich spiegeln sich in dieser Schilderung die pathologischen Erfahrungen seines Lebensganges. Der Strom lebendigen Wassers führt doch noch in seinem Grunde Reste des traurigen Uferlandes mit sich,

[1] Die Verurtheilung war daher — vom rechtlichen Standpunkt — nicht unbedenklich; die Ausmerzung des kräftigen Appells an die Freiheit innerhalb der kirchlichen Unterweisung nicht in jeder Hinsicht heilsam.

[2] Aber von hier aus konnte sie freilich nicht durchschlagend bekämpft werden. Nur der Augustinismus konnte sie überwinden. Augustin's Kritik an diesem System wird am besten durch Darlegung seines eigenen gegeben.

[3] Darum griffen die Pelagianer Augustin's Lehre von der Natur an und Augustin ihre Lehre von der Gnade. Eigentlich entspringt Alles, was Augustin den Pelagianern zu sagen hat, aus dem Nachweis, sie wüssten nicht, was Gnade sei, und darum auch nicht, was Sünde sei.

an welchem er einst vorübergeströmt war und in welches er fast versickert wäre[1].

1. Die Menschheit ist erfahrungsgemäss eine massa peccati (perditionis), welche der Tod weidet und welche unfähig ist, sich zum Guten zu erheben; denn von Gott abgefallen, vermag sie so wenig zu ihm zurückzukehren, wie sich ein entleertes Gefäss von selbst wieder füllen kann. Aber in Christus dem Erlöser — nur in ihm — ist die Gnade Gottes als befreiende erschienen und wirksam geworden. Christus hat durch seinen Tod die Kluft zwischen Gott und der Menschheit beseitigt (die Herrschaft des Teufels gebrochen), so dass nun die Gnade Gottes, die desshalb gratia per (propter) Christum ist, ihr Werk treiben kann[2]. Diese in der Kirche wirkende gratia | gratis data[3] ist

[1] Da Augustin's theologische Grundbegriffe bereits oben (S. 102 ff.) erörtert sind, so haben wir hier nur auf die specielle Gnadenlehre und die Lehre von der Sünde und vom Urstand einzugehen. Diese Reihenfolge ergiebt sich von selbst, während der Pelagianismus bei der Lehre von der unzerstörbaren Natur seinen Ausgangspunkt genommen hat.

[2] Ausführungen über den Tod Christi als das Fundament des Heils sind bei Augustin häufig. Aber sie beziehen sich meistens auf die Herrschaft des Teufels, die durch Christi Tod auf rechtlichem Wege aufgehoben ist; dagegen sind sie viel seltener, wo Augustin von der positiven Erlösung spricht. Jene Befreiung aus des Teufels Macht (es war die allgemeine Auffassung vom Tode Christi: er ist das pretium, welches für uns an den Teufel gezahlt ist, der es aber nicht festhalten konnte) spielt aber doch im ganzen System eine untergeordnete Rolle; auch der Gedanke, dass Gott versöhnt werden musste, klingt bei Augustin an, wird aber nicht streng durchgeführt. Augustin denkt bei der Gnade per Christum in der Regel an die Aufhebung des sündigen Zustandes. Dann aber liegt es in der Natur der Sache, dass die Beziehung unsicher wird; denn es ist schwer nachzuweisen, wie durch den Tod Christi effectiv ein Zustand geändert ist. Aber die Lockerung war auch eine Folge des Gottesbegriffs Augustin's; denn die gratia ist im Grunde ein Ausfluss des unergründlichen Rathschlusses Gottes, resp. des bonum esse. Bei der gratia infusa denkt Augustin selten an Christus, sondern an die caritas, welche das Wesen des Guten ist. Hier ist noch einmal daran zu erinnern, dass Christus selbst als geschichtliche Erscheinung nach Augustin ein Beleg für die prädestinatianische Gnade ist (s. oben S. 120). „Daher steht die Wirksamkeit Christi, der als fortlebender ewiger unmittelbar in uns wirkt, mit dem historischen Versöhnungsprocess in losem Zusammenhang" (Dorner S. 182), d. h. jener „fortlebende Christus" ist selbst nichts Anderes als die Gnade. Enchir. 108 hat Augustin Alles zusammengefasst, was er über die Bedeutung des Werkes Christi zu sagen hat; aber man wird finden, obgleich die reconciliatio cum deo — freilich nur als Zurückführung zu Gott — nicht fehlt, dass er das, was man „objective Erlösung" nennt, sehr zurücktreten lässt, dass er also die Bedeutung Christi geistig gefasst hat: „Neque per ipsum liberaremur unum mediatorem dei et hominum hominem Jesum Christum, nisi esset et deus. Sed cum

[3] Enchir. 107: „Gratia vero nisi gratis est, gratia non est."

Anfang, Mitte und Ende. Ihr Ziel ist, dass aus der massa perditionis, die als schuldige mit Recht dem ewigen Tode verfällt, ein certus numerus electorum gerettet wird, der in das ewige Leben eingeht. Gerettet wird er, weil Gott ihn prädestinirt hat, erwählt, beruft, rechtfertigt, heiligt und erhält, kraft seines ewigen Heilsrathschlusses[1]. Dies geschieht durch die Gnade, die somit | 1) praeveniens ist[2]; denn sie muss erst den guten Willen (den Glauben) schaffen[3]. (Diese gratia praeveniens kann man mit der vocatio[4] zusammenstellen; allein man muss sich schon hier erinnern, dass die vocatio auch zu solchen kommt, die nicht „nach dem Vorsatz berufen sind"[5]. Im strengen Sinn bezieht sich alles Handeln der Gnade nur auf die praedestinati[6]; im wei-

[1] S. die Schriften de corrept. et gratia, de dono perseverantiae, de praedest. sanctorum, sowie Ausführungen in allen Schriften Augustin's aus den letzten Jahren; denn sie fehlen nirgends, als Beweis, dass Augustin mehr und mehr in der Lehre von der prädestinatianischen Gnade die Hauptlehre erkannte. Die Prädestination ruht nicht auf der Präscienz, dass gerade diese Menschen der Gnade folgen werden, sondern sie bewirkt dieses Folgen. Schriftbeweis ist Röm. 9 (s. de praedest. 34).

[2] Enchir. 32: „Nolentem praevenit ut velit, volentem subsequitur, ne frustra velit." De gratia et lib. arb. 33: „praeparat voluntatem et cooperando perficit, quod operando incipit. Quoniam ipse ut velimus operatur incipiens." Dazu unzählige Stellen.

[3] De spir. et litt. 34: „Non credere potest quodlibet libero arbitrio, si nulla sit suasio vel vocatio cui credat; profecto et ipsum velle credere deus operatur in homine et in omnibus misericordia eius praevenit nos: consentire autem vocationi dei vel ab ea dissentire propriae voluntatis est." Der Spruch: „Quid habes, quod non accepisti", ist Augustin's Lieblingsspruch.

[4] S. die vorige Anmerkung.

[5] S. die letzten Schriften Augustin's, z. B. de corr. 39; de praed. 32: Die Gnadenmittel sind unsicher; die allgemeine vocatio soll eine ernsthafte sein, ist es aber nicht.

[6] Hier gilt: „deus ita suadet, ut persuadeat." De praedest. 34: „Electi

factus est Adam, homo scil. rectus, mediatore non opus erat. Cum vero genus humanum peccata longe separaverunt a deo, per mediatorem, qui solus sine peccato natus est, vixit, occisus est, reconciliari nos oportebat deo usque ad carnis resurrectionem in vitam aeternam, ut humana superbia per humilitatem dei argueretur (das ist der Hauptgedanke, s. oben S. 122f.) ac sanaretur et demonstraretur homini quam longe a deo recesserat (heute würde man diese Auffassung des Werkes Christi „rationalistisch" nennen), cum per incarnatum deum revocaretur et exemplum obedientiae per hominem-deum (dieser Ausdruck „homo-deus" ist m. W. vor Augustin nicht gebraucht worden) contumaci homini praeberetur, et unigenito suscipiente formam servi, quae nihil ante meruerat, fons gratiae panderetur et carnis etiam resurrectio redemptis promissa in ipso redemptore praemonstraretur, et per eandem naturam quam se decepisse laetabatur, diabolus vinceretur, nec tamen homo gloriaretur, ne iterum superbia nasceretur, etc."

teren Sinn wirkt die Gnade bis zur sanctificatio in einem viel grösseren Kreise, der aber schliesslich doch dem Untergang anheimfällt, weil ihm die letzte Arbeit der Gnade nicht zu Theil wird)[1]. In das Bekenntniss von der gratia gratis data und praeveniens hat Augustin seine ganze religiöse Erfahrung hineingelegt. Nirgendwo spricht er überzeugter, schlichter und grossartiger, als wo er die Gnade preist, die den Menschen aus dem Sündenstande herausreisst. Die Gnade wirkt aber 2) als cooperans[2]. Dieses Wirken entfaltet sich in einer Reihe von Stufen, sofern das Ziel, um dessen Erreichung es sich handelt — nämlich das Beharren und die völlige und factische Regeneration des Menschen[3] (Neuschöpfung zu guten | Menschen), also dass er befähigt wird, gute Werke der Frömmigkeit zu thun und Verdienste zu haben — naturgemäss nur langsam und allmählich erreicht werden kann. Aus der vocatio folgt zunächst der Glaube als Geschenk Gottes. Dieser Glaube ist selbst ein wachsender, d. h. er beginnt als Fürwahrhalten (auf Grund der Autorität der Kirche und der Schrift); er stellt sich ferner als Gehorsam, sodann auch als Vertrauen (fiducia) dar (credere deum, credere de deo, credere in deum) und geht als solches in die Liebe über[4]. Parallel damit geht das effective (sichtbare) Handeln der Gnade in der Kirche[5], welches mit der remissio peccatorum be-

sunt ante mundi constitutionem ea praedestinatione, in qua deus sua futura facta praescivit; electi sunt autem de mundo ea vocatione, qua deus id, quod praedestinavit, implevit. Quos enim praedestinavit, ipsos et vocavit, illa scilicet vocatione secundum propositum, non ergo alios, sed quos praedestinavit ipsos et vocavit, nec alios, sed quos praedestinavit, vocavit, iustificavit, ipsos et glorificavit, illo utique fine, qui non habet finem."

[1] Desshalb war Augustin auch die Auffassung von der Wirksamkeit der Gnadenmittel bei den Häretikern möglich, weil er letztlich überhaupt ihre Wirksamkeit als eine unsichere empfand.

[2] S. S. 191 Anmerkung 2. Der häufigste Ausdruck ist „adiutorium", den auch die Pelagianer brauchten, aber ganz anders verstanden. Sie dachten an eine Krücke, Augustin an eine nothwendige Kraft.

[3] Diese ist nämlich — die Sündenvergebung und fides überbietend — überall als das Ziel gedacht. Das ist die moralistische Wendung des religiösen Ansatzes. Renovatio = iustificatio = sanctificatio = sanctitas. Somit ist auch die regeneratio erst am Schlusse perfect. Enchir. 31: „Wir werden frei, wenn Gott uns zu guten Menschen gestaltet."

[4] Ueber den Glauben als fortschreitenden Glaubensprocess s. Dorner S. 183—195. Ursprünglich steht der Glaube dem Wissen gegenüber; er ist autoritatives Fürwahrhalten der Dinge, die man nicht wissen kann, ja des Widervernünftigen; aber er wächst zum assensus, zur fiducia, zur inneren Erkenntniss und geht damit in die Liebe über, resp., nach Paulus und Jacobus, in den in der Liebe thätigen Glauben.

[5] Doch ist — wie aus dem bisher Ausgeführten folgt — der ganze Gnaden-

ginnt[1]. Diese wird in der Taufe gespendet, und sofern dieselbe die Schuld (reatus) der Erbsünde wegnimmt[2] und die vorher begangenen Sünden tilgt, ist sie lavacrum regenerationis. Allein sie ist dies doch nur als Initiationsact; denn die wirkliche Rechtfertigung (iustificatio), welche der gratia cooperans entspricht, ist noch nicht dort gewonnen, wo die Sünde nicht mehr angerechnet wird, sondern erst dort, wo der Unfromme ein Gerechter geworden, wo also eine factische Renovation eingetreten ist. Diese wird dadurch bewirkt, dass der | hl. Geist die Liebe in das Herz ausgiesst, durch welche an die Stelle der schlechten Concupiscenz die gute tritt, nämlich nicht nur das freudige Bekenntniss: „mihi adhaerere deo bonum est", die Lust an Gott als dem summum bonum gegenüber der Lust an den vergänglichen Gütern (die Demuth des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung an die Stelle des Hochmuths des Herzens), sondern auch die Fähigkeit zu guten Werken. Diese neue Stimmung und Fähigkeit, welche die Gnade durch die Gabe des hl. Geistes erzeugt, ist das Erlebniss der iustificatio ex fide[3].

process ein völlig subjectiver, wenn auch die Parallele des kirchlichen Handelns festgehalten wird.

[1] Erst Augustin hat die Taufe zu einem wirklichen Initiationsact (Ench. 64: „a baptismate incipit renovatio") gemacht. Die Sündenvergebung hat nur für das getaufte Kind einen selbständigen Werth (wenn es stirbt); sonst ist auch sie Initiation. Hier und desswegen auch im Glaubensbegriff liegt Luther's Abweichung. De grat. et lib. arb. 27: „neque scientia divinae legis, neque natura neque sola remissio peccatorum est illa gratia per Christum, sed ipsa facit, ut lex impleatur."

[2] Für Augustin's System ist es ein schwerer, von den Pelagianern auch genügend gerügter Mangel, dass die Taufe nur die Schuld der Erbsünde tilgt; denn Schuldtilgung ist bei ihm im Grunde etwas Geringes, jedenfalls nicht die Hauptsache. Aber in den Formeln erscheint allerdings wie die fides, so auch das „non imputare" als die Hauptsache. In Wahrheit steht es so, dass die Aufhebung der Schuld das Object der fides historica ist, die Sünde aber wird durch die gratia infusa getilgt. Wo Augustin den Schuldbegriff als den obersten festhalten will, kommt er stets auf die Strafe. Der Mensch ist eben durch seine Sünde entleert. Somit trägt die Sünde die Strafe in sich selber. Der entleerte Mensch aber ist viel zu unselbständig, viel zu sehr ein Nichts, um Schuld haben zu können.

[3] Die Formel iustificatio ex fide ist bei Augustin sehr häufig. De spiritu et litt. 45: „cum dicat gratis iustificari hominem per fidem sine operibus legis, nihil aliud volens intelligi in eo, quod dicit, gratis, nisi quia iustificationem opera non praecedunt . . . Quid est aliud iustificati quam iusti facti, ab illo scilicet qui iustificat impium, ut ex impio fiat iustus." 15: „non quod sine voluntate nostra iustificatio fiat, sed voluntas nostra ostenditur infirma per legem, ut sanet gratia voluntatem et sanata voluntas impleat legem." C. Jul. II, 23: „iustificatio in hac vita nobis secundum tria ista confertur: prius lavacro regenerationis, quo remittuntur cuncta peccata, deinde congressione cum vitiis, a quorum reatu absolut

Die Rechtfertigung ist ein einmaliger und abgeschlossener Act sub specie aeternitatis und in Hinblick darauf, dass man in der fides Alles zusammenschliessen kann; sie ist aber als empirisches Erlebniss ein im Diesseits nie vollendeter Process, weil das Erfülltsein mit dem Glauben, der durch die Liebe zur vollkommenen Umbildung des Menschen thätig ist, an dem Diesseits selbst seine Schranke hat[1]. | Parallel mit diesem Wirken des Liebesgeistes geht das effective (sichtbare) Handeln der Gnade in der Kirche, und zwar sowohl in dem Abendmahl (der Incorporation in die caritas und unitas des Leibes Christi) als in dem Abendmahlsopfer, der Busse, den kirchlichen Werken, sofern dieselben sündentilgende Bedeutung haben[2]. Diese Werke haben aber auch noch einen anderen Werth. Die Abwendung von der Weltlust vollendet sich erst in der Askese, und da bei dem Gericht Gott nach unseren Werken handelt, so kann der vollkommene Abschluss der iustificatio nur in jener sanctificatio liegen, kraft welcher die particularen Güter (Ehe, Vermögen u. s. w.) völlig preisgegeben werden. Zwar ist es nicht unbedingt nöthig, dass Jeder die consilia evangelica erfüllt; man

sumus, tertio dum nostra exaudiatur oratio, qua dicimus, Dimitte nobis debita nostra." Der ganze Process bis zu den meritis und der vita aeterna: de gratia et lib. arb. 20. Für die Seligkeit entscheidet die Liebe allein, weil sie allein die Erfüllung des durch die Sünde entleerten Menschen ist. Der Mensch wird selig gemacht, sofern er durch den Liebesgeist wieder zum Gutsein, zum Sein, zu Gott gebracht, mit ihm mystisch-real verbunden wird. Die Unterschätzung des Glaubens folgt nothwendig aus dem Gottes-, Creatur- und Sündenbegriff, die alle drei die Signatur des Akosmistischen haben. Weil es keine Selbständigkeit neben Gott giebt, so kann die Glaubensthat eines vor Gott stehenden Subjects erst dann einen Werth bekommen, wenn sie sich in die Vereinigung mit Gott (das Erfülltsein von Gott) umsetzt. Diese Vereinigung ist aber ein Product des befreiten Willens und der gratia (cooperans).

[1] Dies wird sehr oft von Aug. ausgeführt. Die bona concupiscentia (de spiritu 6: „adiuvat spiritus sanctus inspirans pro concupiscentia mala concupiscentiam bonam, hoc est caritatem diffundens in cordibus nostris") kann erfahrungsgemäss auf Erden die mala nie völlig verdrängen. Eben desshalb ist die diffusio caritatis (gratia infusa, inspiratio dilectionis — Augustin hat für diese Kraft der justificatio viele synonyme Ausdrücke) niemals vollendet. Somit ist die Rechtfertigung, welche mit der Heiligung identisch ist, nie vollendet, weil die „opera" mit zur Rechtfertigung gehören. Ausdrücklich hat sich Augustin auf Jacobus berufen. Die gratia wird aber nie secundum merita bonae voluntatis, geschweige bonorum operum, ertheilt; sie ruft dieselben erst hervor.

[2] S. oben S. 144ff. Zu beachten ist auch hier das Nebeneinander der beiden Processe, des äusseren und des inneren. Uebrigens ist die ganze Darstellung des Heilsprocesses noch nicht streng schematisch. Augustin vertauscht die Stufen noch und hat — zum Glück — keine sichere Terminologie. Erst in der Scholastik wurde das anders.

kann auch ohne sie im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe leben. Gottes Gnade macht nicht Jeden zu einem Heiligen[1], den wir zu verehren und dessen Fürbitte wir zu erflehen haben. Aber Verdienste (merita) in irgend welchem Grade muss schliesslich ein Jeder haben, der gekrönt werden soll; denn beim Gericht werden nur Verdienste gekrönt, die freilich stets, wie alles Gute, Gaben Gottes sind[2]. Dass aber die Erwählten in dem ganzen Verlauf ihres Lebens bis zum Gericht in der Liebe ausharren, ist 3) das höchste und letzte Geschenk der Gnade, die hier als irresistibilis erscheint. Die perseverantia bis zum Ende ist das Gut, ohne welches alle früheren nichtig sind. Desshalb ist diese perseverantia in gewissem Sinn allein die Gnade; denn nur die werden selig, welche diese gratia irresistibilis erlangen. Die vocati, welche sie nicht haben, gehen verloren. Warum aber nur Einige dieses Geschenk erhalten, welches doch auch nicht secundum merita verliehen | wird, das ist das Geheimniss Gottes[3]. Ewiges Leben und ewige Verdammniss — es ist eine Gerechtigkeit[4].

2. Vom Standpunkt der gratia gratis data und praeveniens ist die Lehre von der Sünde, dem Sündenfall und dem Urstand entworfen. Dass das Charakteristicum der gegenwärtigen Menschheit die Sünde ist, folgt aus der Gnadenlehre. Die Sünde stellt sich ihrem Wesen

[1] Sünde kann Niemand völlig meiden; aber die Heiligen können Verbrechen meiden; Enchir. 64.

[2] Hier ist die Schrift „de fide et operibus" besonders wichtig. Ausdrücklich verneint Augustin c. 40, dass Glaube und Gotteserkenntniss zur Seligkeit genügen. Er hält sich an den Spruch: „In hoc cognovimus eum, si mandata eius servemus." Gegen die Reformer wie Jovinian und nicht nur gegen sie hat er die consilia, das Mönchthum, die höhere Sittlichkeit, die Heiligen vertheidigt. De gratia et lib. arb. 1: „per gratiam dei bona merita comparamus quibus ad vitam perveniamus aeteram." Unter diesen merita sind durchweg asketische Werke zu verstehen: s. auch die Schriften de sancta virgin. und de bono viduit., wo übrigens Augustin der Ehe noch günstiger ist als in späterer Zeit. Die Hochschätzung des Almosens geht durch die Schriften aller Zeiten.

[3] Dass die Gnade gratis data ist, erscheint Augustin erst sicher durch die Behauptung, dass sie irresistibilis ist und das donum perseverantiae einschliesst. Die Lehre von der unbedingten Gnadenwahl tritt so am Schluss der ganzen Gedankenreihe am deutlichsten hervor; s. de corrept. et grat. 34 und die Schriften de dono persev. und de praedest. sanct. Aber Niemand kann nach Augustin darüber gewiss sein, dass er diese Gnade besitzt. Also hatte Augustin bei allem Schrecken über die Sünde den Schrecken der Ungewissheit des Heils doch nicht erfahren. Darum kann auch Christus in der Ausführung des Gnadenprocesses so zurücktreten. Christus ist ihm redemptor und der in den Sacramenten Thätige; aber er ist ihm nicht das Unterpfand der innerlichen Heilsgewissheit.

[4] Aber Augustin nimmt verschiedene Stufen auch in der definitiven Seligkeit und Unseligkeit an. Das ist für seinen Moralismus charakteristisch.

nach dar als carentia dei, die freiwillige Verringerung der Seinskraft[1]. Der Mangel des Besitzes Gottes (privatio boni), das non inhaerere deo, ist die Sünde, und zwar fliessen für die Betrachtung die beiden Gedanken, dass sie Mangel des Seins ist (metaphysisch) und Mangel des Gutseins (ethisch) ebenso zusammen (s. oben S. 106ff.), wie in der Betrachtung der Gnade stets das metaphysische Element (das Sein aus dem Nichtsein finden) und das ethisch-religiöse zusammenklingt. Diese Sünde ist ein Zustand: die misera necessitas non posse non peccandi. Die Freiheit im Sinne der Wahlfreiheit ist nicht ausgetilgt[2]; aber die noch bestehende Freiheit führt allemal zur Sünde; und dieser Zustand ist um so schrecklicher, als eine gewisse Erkenntniss des Guten besteht, ja sogar ein kraftloses Wollen desselben, welches stets unterliegt[3]. Positiv aber stellt sich der sündige Zustand als die Herrschaft des Teufels über die Menschen, als Hochmuth[4] und als Concupiscenz dar[5]. Aus jener Herrschaft folgt, dass der Mensch zuerst von | Aussen erlöst werden muss, bevor ihm geholfen werden kann[6]. Der Hochmuth Gott gegenüber und die Concupiscenz zeigen, dass der Mensch nach Seele und Leib sündig ist. Doch fällt der Nachdruck auf die Concupiscenz[7]; sie ist die Begierde nach Unten, die sinnliche Lust, die sich vor Allem in der Fleischeslust zeigt. Der selbständige, sogar vom Willen unabhängige motus genitalium lehrt, dass die Natur verderbt ist; sie ist nicht vitium geworden, aber sie ist natura vitiata[8]. |

[1] Dorner S. 124ff.

[2] Dies wurde stets von Augustin zugestanden.

[3] Beide Sätze finden sich bei Augustin, dass der sündige Mensch das Gute nicht will, und dass er doch den Gütern nachgeht, ja sogar das Gute in dunklem Drange will, aber nie erreicht.

[4] Die Zukehr zum Nichts ist zugleich immer ein falsches und in elender Erfolglosigkeit endigendes Selbständigkeitsstreben.

[5] Der Hochmuth ist die Sünde der Seele, die Concupiscenz ist wesentlich die Sünde des Leibes, welcher die Seele beherrscht. Die innere Entfaltung der Sünde von der privatio (defectus) boni zur ignorantia, concupiscentia, error, dolor, metus, delectatio morbida s. Enchir. 23. Das, was Augustin an der Sünde stets am meisten ins Auge fasst, ist die Krankheit, die Wunde.

[6] Das Werk des geschichtlichen Christus ist wesentlich die redemptio aus der Macht des Teufels.

[7] Hier tritt das vulgär-katholische, aber von Augustin noch gesteigerte Element ein. Enchir. 117: „Regnat carnalis cupiditas, ubi non est dei caritas."

[8] Die höchst ekelhaften Ausführungen über Ehe und Lust in den Streitschriften gegen Julian (auch de civ. dei XIV) sind, wie dieser richtig erkannt hat (allerdings führt er auch den Traducianismus auf den Manichäismus zurück, s. Op. imperf. III, 172), schwerlich unabhängig von Augustin's Manichäismus (der übrigens schon in der Behandlung des „ex nihilo", als wäre es eine böse Substanz, hervortritt; der Neuplatonismus allein erklärt diese Auffassung m. E. nicht;

Daher pflanzt sie Sünde fort. Dass sie das thut, bezeugt der Augenschein, bezeugt die sinnliche und desshalb sündige Lust beim

doch lässt sich jene Abhängigkeit nicht strict erweisen (s. Loofs, D.-Gesch., 3. Aufl., S. 215). Auch sind sie keineswegs ein blosses Aussenwerk in dem System Augustin's, sondern stehen im centralen Kreise. An der Geschlechtssphäre ist ihm das Merkwürdigste gewesen die Unwillkürlichkeit des Triebes. Statt nun aber zu folgern, dass er eben desshalb nicht Sünde sein könne — und so hätte er nach dem Satze „omne peccatum ex voluntate" folgern müssen —, schliesst er vielmehr, dass es eine Sünde gäbe, die der natura, nämlich der natura vitiata, und nicht der Willenssphäre angehört. Er kennt also eine in der natura, allerdings in der gewordenen, wurzelnde Sünde, die sich mit der Natur fortpflanzt. Es wäre nun leicht zu beweisen, dass er an eben diese Sünde, die Fortpflanzungslust, stets ganz vornehmlich denkt, wenn er an die Erbsünde denkt; aber das Material hier anzuführen, ist unthunlich. Deutlich ist, dass die Erbsünde der Grund alles Sündigens ist, und dass es sich mit ihr ganz anders verhält, als mit den actuellen Sünden, weil hier die schlecht gewordene Natur das ganze Wesen inficirt. Dass das aber eine unerhörte Neuerung in der Kirche ist und wohl aus dem Manichäismus erklärt werden muss, ist einleuchtend. Allerdings will Augustin nicht Manichäer sein. Er unterscheidet sehr scharf zwischen vitium und natura vitiata (de nupt. 36; op. imp. III, 188, etc. etc.); er bemüht sich, das voluntarium auch in die Erbsünde zu bringen (Retract. I, 13, 5); aber der Dualismus ist noch nicht überwunden, wenn man die Natur „mala" geworden sein, jedoch sich als schlechte fortpflanzen lässt, und das voluntarium ist eine blosse Behauptung. In dem Satze, dass die Kinder desshalb die Erbsünde haben, weil die Eltern mit Lust gezeugt haben — und mit diesem Satze steht und fällt die Erbsündenlehre de nupt. II, 15 — liegt der Dualismus. So wird denn auch Christus desshalb Sündlosigkeit beigelegt, weil er nicht aus einer Ehe stammt (Ench. 41. 34.), und Augustin construirt paradiesische Ehen, in denen die Kinder ohne Lust gezeugt oder, wie Julian spottet, von den Bäumen geschüttelt worden wären. Alles, was er hier behauptet, haben Marcion und die Gnostiker längst behauptet. Man müsste in der That auch ein sehr roher Mensch sein, um das nicht — ohne Manichäismus — nachempfinden zu können. Allein dieser Empfindung so weit nachzugeben, wie Augustin thut, um dann doch die Ehe nicht zu verwerfen, das konnte nur in einer Zeit geschehen, wo die Doctrinen schon so verwirrt waren, wie im 5. Jahrhundert. Freilich haben die die Verwirrung noch gesteigert, welche glaubten, die Lehre Augustin's von der Erbsünde beibehalten, aber seine Lehre von der Concupiscenz verwerfen zu können. Aber die Dogmengeschichte ist die Geschichte der sich steigernden Confusionen und der wachsenden Indifferenz nicht nur gegen das Absurde, sondern auch gegen die Widersprüche, weil die Kirche nur schwer im Stande ist, irgend etwas Traditionelles aufzugeben. Es lässt sich auch nicht sagen, dass Augustin mit seiner Theorie lediglich der mönchischen Stimmung einen Ausdruck verliehen habe (Hieronymus ist freilich in der Verwerfung der Ehe ebenso weit vorgeschritten, s. d. lib. adv. Jovin.); denn diese ist eben Stimmung und nicht Theorie. Das berechtigte Moment in Augustin's Lehre liegt in der Selbstbeurtheilung des Gotteskindes, dass sein Zustand ohne Gott unselig ist, und dass diese Unseligkeit Schuld ist. Aber diese Paradoxie des Glaubensurtheils ist kein Schlüssel zum Verständniss der Geschichte.

Zeugungsact, bezeugt die hl. Schrift (Röm. 5, 12f.). So ist die Menschheit eine massa perditionis auch in dem Sinne, dass sie in sich aus verderbter Natur die Sünde fortzeugt. Da aber die Seele höchst wahrscheinlich nicht mitgezeugt wird (sie wird jedesmal von Gott geschaffen)[1], | so ist der in Fleischeslust gezeugte Leib ganz wesentlich der Träger der Sünde[2]. Dass diese sich so forterbt, ist Gottes Anordnung; denn die Sünde ist nicht immer nur Sünde, sondern auch Sündenstrafe oder manchesmal allein Sündenstrafe (peccatum und malum im Sinne des Ueblen gehören zusammen)[3]. Die in der massa perditionis sich forterbende Sünde (peccatum originis, tradux peccati) ist Sünde und Sündenstrafe zugleich. So hat es der „ordinator peccatorum" geordnet. Jede Begierde trägt in sich die Verblendung. Sündenstrafe ist es, dass man das Böse, das man nicht will, thut. Jede Sünde trägt in sich die Auflösung, den Tod des Sünders. Sie zerreisst, zersplittert ihn, entleert ihn und braucht ihn auf, bis zu dem Punkte, wo er nicht mehr ist. So herrscht in der massa perditionis der Tod in seinen verschiedenen Gestalten bis zum ewigen Tode. Diese Menschheit, welche unter der traurigen Nothwendigkeit des „non posse non peccare" steht, steht darum auch und zugleich unter der furchtbaren Nothwendigkeit des „non posse non mori"[4]. Nichts Eigenes vermag sie herauszureissen. Ihre besten Thaten sind sämmtlich von der Wurzel her befleckt; darum nichts Anderes als splendida vitia. Ihre jüngsten Sprossen, auch wenn sie | nichts Sündiges gethan haben, müssen nothwendig verloren gehen; denn da sie das peccatum originis tragen, d. h. Gottes entbehren und mit der Concupiscenz behaftet sind, so gehen sie mit Recht in die Verdammniss[5]. Dies bezeugt auch die Kirche, sofern sie die Neugeborenen tauft[6].

[1] S. den Briefwechsel mit Hieronymus über diesen niemals von Augustin erledigten Punkt.

[2] Damit ist der schöne Ansatz (Hochmuth und Demuth), aus dem man freilich keine Geschichtstheorien bilden kann, zerstört.

[3] Ueber Sünde und Sündenstrafe (die Erbsünde ist beides) s. Op. imp. I, 41—47, aber schon in den Confessionen öfters und de pecc. mer. II, 36.

[4] Schon die Erbsünde reicht zur Verdammung völlig aus, wie Augustin sehr oft behauptet hat — und mit Recht, wenn es eine giebt.

[5] „Mitissima poena" (Enchir. 103) — so erlaubt sich der Mensch die unerforschliche Gerechtigkeit Gottes, die er sonst lehrt, zu mildern. Auf den Einwurf, warum denn Gott immerfort Menschen schaffe, wenn sie fast alle verloren gehen, erwiederte er mit Hinweis auf die Taufe und auf die Eigenart der Allmacht

[6] Sehr unrichtig war es, Augustin's ganze Conception der Erbsünde aus der Praxis der Kindertaufe abzuleiten. Als Beweisinstrument war sie ihm allerdings sehr wichtig.

Wie ist dieser Zustand geworden, den doch Gott der Schöpfer nicht geschaffen haben kann? Schrift und Kirche antworten: durch Adams Fall. Man hatte schon früher in der Kirche die Grösse dieses Falles geschildert; aber Augustin musste von seinem Standpunkt aus mit Recht sagen, dass die Sünde Adams und damit die Sünde überhaupt noch nicht genügend erkannt worden sei (doch hat die Kirche, wie ihre Institutionen beweisen, sie angeblich richtig geschätzt; aber die Schriftsteller sind hinter der Schätzung zurückgeblieben). Der Fall Adams ist unausdenkbar gross gewesen[1]. Indem er Gottes Verbot, den Apfel zu essen, übertrat in der Hoffnung, wie Gott zu werden, drängten sich in seiner Sünde alle denkbaren Sünden zusammen, der Abfall zum Teufel, der Hochmuth des Herzens, der Neid, die sinnliche Lust — Alles in Allem: die Selbstliebe an Stelle der Gottesliebe[2]. Und um so furchtbarer war diese Sünde, als es Adam leicht war, sich von Sünde zu bewahren[3]. Darum trat auch der unsägliche Jammer | ein, nämlich mit und in der Sünde die sich im Tode auswirkende Sündenstrafe. Adam verlor den Besitz Gottes[4]. Daraus folgte die Entleerung (defectio boni), die sich als Tod der Seele darstellt; denn diese ist ohne Gott todt (geistlicher Tod)[5]. Die todte Seele wird nun

[1] Die Schilderung der Grösse des Falls Adams in den meisten antipelagianischen Schriften, aber auch sonst.

[2] Beim Fall Adams rückt Augustin die Sünde der Seele in den Vordergrund: „in paradiso ab animo coepit elatio", c. Jul. V, 17. Der „amor sui" als Haupt- und Wurzelsünde schon in den Confessionen; Enchir. 45 giebt eine genaue Aufzählung aller Sünden, die Adam auf einmal beging.

[3] Er war nämlich nicht nur gut geschaffen, sondern die Gnade stand ihm auch als adiutorium bei; s. unten.

[4] Die ihn tragende Gnade (adiutorium).

[5] An diesen Tod denkt Augustin überall zuerst. Das haben die Pelagianer utiliter acceptirt, da sie den natürlichen Tod für natürlich hielten. Dass durch Adam's Sünde die formale Freiheit verloren gegangen sei, hat Augustin nie behauptet, ja c. duas epp. Pelag. I, 5 bestimmt in Abrede gestellt: „libertas periit,

Gottes, auch aus Bösem Gutes zu schaffen. Hätte er diese Allmacht nicht, so hätte er das Böse nicht zulassen dürfen (Enchir. 11); „melius iudicavit, de malis bene facere, quam mala nulla esse permittere" (c. 27. 100). Warum aber auch Christenkinder ungetauft sterben, dieses Räthsel erschütterte ihn selbst (de corr. et gr. 18). Alle, welche verloren gehen, sind die iuste praedestinati ad poenam (mortem); s. Enchir. 100, de civ. XXII, 24. Ob Gott Alle verdammt oder Einige begnadigt — nulla est iniquitas: denn Alle haben den Tod verdient (Enchir. 27). „Tenebatur iusta damnatione genus humanum et omnes erant irae filii" (c. 33). Hier taucht dann in den späteren Schriften die Lehre von dem doppelten Willen (iudicium) Gottes auf, dem verborgenen und dem offenbaren. Gott will nicht, dass Alle selig werden (Ench. 103).

nach Unten gezogen, sucht ihre Güter in dem Veränderlichen und Vergänglichen und ist nun nicht mehr im Stande, dem Leibe zu gebieten. Dieser machte sich nun mit allen seinen geilen Trieben geltend, und so verdarb die ganze menschliche Natur[1]. An der Zeugungslust, deren Sündhaftigkeit der Zwang und die Scham bezeugen, ist das Verderben offenbar, und dieses muss sich nun forterben, da der Heerd der Natur verstört ist[2]. Zwar bleibt sie noch immer erlösungsfähig — sie wird keine mala substantia —, aber sie ist doch so verderbt, dass selbst die Gnade nur den reatus der Erbsünde tilgen kann, nicht aber die Concupiscenz selbst in den Erwählten völlig zu tilgen vermag, wie die bleibende böse Geschlechtslust beweist. Diese Vererbung der Sünde und des Todes Adams ist aber nicht nur eine Thatsache, sondern sie ist auch gerecht, weil die Schrift sagt, dass wir Alle in Adam gesündigt haben[3], | weil Alle aus sündhafter Lust ihr Leben gezogen haben[4] und weil — Gott gerecht ist.

Der Fall Adams setzt voraus, dass er vorher in guter Verfassung gewesen ist. Das lehrt auch die Schrift, und es folgt ebenso aus der Gewissheit, dass Gott Schöpfer aller Dinge und aller Dinge guter

sed illa, quae in paradiso fuit, non liberum arbitrium". Aber Augustin hat das letztere als hoffnungslos belastet vorgestellt. S. auch die Schrift de gratia et lib. arb. Hier heisst es c. 45: „deus induravit per iustum iudicium, et ipse Pharao per liberum arbitrium." Aber (Enchir. 105): „Multo liberius erit arbitrium, quod omnino non poterit servire peccato."

[1] So erscheint doch die Sinnlichkeit als der Hauptschaden.

[2] Enchir. 26: „Hinc post peccatum exul effectus stirpem quoque suam, quam peccando in se tamquam in radice vitiaverat, poena mortis et damnationis obstrinxit, ut quidquid prolis ex illo et simul damnata per quam peccaverat coniuge per carnalem concupiscentiam, in qua inobedientiae poena similis [sofern das Fleisch hier nicht dem Willen gehorsam ist, sondern selbst agirt] retributa est, nasceretur, traheret originale peccatum, quo traheretur per errores doloresque diversos ad illud extremum supplicium."

[3] Augustin's Auslegung des ἐφ ᾧ de pecc. mer. I, 11; c. Jul. VI, 75 sq.; op. imp. II, 48—55 (gegen die blosse imitatio). Die Auslegung = „in quo" ist dem Augustin überliefert gewesen, und überhaupt kommt seine Erbsündenlehre der Ueberlieferung hier am nächsten. Hätte er sich mit der mystischen, d. h. postulirten Vorstellung begnügt, Alle seien Sünder, weil sie irgendwie Alle in Adam waren, so wäre seine Theorie keine Neuerung. Allein dieses „in quo" schliesst die Erbsünde im strengen Sinn nicht ein, sondern aus: Alle sind persönlich Sünder, weil sie Alle in Adam waren oder jener Adam waren. Die Vorstellung, dass die Sünde Adam's als wirkliche Sünde und doch wie ein Contagium zu Allen (durch Vermittelung der Eltern, die ihre Kinder anstecken, Enchir. 46; Zweifel über den Umfang der Vererbung 47) gekommen ist, ist der volle Gegensatz zu jener mystischen Vorstellung.

[4] S. oben S. 196 f.

Schöpfer ist[1]. War Adam gut geschaffen, so besass er nicht nur Alles, was eine vernünftige Creatur bedarf (Leib und Seele, das entsprechende Verhältniss zwischen beiden als Diener und Herr, die Vernunft, den freien Willen), sondern er besass vor Allem die ihn stets tragende und erhaltende gratia, das adiutorium, d. h. das Band mit dem lebendigen Gott; denn es giebt ja im Guten keine Selbständigkeit neben Gott, sondern nur in voller Abhängigkeit von Gott. Adam hatte also nicht bloss einen freien Willen, sondern dieser Wille war nach der Seite Gottes bestimmt[2]. Eben desshalb war er frei (in Gott); aber er war doch auch frei (fähig), das Böse zu wollen; denn das Böse stammt aus der Freiheit. Hätte Adam nicht einen freien Willen gehabt, so hätte er nicht sündigen können; aber er wäre dann keine vernünftige Creatur gewesen. So besass er das „posse non peccare" (posse non mori, posse non deserere bonum), welches aber durch das adiutorium auf das „non posse peccare" so gerichtet war, dass es Adam leicht gewesen wäre, es zu erreichen[3]. Hätte er es vermöge | des li-

[1] Ueber die Lehre vom Urstand s. Dorner S. 114 ff.

[2] Beides wird für den Urstand von Augustin sehr streng betont, die formale Freiheit und die wahre Freiheit, welche die obedientia Adae begründete als mater omnium virtutum; de civ. XIV, 12; de bono coniug. 32. Ueber den Urstand l. c. XI—XIV; de corrept. 28—33.

[3] Die „Leichtigkeit" stark betont de civ. XIV, 12—15. Die ganze Lehre vom Urstand ist, wie alle Lehren über dieses Capitel, widerspruchsvoll; denn hier ist eine gratia vorhanden, die wirklich sein soll und doch nur eine Bedingung ist, d. h. keineswegs gut macht, sondern dem Willen Spielraum lässt. Damit ist die ganze Gnadenlehre umgeworfen; denn wenn es überhaupt eine Gnade giebt, die nur das posse non peccare wirkt, hat dann nicht alle Gnade nur diese Bedeutung, und wenn das richtig ist, haben dann nicht die Pelagianer Recht? Sie behaupteten ja, dass die Gnade nur eine Bedingung sei! Augustin's Lehre von der gratia im Urstand (dem adiutorium) ist pelagianisch und widerspricht seiner Gnadenlehre sonst. Hier liegt der deutlichste Beweis vor, dass man vom Standpunkt der prädestinatianischen Gnade keine Geschichte construiren kann. Augustin behilft sich mit der Annahme, Gott habe dem Menschen noch ein höheres Gut, als er Anfangs erhalten hatte, zuwenden wollen. Enchir. 25. 105: „Sic enim oportebat prius hominem fieri, ut et bene velle posset et male, nec gratis si bene, nec impune, si male; postea vero sic erit, ut male velle non possit, nec ideo libero carebit arbitrio . . . ordo praetermittendus non fuit, in quo deus ostendere voluit, quam bonum sit animal rationale quod etiam non peccare possit, quamvis sit melius quod peccare non possit." Aber wie reimt sich das mit der gratia irresistibilis? Mit Recht taucht daher die Frage (de corrept. et gratia) auf: „Quomodo Adam non perseverando peccavit, qui perseverantiam non accepit?" Ist nicht die ganze Gnadenlehre verstört, wenn man lesen muss (Enchir. 106): „Minorem immortalitatem (i. e. posse non mori) natura humana perdidit per liberum arbitrium, maiorem (i. e. non posse mori) est acceptura per gratiam, quam fuerat, si non peccasset, acceptura per meritum,

berum arbitrium erreicht, so hätte er für das meritum dieses Ausharrens die Fülle der Seligkeit erhalten, wäre ohne zu sterben im Paradiese geblieben und hätte ohne sündliche Lust Kinder gezeugt. Man erkennt, dass der Urstand nach dem Gnadenstand der Gegenwart gezeichnet werden soll; aber ein wichtiger Unterschied waltet insofern ob, als hier das adiutorium nur die Bedingung gewesen ist, damit Adam den freien Willen beharrlich zum Guten brauchen konnte, während es hier die Kraft ist, welche als irresistibilis den gefallenen Menschen zur Vollendung führt.

Die zeitgenössische Kritik an diesem Systeme mag hier kurz zusammengestellt werden: Augustin widerspreche sich, da er behaupte, alles Vermögen zum Guten sei verloren gegangen, und doch zugestehe, dass die Wahlfreiheit — das Entscheidende — geblieben sei; sein Freiheitsbegriff hebe sich selber auf, da er die Freiheit als bleibende Abhängigkeit von Gott definire; sein Begriff der Erbsünde sei widerspruchsvoll, da er selbst zugebe, dass Sünde immer aus dem Willen stamme; er müsse nothwendig den Traducianismus lehren, dieser aber sei Häresie; seine Schriftexegese sei willkürlich. Im Speciellen: Gott fördere die Sünden, wenn er Sünde mit Sünde strafe und die Herrschaft der Sünde verhänge; er sei ungerecht, wenn er fremde Sünde den Menschen imputire, eigene Sünde ihnen vergebe; ferner wenn er nach Belieben die Einen annimmt, die Anderen nicht; diese Behauptung führe zur Verzweiflung; vor Allem aber führe die Erbsündenlehre zum manichäischen Dualismus, den Augustin nie überwunden habe, sei also ein impium et stultum dogma; denn Augustin möge sich wenden, wie er wolle, er bejahe doch eine *schlechte Natur* und damit einen *teuflischen Weltschöpfer*; zu derselben Annahme führe seine Lehre von der Concupiscenz; ausserdem entwerthe er das herrliche Geschenk der menschlichen Freiheit, aber auch die göttliche Gnade in | Christo, sofern nach ihm die Erbsünde nie ganz getilgt werde. Endlich höbe seine Lehre von der Alleinwirksamkeit der Gnade und von der Prädestination nicht nur die Askese und die Verdienstlichkeit guter Werke, sondern auch alles menschliche Thun überhaupt auf; es werde nun unnütz, zu ermahnen, Fürbitte zu thun, die Sündigenden zu tadeln u. s. w. Schliesslich schien auch das aufgehoben, was Augustin im donatistischen Kampf so energisch betont hatte — der Zusammenhang mit der Kirche.

In diesen Bemerkungen liegt Wahres und Falsches nebeneinander. Vielleicht werden folgende Erwägungen zutreffender sein: 1) Die Unmöglichkeit, vom Stand-

quamvis sine gratia nec tunc ullum meritum esse potuisset." Also ist am Anfang und am Ende (Urstand und Gericht) die moralistische Betrachtung der religiösen übergeordnet. Die ganze Lehre von der prädestinatianischen, irresistiblen Gnade ist in einen mit ihr unverträglichen Rahmen eingespannt. Somit hat es Augustin selbst zu verantworten, wenn seine Kirche in der Folgezeit, vom Urstand aus und vom Gericht (secundum merita) argumentirend, seine Lehre von der gratia gratis data factisch eliminirt hat. Hat er doch selbst gesagt (107): „ipsa vita aeterna merces est operum bonorum." Das wäre es für Adam gewesen und ist es auch für uns. Die *infralapsarische* Prädestinationslehre, wie Augustin sie fasste, ist von der Calvin's sehr verschieden.

punkt der gratia gratis data aus das Geschick der Gesammtheit und aller einzelnen Menschen festzustellen, zeigt sich an der These der Verdammung der ungetauft sterbenden Kinder. Hier tritt Augustin dem Gedanken der Gerechtigkeit Gottes zu nah. Aber dieser Gedanke muss überhaupt werthlos werden, wenn die prädestinatianische gratia irresistibilis Alles beherrscht. Damit erleidet die Frömmigkeit eine schwere Einbusse. 2) Die Durchführung des Gedankens der prädestinatianischen Gnade, die doch nur eine Stimmung des Erlösten für seine Person sein darf, führt zu einem Determinismus, der mit dem Evangelium streitet und die Kräftigkeit des Freiheitsgefühls bedroht. Dazu: die Annahme der gratia irresistibilis liegt über aller Erfahrung, auch über der Erfahrung des Gläubigen, und die Lehre vom doppelten Willen Gottes (s. de grat. et lib. arb. 45) macht Alles am Glauben unsicher. 3) Dass die Gnade gratia per Christum sei, hat Augustin keineswegs so sicher festgehalten, wie dass sie aus dem verborgenen Wirken Gottes stamme. Das neuplatonisch-akosmistische Element in der Prädestinationslehre bedroht nicht nur die Wirksamkeit des Worts und Sacraments (der vocatio und iustificatio), sondern auch die Erlösung durch Christus überhaupt. 4) Der religiöse Ansatz im System, dass das Entscheidende das adhaerere deo, resp. non adhaerere deo ist, erhält im Fortgang eine Wendung, nach welcher vielmehr der sittliche Habitus das Entscheidende ist (der Wille — freilich der befreite — ist eine causa efficiens der Gerechtigkeit). Damit ist die Bedeutung der Sündenvergebung, des neuen Grundverhältnisses zu Gott und der Glaubensgewissheit verkannt. Jene wird zu einem Initiationsact, das Verhältniss wird ein Vorläufiges, und die Glaubensgewissheit, die auch nach der Prädestinationslehre nicht aufkommen darf, geht in der Vorstellung eines im Diesseits nie oder fast nie vollendeten Sanctificationsprocesses unter, dem im Jenseits verschiedene Grade der Seligkeit entsprechen, wie auch die Verdammung verschiedene Grade hat — welch' ein Beweis des Moralismus[1]. Zwischen der These der alten (griechischen) Kirche: „Wo Gotteserkenntniss ist, da kommt auch Leben und Seligkeit", und dem Luther'schen Satz: „Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit", steht Augustin's Satz: „Wo Liebe ist, da folgt auch eine dem Masse der Liebe entsprechende Seligkeit." Augustin hat die Gleichung remissio peccatorum = gratia per Christum überlegt und ausdrücklich abgewiesen. Aus dieser Wendung erklärt sich auch die Behauptung, dass Gott am Ende unsere Verdienste kröne, eine Annahme, die mit der prädestinatianischen Gnade streitet und einer feinen Werkgerechtigkeit die Thore öffnet[2]. 5) Der | neuplatonische Gottesbegriff und die mönchische Stimmung fordern, dass alle Liebe sich zugleich als Askese darstelle. Damit entfernt sich die Liebe von dem Glauben (als fiducia) noch mehr, bedroht dessen Souveränetät und lässt allen vulgär-katholischen Gedanken

[1] Enchir. 93: „Tanto quisque tolerabiliorem ibi habebit damnationem, quanto hic minorem habuit iniquitatem!" Auch 111.

[2] Augustin hat im Gegensatz zum Pelagianismus den Unterschied von Gesetz und Glauben ans Licht zu stellen versucht: „fides impetrat, quod lex imperat." Es ist ihm das auch so weit gelungen, als dieser Unterschied vom Begriff der gratia als der Alleinwirksamkeit Gottes aus entwickelt werden kann. Da ihm aber die strenge und ausschliessliche Zusammengehörigkeit von gratia und fides nicht aufgegangen ist, so ist es ihm nicht gelungen, den Unterschied von fides und lex bis zum Ende durchzudenken und festzuhalten. Dass das Gesetz Zorn und Verzweiflung anrichtet, hat er nicht sicher erfahren. Hier setzte Luther ein.

freien Spielraum. 6) Die Vorstellung vom Falle Adams und von der Erbsünde — im Systeme nothwendig — enthält (von der Mythologie, die hier an die Stelle der Geschichte tritt, abgesehen) einen Knäuel von Widersprüchen und höchst bedenklichen Gedanken. Letztere hat auch Augustin erkannt und sich gegen sie wehren wollen, was ihm aber nicht gelungen ist. Geradezu manichäisch ist die Vorstellung, dass der Mensch desshalb sündige, weil er ex nihilo geschaffen sei, sofern das nihil hier wie ein böses Princip behandelt wird (auch die neuplatonische Doctrin sieht im nihil den Grund der Sünde; aber Sünde ist ihr nur Endlichkeit. Augustin dachte über sie tiefer, musste aber in dem Masse auch das nihil „böser" fassen, d. h. es in die manichäische böse Substanz hinüberspielen); manichäisch ist auch die Meinung, dass die Zeugungslust Sünde sei, und dass die Erbsünde sich eben aus der Zeugung als Fortpflanzung einer natura vitiata erkläre[1]. Einen totalen Widerspruch enthalten die Thesen, dass alle Sünde aus der Freiheit (dem Willen) stamme, | und dass doch der Zustand der eben geborenen Kinder sündig sei. Höchst bedenklich ist, dass bei der genaueren Fassung der Sünde die Concupiscenz dem non adhaerere deo factisch übergeordnet erscheint, was freilich auch aus der Unsicherheit über den Traducianismus sich ergab. Bedenklich ist auch, dass factisch die ererbte Sünde schwerer erscheint als die Thatsünde; denn jene kann nur durch die Taufe abgewaschen werden, diese durch die Busse. Die ganze Lehrfassung an diesem Punkte zeigt, dass die Gewissheit des Erlösten,

[1] Es ist vielleicht die schlimmste, jedenfalls die hässlichste Folge des Augustinismus, dass die christliche Religion im Katholicismus in eine besonders innige Beziehung zur Geschlechtssphäre gesetzt ist. Die Combination von Gnade und Sünde (wobei die letztere vornehmlich als Erbsünde bezw. als Geschlechtstrieb mit seinen Ausschweifungen erscheint) wurde der Rechtstitel für jene greuliche und ekelhafte Durchstöberung des menschlichen Schmutzes, welche, wie die Moralbücher des Katholicismus beweisen, ein Hauptgeschäft des Beichte hörenden Priesters ist — und zwar des ehelosen Priesters und Mönches! Die Dogmatiken des Mittelalters und der Neuzeit geben unter dem Titel „Sünde" ein ganz blasses Bild von dem, was eigentlich für „die Sünde" erachtet wird und womit sich die Phantasie der gemeinen Christen, der Priester und leider auch vieler „Heiliger" unablässig beschäftigt. Man muss die Beichtspiegel, die Moralbücher, die Heiligenlegenden studiren und das verborgene Leben belauschen, um zu erkennen, auf welchen Punkt im Katholicismus vornehmlich die Tröstung der Religion bezogen wird. Wahrlich, hier ist die hochgerühmte pädagogische Weisheit dieser Kirche traurig gescheitert! Sie will die Sünde auch hier bekämpfen; aber statt die Phantasie zur Ruhe zu bringen, die an ihr besonders betheiligt ist, regt sie dieselbe immerfort aufs tiefste auf, zerrt ohne Scham in ihren Mariendogmen u. s. w. das Verborgenste ans Licht und erlaubt sich, über Dinge öffentlich zu reden, über die sonst Niemand zu sprechen wagt. Der antike Naturalismus ist weniger gefährlich, jedenfalls für Tausende weniger vergiftend als diese seraphische Contemplation der Virginität und diese stete Aufmerksamkeit auf die Geschlechtssphäre. Hier hat Augustin die Theorie geliefert und Hieronymus die Musik. Aber wie weit reichen die Anfänge zurück! Schon Tertullian hat de pudic. 17 die verhängnissvollen Worte geschrieben: „quid intelligimus carnis sensum et carnis vitam nisi quodcunque pudet pronuntiare?" Die Späteren schämten sich jedoch nicht, das breit auszusprechen, was der nicht prüde Afrikaner nur angedeutet hat.

dass er ohne Gott unselig und zu keinem guten Werk geschickt sei, eine Selbstbeurtheilung des Glaubens ist, die eine Grenze darstellt, niemals aber ein Princip der Betrachtung der Geschichte der Menschheit werden kann. An diesem Punkte war, eben weil die Widersprüche so ungeheure wurden, die Entwickelung der Dogmatik bei Augustin nahe daran, den colossalen Stoff, in den sie sich verwirrt hatte, abzuwerfen und sich von der Welt- und Geschichtserklärung zurückzuziehen; aber wie Augustin auf ihn nicht verzichten wollte[1], so will man ihn auch heute noch nicht fahren lassen, weil man meint, dass die Bibel ihn schütze, und weil man die Demuth des Glaubens, die sich im Verzicht zeigt, Gottes Weltregierung an der Geschichte zu controliren, nicht lernen will. 7) Abgesehen von der Erbsünde ist aber Augustin's Sündenbegriff auch desshalb bedenklich, weil er mindestens ebenso stark an dem Gedanken Gottes als des summum und verum esse gebildet ist, wie an dem Gedanken des bonum esse. Obgleich der Schuldcharakter nicht ganz verkannt ist, so tritt der Gedanke des Jammers der verwüstenden, hässlichen Sünde in den Vordergrund. Von hier aus erklärt es sich, warum Augustin, den rechtfertigenden Glauben überspringend, in der caritas infusa das höchste Gut erkannte. 8) Endlich ist die Lehre vom Urstand desshalb mit einem Widerspruch behaftet, weil Augustin nicht vermeiden konnte, der gratia dort eine andere Bedeutung zu geben als bei dem Rechtfertigungsprocess der Erlösten. Letztlich ist doch die Gnade nach ihm nichts Anderes als die gratia irresistibilis (alles Andere ist Schein); aber diese hat Adam nicht besessen, obgleich er die Gnade besass. — Allein alle diese schweren Anstösse können die Grösse der Erkenntniss nicht verdunkeln, dass Gott in uns Wollen und Vollbringen wirkt, dass wir nichts haben, was wir nicht empfangen haben, und dass Gott-Anhangen gut und unser Gut ist. Auch ist es unschwer zu zeigen, dass in jeder einzelnen bedenklichen Formulirung Augustin's ein richtiges Moment der Selbstbeurtheilung des Christen steckt, welches nur desshalb fehlerhaft ist, weil es in die Geschichte projicirt oder zum Fundament der Construction einer „Geschichte“ gemacht ist. Ist nicht die Prädestinationslehre ein Ausdruck des Bekenntnisses: Wer sich rühmen will, der rühme sich des Herrn? liegt nicht der Lehre von der Erbsünde der Gedanke zu Grunde, dass hinter allen einzelnen Sünden die Sünde als Mangel der Liebe, der Freude und des Friedens Gottes ruht? Ist sie nicht ein Ausdruck für die richtige Beobachtung, dass wir uns für alles Böse schuldig fühlen, auch dort, wo uns gezeigt wird, dass wir keine Schuld haben?

4. Augustin's Erklärung des Symbols (Enchiridion ad Laurentium). Die neue Religionslehre.

Nach dem oben S. 96 f. Ausgeführten wird es der beste Abschluss der Darstellung Augustin's innerhalb der Dogmengeschichte sein, wenn

[1] Doch hat man dabei wohl zu beachten, dass kein anderer Kirchenvater die Grenzen des Wissens so sehr empfunden hat wie er. Fast in allen seinen Schriften — ein Erbtheil der Akademie und eine Folge seines auf die Hauptsache gerichteten Sinnes — ermahnt er zur Enthaltung gegenüber einem vorwitzigen, ins Leere gehenden Wissen-Wollen. Er hat doch sehr viele Probleme, die früher behandelt worden sind und nachmals wieder behandelt wurden, als unlösbar abgewiesen und die Concentration der Glaubenslehre auf ihren eigenen Stoff vorbereitet.

wir seine im Enchiridion gegebenen Ausführungen des Inhalts der katholischen Religion überschauen. Alles vereinigt sich an diesem Buche, um uns darüber zu belehren, worin die Umstimmung (und andererseits die Verstärkung) der vulgär-katholischen dogmatischen Lehre durch Augustin bestand, welche der abendländischen Kirche ein neues Gepräge verliehen hat. Wir werden dabei so verfahren, dass wir zuerst eine genaue Analyse des Buchs geben, sodann systematisch das zusammenstellen, was neu und zugleich dauerhaft gewesen ist.

„Hominis sapientia pietas est“ oder genauer „θεοσέβεια“ — so beginnt Augustin (2). Auf die Frage, wie Gott zu verehren sei, ist zu antworten, durch Glaube, Hoffnung und Liebe. Man hat also festzustellen, was zu jedem dieser drei Stücke gehört (3). Die ganze Religionslehre fasst sich in ihnen zusammen. Sie können aber nicht aus der Vernunft oder der Wahrnehmung festgestellt, sondern müssen der hl. Schrift entnommen und unbezweifelt auf das Zeugniss der hl. Schriftsteller hin geglaubt werden (4). Ist die Seele zu diesem Glauben gelangt, so wird sie, wenn er in der Liebe thätig ist, streben zu jenem Schauen zu kommen, wo die heiligen und vollendeten Seelen die unsagbare Schönheit erkennen, deren vollkommene Anschauung die höchste Seligkeit ist. „Der Anfang im Glauben, die Vollendung im Schauen, das Fundament Christus.“ Christus ist aber nur Fundament des katholischen Glaubens, obgleich sich auch die Häretiker nach ihm nennen. Der Beweis für dieses ausschliessliche Verhältniss von Christus und der katholischen Kirche würde hier zu weit führen (5). Hier soll nicht polemisirt, sondern dargelegt werden (6). Das Symbol und das Gebet des Herrn sind der Inhalt des Glaubens (Symbol) und der Hoffnung und Liebe (Gebet); aber auch der Glaube betet (7). Der Glaube bezieht sich auch auf Dinge, die man nicht hofft, sondern fürchtet, ferner auf eigene und fremde Dinge. Sofern er sich (wie die Hoffnung) auf unsichtbare, künftige Güter bezieht, ist er selbst die Hoffnung. Ohne Liebe nützt er aber nichts, weil auch die Dämonen glauben. Somit ist Alles befasst in dem Glauben, der durch die Liebe thätig ist und Hoffnung hat (8).

Nun geht Augustin zum Symbol (dem alten Apostolicum) über, um den Inhalt des Glaubens darzulegen. §§ 9—32 handelt er vom ersten Artikel. Zum Glauben gehört nicht die Kenntniss der Natur| und der Physik — die Gelehrten sind ausserdem hier mehr opinantes quam scientes —; für den Christen genügt es, die Güte des Schöpfers als die Ursache schlechthin aller Dinge zu glauben, so dass es keine Natur giebt, die er nicht entweder selbst ist, oder die nicht von ihm ist; ferner, dass dieser Schöpfer die trinitas summe et aequabiliter et im-

mutabiliter bona sei, und dass die geschaffenen Dinge zwar diese Eigenschaft nicht besässen, aber doch gut seien; ja Alles zusammen sei sehr gut und bewirke eine wunderbare Schönheit, in der das malum, an die richtige Stelle gestellt, das bonum nur hervorhebt (9. 10). Sofort geht Augustin zur Lehre vom Bösen über. Gott lässt es nur desshalb zu, weil er so mächtig ist, dass er aus Bösem Gutes machen kann, d. h. er kann die privatio boni, als welche sich das Böse darstellt (morbus, vulnus), heilen. Im Begriff des non summum bonum esse liegt die Fähigkeit der Verschlechterung; aber nie kann das Gute, welches in der Existenz jeder Substanz liegt, anders vernichtet werden als wenn diese Substanz selbst vernichtet wird. Damit hört aber dann die Verderbniss selbst auf, da sie stets nur an einem Gut sein kann: das malum kann nur an einem bonum sein. Das wird weitläufig ausgeführt (11—15). Die Ursachen des Guten und Bösen muss man kennen, um den errores und aerumnae dieses Lebens zu entgehen. Dagegen die Ursachen der grossen Bewegungen in der Natur — Augustin kehrt zu § 9 zurück — braucht man nicht zu kennen; kennen wir doch nicht einmal unsere Gesundheitsverhältnisse, die uns doch am nächsten liegen (16)! Allein ist nicht jeder Irrthum ein Uebel, und wie steht es gar mit der Täuschung, der Lüge? Diese Fragen werden §§ 17—22 genau erörtert. Nicht alles Nichtwissen ist Irrthum, sondern nur das vermeintliche Wissen, und nicht jeder Irrthum ist schädlich; es giebt sogar einen guten Irrthum, der nützt. Aber da es für den Geist „deforme atque indecens“ ist, Wahres für falsch, Unsicheres für sicher zu halten, so ist unser Leben eben desshalb ein elendes Leben, weil wir bisweilen den Irrthum brauchen, damit wir es nicht verlieren. So wird jenes Leben nicht sein, „ubi ipsa veritas vita animae nostrae erit“. Am schlimmsten aber ist die Lüge, so schlimm, dass selbst die Lügner nicht belogen sein wollen. Allein doch bietet die Lüge ein schwieriges Problem. (Die Frage der Nothlüge, ob sie officium iusti hominis werden könne, wird ausführlich behandelt.) Auch hier ist es das Wichtigste, festzustellen, worin Einer irrt: „longe tolerabilius est in his quae a religione sunt seiuncta mentiri, quam in iis, sine quorum fide vel notitia deus coli non potest, falli“ (18)[1]. Genau betrachtet, ist jeder Irrthum ein Uebel, mancher freilich ein kleines Uebel. Ob jeder Irrthum auch Sünde ist (z. B. wenn man Zwillinge verwechselt, etwas Süsses für bitter hält u. s. w.), darüber kann man zweifeln; jedenfalls ist er in solchen Fällen minimum et levissimum peccatum, da er

[1] Z. B. einem vorzulügen, ein Gestorbener sei noch am Leben, ist ein weit geringeres Uebel als irrthümlich zu glauben, Christus werde noch einmal sterben.

nichts zu thun hat mit dem Weg, der uns zu Gott führt, d. h. mit dem in der Liebe thätigen Glauben; der Irrthum ist doch mehr malum als peccatum, ein Zeichen der miseria huius vitae. Jedenfalls aber darf man nicht etwa, um allen Irrthum zu vermeiden, Nichts für wahr halten wollen (wie die Akademiker); denn man soll glauben. Ausserdem ist der Standpunkt des absoluten Nicht-Wissens undurchführbar; denn auch der, welcher nicht weiss, muss aus diesem Bewusstsein des Nicht-Wissens sein Dasein folgern (20). Vermeiden muss man dagegen die Lüge; denn der Mensch muss, auch wo er sich in seinem Denken irrt, doch stets das sagen, was er denkt[1]. Auch die einem Anderen nützliche Lüge ist Sünde, obgleich Menschen, die zum allgemeinen Besten logen, sehr viel zum Glück beigetragen haben (22). Augustin kehrt zu § 16 zurück: die Ursachen des Guten und Bösen muss man kennen. Die Ursache des Guten ist einzig die Güte Gottes; die Ursache des Bösen ist der von dem unwandelbaren Gott abfallende Wille eines wandelbaren Guten, zuerst eines Engels, dann des Menschen (23). Aus diesem Abfall folgen die übrigen Seelenkrankheiten [ignorantia, concupiscentia, etc.] (24). Aber nicht verloren ging der appetitus beatitudinis. Es folgt nun eine Darlegung der Ausstattung Adams, des Sündenfalls, der Erbsünde, des Todesverhängnisses, der massa damnata, die mit den verdammten Engeln zusammen leidet, u. s. w. Gottes Güte zeigt sich aber darin, dass er den bösen Engeln, für die es übrigens keine Bekehrung giebt, noch immer ihre Existenz erhält, und dass er die Menschen conservirt. Obgleich es nur gerecht gewesen wäre, auch sie einer ewigen Strafe zu übergeben, so wollte er hier aus Bösem Gutes hervorgehen lassen (25—27). Seine barmherzige Absicht war nämlich, die durch den Fall einiger Engel incomplet gewordene, im Guten beharrende Engelzahl aus der Menschheit zu ergänzen, damit das himmlische Jerusalem vollzählig bleibe, ja noch vermehrt werde durch die „filii sanctae matris" (28. 29). Aber die erwählten Menschen verdanken dies nicht dem Verdienst der eigenen Werke (dem freien Willen); denn sie sind an sich todt wie die Anderen (Selbstmörder), sind frei nur noch zur Sünde. Bevor sie also frei gemacht werden, sind sie Sklaven; sie können nur durch | Gnade und Glauben erlöst werden. Auch der Glaube ist Gottes Geschenk, und es werden ihm die Werke nicht fehlen. Somit werden sie erst frei, wenn Gott sie aufs neue gestaltet (zur nova creatura), indem er sowohl das Wollen als auch das Vollbringen wirkt („quamvis non possit credere, sperare, dili-

[1] C. 22: „Et utique verba propterea sunt instituta, non per quae se homines invicem fallant, sed per quae in alterius quisque notitiam cogitationes suas perferat" (vgl. Talleyrand).

gere homo rationalis, nisi velit")[1], d. h. den Willen selbst gut macht (misericordia praeveniens) und ihm stets beisteht [miseric. subsequens] (30—32).

In §§ 33—55 folgt die Auslegung des zweiten Artikels. Da alle Menschen von Natur Kinder des Zorns sind und unter der Erbsünde und eigenen Sünden stehen, war ein mediator (reconciliator) nöthig, der durch Darbringung eines einzigartigen Opfers den Zorn (iusta vindicta) besänftigte. Dass dies geschah und wir aus Feinden Kinder wurden, ist die gratia dei per Jesum Christum (33). Von diesem Mittler wissen wir, dass er das „Wort" ist, welches Fleisch geworden ist. Es ist nicht verwandelt, sondern es hat die vollkommene natura humana angenommen aus der Jungfrau, indem ihn nicht die libido matris, sondern die fides empfangen hat (daher sündlos)[2]. Die Mutter blieb in partu Jungfrau (34). Es folgt eine kurze Auseinandersetzung über Christus als deus et homo in unitate personae, aequalis deo und als Mensch minor (35). Christus der Mensch, der gewürdigt ist, von dem Gott zu einer Person angenommen zu werden, ist das leuchtendste Beispiel der gratia gratis data, non secundum merita. Dieselbe Gnade, die dem Menschen Christus widerfahren ist, dass er sündlos wurde, widerfährt uns in der Recht-|fertigung von Sünden. Sie offenbart sich auch in der wunderbaren Geburt Christi, bei der übrigens der hl. Geist nicht wie ein natürlicher Vater gewirkt hat. Es hat vielmehr die ganze Dreieinigkeit das Ge-

[1] C. 32: „Ex utroque fit, id est, ex voluntate hominis et misericordia dei."

[2] Die ganze Auffassung Augustin's von der jeder Zeugung beigemischten Sündhaftigkeit und die Vorstellung, dass die Geschlechtslust nicht aus der ursprünglich geschaffenen Natur, sondern aus der Sünde stammt, hat bekanntlich in der frühesten Zeit ihre Wurzeln. Allein so consequent wie von Augustin ist sie nur von den Gnostikern, Marcion und — von dem Verfasser des unter Justin's Namen stehenden Fragments de resurrectione ausgeprägt worden. Die Parallele, welche der Letztere bietet (c. 3), ist höchst frappant. Doch ist natürlich von der durch die Begattung sich fortpflanzenden Sünde noch nicht die Rede; die Begattung gilt einfach als sündhaft: μήτρας ἐστὶν ἐνέργεια τὸ κυΐσκειν καὶ μορίου ἀνδρικοῦ τὸ σπερμαίνειν. ὥσπερ δέ, εἰ ταῦτα μέλλει ἐνεργεῖν ταύτας τὰς ἐνεργείας, οὕτως οὐκ ἀναγκαῖον αὐτοῖς ἐστιν τὸ τὴν ἀρχὴν ἐνεργεῖν (ὁρῶμεν γοῦν πολλὰς γυναῖκας μὴ κυϊσκούσας, ὡς τὰς στείρας, καὶ μήτρας ἐχούσας), οὕτως οὐκ εὐθέως καὶ τὸ μήτραν ἔχειν καὶ κυΐσκειν ἀναγκάζει. ἀλλὰ καὶ μὴ στεῖραι μὲν ἐξ ἀρχῆς, παρθενεύουσαι δέ, κατήργησαν καὶ τὴν συνουσίαν, ἕτεραι δὲ καὶ ἀπὸ χρόνου. καὶ τοὺς ἄρσενας δὲ τοὺς μὲν ἀπ' ἀρχῆς παρθενεύουτας ὁρῶμεν, τοὺς δὲ ἀπὸ χρόνου, ὥστε δι' αὐτῶν καταλύεσθαί τὸν δι' ἐπιθυμίας ἄνομον γάμον. Auch Thiere giebt es, die sich der Begattung enthalten, ὥστε καὶ δι' ἀνθρώπων καὶ δι' ἀλόγων καταργουμένην συνουσίαν πρὶν τοῦ μέλλουτος αἰῶνος ὁρᾶσθαι. καὶ ὁ κύριος δὲ ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς οὐ δι' ἄλλο τι ἐκ παρθένου ἐγεννήθη, ἀλλ' ἵνα καταργήσῃ γέννησιν ἐπιθυμίας ἀνόμου κ. δείξῃ τῷ ἄρχοντι καὶ δίχα συνουσίας ἀνθρωπίνης δυνατὴν εἶναι τῷ θεῷ τὴν ἀνθρώπου πλάσιν.

schöpf aus der Jungfrau gebildet: der Mensch Jesus ist ihr Geschöpf wie die Welt. Warum aber gerade der hl. Geist genannt ist, ist schwer zu sagen. Jedenfalls ist der Mensch Jesus nicht Sohn des Geistes, sondern dieser ist wohl desshalb genannt, um auf die Gnade ohne alle vorausgehenden Verdienste hinzuweisen, die in dem Menschen Jesus zu einer quodammodo naturalis geworden ist; denn der hl. Geist ist „sic deus, ut dicatur etiam dei donum" (36—40). Nun folgt wieder ein langer Abschnitt über die Sünde und das Verhältniss Christi zu derselben (41 bis 52): Christus war von Erb- und Thatsünde frei, wurde aber selbst geradezu — wegen der Aehnlichkeit mit dem Sündenfleisch — Sünde genannt, d. h. er wurde ein Opfer für die Sünde, Repräsentant unserer Sünde in dem Fleische, in welchem er gekreuzigt ist, „ut quodammodo peccato moreretur, dum moritur carni" und aus der Auferstehung unser neues Leben besiegle (41). In der Taufe wird uns das zugewandt; Jeder stirbt in der Taufe der Sünde ab (auch die Kinder, nämlich der Erbsünde), wobei Sünde collectivisch zu verstehen ist; denn schon in Adams Sünde steckten viele Sünden. Wahrscheinlich sind aber die Kinder nicht nur von Adams Sünde angesteckt, sondern auch von denen ihrer Eltern. Denn ihre Geburt ist verderbt, weil durch Adams Sünde die Natur verkehrt worden ist; aber auch die Thatsünden der Eltern „etsi non ita possunt mutare naturam, reatu tamen obligant filios". Bis in welches Glied aber die Thatsünden der Voreltern vorwärts wirken, will Augustin nicht entscheiden. Alles das wird durch den Mittler, den Menschen Jesus Christus, ausgetilgt, der allein mit einer solchen Gnade ausgerüstet war, dass er die Wiedergeburt nicht bedurfte; denn die Taufe durch Johannes hat er nur übernommen, um uns ein grosses Vorbild der Demuth zu geben, wie er auch den Tod nicht aus Zwang auf sich genommen hat, sondern um dem Teufel sein Recht widerfahren zu lassen (42—49). Christus ist so das Gegenbild Adams; aber dieser hat nur eine Sünde in die Welt gebracht, Christus dagegen hat alle hinweggenommen, die seitdem begangen sind. Alle sind verdammt in Adam, Niemand wird der Verdammung ledig ohne Christus. Die Taufe ist als das mysterium grande in cruce Christi zu feiern; denn nach Paulus ist die Taufe „nihil aliud nisi similitudo mortis Christi; nihil autem aliud mortem Christi crucifixi nisi remissionis peccati similitudinem, ut quemadmodum in illo vera mors facta est, sic in nobis vera remissio peccatorum". Dies wird nach Röm. 6 ausgeführt; wir sind durch die Taufe der Sünde abgestorben (50—52). Die Stücke des Symbols bis | zur sessio ad dexteram werden nun aufgezählt mit der Bemerkung: „ita gestum est, ut his rebus non mystice tantum dictis sed etiam gestis configuraretur vita Christiana quae hic geritur." An

jedem einzelnen Stück wird das erwiesen. So bedeutet die sessio ad dexteram: „quae sursum sunt sapite.“ Dagegen hat die Wiederkunft Christi auf unser irdisches Leben keinen Bezug. Sie gehört ganz der Zukunft an. Bei dem Gericht über Lebendige und Todte kann man auch an die Gerechten und Ungerechten denken (53—55).

Dem dritten Artikel sind die §§ 56—113 gewidmet; er ist also am ausführlichsten erläutert. §§ 56—63 handeln vom hl. Geist, der die Trinität vollendet, also nicht zum Geschaffenen gehört, und von der hl. Kirche. Diese ist Tempel und Stadt der Dreieinigkeit. Sie kommt aber hier als ganze in Betracht, d. h. auch in dem Theil, der im Himmel ist und niemals einen Sündenfall erlebt hat — in den hl. Engel, die der pars peregrinans zu Hülfe kommen, wie sie mit ihr durch die Liebe schon verbunden sind (56). Die Kirche im Himmel ist ohne Böses und unwandelbar; ob Rangstufen unter den Engeln sind, ob die Gestirne zu ihnen gehören, und wie es mit ihrer Körperlichkeit bestellt ist, darüber gesteht Augustin nichts zu wissen (57—59). Wichtiger ist es festzustellen, wann sich der Satan in einen Engel des Lichts kleidet (60). Den Zustand der himmlischen Kirche werden wir erst erkennen, wenn wir ihr selbst angehören; die diesseitige kennen wir, für die Christus gestorben ist; denn für die Engel ist er nicht gestorben; doch erstreckt sich der Erfolg seines Werkes auch auf sie, sofern die Feindschaft gegen sie aufgehoben und ihre Zahl wieder complet wird. So wird durch das eine Opfer das Irdische mit dem Himmlischen wieder geeinigt und der Friede hergestellt werden, der alles Denken übersteigt — nicht das Denken der Engel, sondern der Menschen; aber auch Engel und selige Menschen werden niemals den Frieden Gottes so begreifen, wie Gott ihn selbst begreift (61—63).

Augustin geht nun zur „remissio peccatorum“ (§§ 64—83) über: „per hanc stat ecclesia quae in terris est.“ Sofern uns die Sünden vergeben werden, „concordant nobiscum angeli etiam nunc“. Neben der magna indulgentia giebt es eine fortgehende remissio peccatorum, die auch die gefördertsten Gerechten bedürfen, denn sie sinken doch noch manchmal zu sich selbst herab und sündigen. Zwar kann die vita sanctorum schon hienieden ohne Verbrechen sein, aber nicht ohne Sünde (64). Aber auch für die Verbrechen giebt es in der Kirche nach angemessener Busse Vergebung; dabei kommt es nicht sowohl auf die Busszeit als auf den Bussschmerz an. Da aber diese Regung den Mitmenschen verborgen bleibt (nicht zu controliren ist), so haben die Bischöfe mit Recht | tempora paenitentiae eingerichtet, „ut fiat satis etiam ecclesiae“, ausserhalb welcher es keine Verzeihung giebt; denn sie allein hat den hl. Geist für sich zum Pfand erhalten (65). Im Diesseits bleiben trotz der salu-

taria sacramenta die Uebel, damit man erkenne, dass ihr Zweck der zukünftige Zustand ist. Es sind Strafübel; denn Sünden dauern noch an und werden hier oder dort bestraft (66). Man darf ja nicht wähnen, dass der Glaube allein vor dem zukünftigen Gericht schützt (ὡς διὰ πυρός), vielmehr nur der in der Liebe thätige Glaube (Glaube und Werke). Unter dem „Holz und Stoppeln“ sind nicht Sünden zu verstehen, sondern die Begierden nach irdischen, an sich erlaubten Dingen (67. 68). Dass ein Läuterungsfeuer auch noch nach dem Tode für die Gläubigen stattfindet (69) — Sünder können nur durch entsprechende, mit Almosen verbundene Busse gerettet werden —, ist glaublich. Ausführlich wird nun von den Almosen (69—77) gehandelt: Beim jüngsten Gericht wird (Mtth. 25, 34ff.) nach den Almosen entschieden werden. Freilich ist zugleich das Leben zu bessern; „per eleemosynas de peccatis praeteritis est propitiandus deus, non ad hoc emendus quodam modo, ut peccata semper liceat impune committere“ [1]. Gott tilgt die Sünden, „si satisfactio congrua non negligatur“, ohne Erlaubniss zur Sünde zu geben (70). Für die täglichen kleinen und leichten Sünden leistet das tägliche Gebet Genugthuung (71) [2]. Auch die Vergebung, die wir Anderen spenden, ist eine Art Almosen. Es ist überhaupt Alles Almosen, was man dem Anderen Gutes spendet, Rath, Trost, Zucht u. s. w. Hierdurch helfen wir dazu, dass uns selbst die Sünden vergeben werden (72). Die höchsten Stufen des Almosens aber sind Sündenvergebung und Feindesliebe [3] (73). Jene muss Jeder üben, damit ihm selbst vergeben werde (74). Aber alle diese Almosen nützen nicht, wenn man sich nicht selbst bessert, d. h. das Almosen, das man sich selbst giebt, ist das wichtigste. Nur wer sich seiner eigenen Seele erbarmt, von dem gilt: „Gebet Almosen, und Alles ist rein für euch.“ Wir müssen uns selbst mit der Liebe, die Gott uns geschenkt, lieben, was die Pharisäer, die nur äusserliche Almosen gaben, nicht thaten; denn sie waren Feinde ihrer Seele (75—77). Welche Sünden aber leicht und welche schwer sind, kann nur durch göttliches Gericht erwogen werden. Manche apostolische Zulassung (z. B. ehelicher Umgang aus Begierde) ist doch | Sünde; manche Sünde, die wir für ganz leicht halten (z. B. Schimpfen), ist schwere Sünde; manche Sünde, die, weil sie uns zur Gewohnheit geworden, uns leicht erscheint, ist eine schreckliche Sünde (z. B. Unzucht),

[1] Als Freibrief müssen also schon damals einige Katholiken die Almosen betrachtet haben.

[2] „Delet omnino haec oratio minima et quotidiana peccata.“

[3] Mit grosser Wahrhaftigkeit sagt hier Augustin, Feindesliebe sei den wenigsten Menschen möglich (nur den perfectis). Aber auch die, welche sie nicht erreichen, werden erhört, wenn sie die 5. Bitte gläubig sprechen.

wenn auch sogar die Kirchenzucht ihr gegenüber lax geworden ist (78 bis 80). Alle Sünde entspringt entweder aus Unwissenheit oder aus Schwäche. Die letztere ist die schwerere; aber gegen beide hilft nur die göttliche Gnade (81). Leider aber wird die öffentliche Busse aus falscher Schwäche und Scham häufig nicht geleistet. Daher hat man Gottes Barmherzigkeit nicht nur bei der Busse nöthig, sondern auch zum Entschluss der Busse. Wer aber nicht an die Sündenvergebung in der Kirche glaubt und sie verachtet, begeht die Sünde wider den hl. Geist (82. 83).

Die §§ 84—113 handeln von der Auferstehung des Fleisches. Zuerst wird die Auferstehung der Fehl- und Missgeburten besprochen (85—87); sodann das Verhältniss des neuen Leibes zum alten Stoff — nicht jedes Theilchen des letzteren braucht in jenen überzugehen —, ferner die körperliche Verschiedenheit, Makellosigkeit und Geistigkeit der Leiber im Jenseits (88—91). Wie die Körper der Verdammten, die auch auferstehen, beschaffen sein werden, das soll uns nicht kümmern, obgleich hier das grosse Paradoxon vorliegt, dass ein corpus corruptibile doch nicht stirbt, resp. ein corpus incorruptibile Schmerz empfindet[1] (92). Am gelindesten wird die Strafe derer sein, die nur die Erbsünde, aber keine Thatsünden haben. Ueberhaupt wird die Verdammung eine abgestufte sein, je nach dem Mass der Sünde (93). Nun kommt Augustin (94—108) ausführlich auf die Prädestination zu reden: „nisi per indebitam misericordiam nemo liberatur et nisi per debitum iudicium nemo damnatur.“ Das ist das Thema. Im ewigen Leben wird es offenbar werden, warum von zwei Kindern das Eine aus Barmherzigkeit angenommen, das Andere aus Gerechtigkeit verworfen wird. Gottes Nicht-Wollen der Seligkeit ist nicht ungerecht, obgleich Alle hätten selig werden können, wenn er gewollt hätte; denn nichts geschieht, was er nicht will oder zulässt (95). Auch in der Zulassung des Bösen handelt er gut, sonst gälte der erste Artikel des Symbols nicht mehr (96). Aber wie reimt sich, wenn Gottes Wille durch keinen Willen der Creatur behindert werden kann, damit die Thatsache, dass nicht Alle selig werden, während es doch heisst: Gott will, dass Alle selig werden (I Tim. 2, 4)? Die gewöhnliche Antwort: die Menschen wollen nicht, ist augenscheinlich falsch; denn sie können doch nicht den Willen Gottes hindern, da ja Gott auch den bösen Willen zum Guten wenden kann. | Also will Gott nicht, dass Alle selig werden, sondern er verhängt mit Gerechtigkeit über die Sünder den Tod (Röm. 9), damit der, dem die Seligkeit zu Theil wird, sich des Herrn rühme. Gott ist frei in seiner

[1] In der Hölle „mors ipsa non moritur“.

Gnadenwahl; er wäre nicht zu tadeln gewesen, wenn er nach Adams Fall Niemanden erlöst hätte; also ist er auch nicht zu tadeln, wenn er nach seiner Barmherzigkeit nur Einige erlöst, damit Niemand sich seiner Verdienste, sondern des Herrn rühme. Gottes Wille kommt in den Verdammten ebenso zum Ausdruck wie in den Seligen („hoc ipso quod contra voluntatem fecerunt eius, de ipsis facta est voluntas eius"). So gross sind die Werke des Herrn, dass nichts, was gegen seinen Willen geschieht, praeter voluntatem eius geschieht. Ein guter Sohn will, dass sein Vater am Leben bleibt, aber Gott will mit gutem Willen, dass er stirbt. Wiederum ein böser Sohn will, dass sein Vater stirbt, und Gott will es auch. Jener will, was Gott nicht will; dieser was Gott will. Doch steht jener Gott näher; denn bei uns Menschen entscheidet stets der Endzweck, Gott aber vollzieht seinen guten Willen auch durch den bösen Willen der Menschen. Er ist immer gerecht und immer allmächtig (97—102). Daher kann jene Stelle I Tim. 2, 4 nur so verstanden werden, dass Gott will, dass alle Menschenklassen selig werden oder dass Alle selig werden, die er selig machen will. Jedenfalls ist daran nicht zu denken, dass er Alle beseligen will, aber gehindert wird, es zu thun (103). Hätte Gott vorhergewusst, dass Adam, entsprechend seiner Erschaffung, für immer den Willen haben werde, ohne Sünde zu bleiben, so hätte er ihn auch in dem ursprünglichen Heil erhalten wollen; weil er aber das Gegentheil vorauswusste, so hat er seinen eigenen Willen so gerichtet, dass er Gutes wirkte durch den, der Böses that; denn ursprünglich musste der Mensch so geschaffen werden, dass er das Gute und das Böse thun konnte. Später aber wird er so werden, dass er das Böse nicht mehr wollen kann „nec ideo libero carebit arbitrio"; denn der freie Wille bleibt bestehen, auch wenn wir das Böse einst nicht mehr wollen können, wie er auch jetzt besteht, obgleich wir die Unseligkeit nie wollen können. Nur musste die Ordnung der Dinge eingehalten werden, erst das „posse non", dann das „non posse". Aber stets ist die Gnade nöthig, auch dann, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte: denn nur durch die mitwirkende Gnade hätte er das „non posse" erlangen können (man kann wohl freiwillig verhungern, aber man kann, ohne dass Einem Speise gereicht wird, nicht durch den blossen Appetit sich erhalten). Da aber die Sünde eingetreten ist, ist jetzt die Gnade noch viel grösser, weil nun der Wille selbst erst befreit werden musste, um dann mit der Gnade zusammenzuwirken (104—106). Auch das ewige Leben ist, obgleich Lohn der guten Werke, doch Gnaden-|geschenk, weil unsere merita munera dei sind. Gott hat eben ein Gefäss zur Ehre und eines zur Unehre gemacht, auf dass Niemand sich rühme. Der Mittler, der uns

erlöste, musste auch Gott sein, „ut superbia humana per humilitatem dei argueretur“ und dem Menschen gezeigt würde, wie weit er sich von Gott entfernt habe, u. s. w. (107. 108). Nach diesem grossen Excurs kehrt Augustin wieder zu § 93 zurück und handelt (109) vom Zwischenzustand (in abditis receptaculis) und von der Erleichterung, die den abgeschiedenen Seelen durch das Messopfer und die Almosen der Ueberlebenden in der Kirche zu Theil wird; denn manche Seelen sind nicht so gut, dass sie dies entbehren können, und nicht so schlecht, dass es ihnen nichts nützt. „Quocirca hic (in terra) omne meritum comparatur, quo possit post hanc vitam relevari quispiam vel gravari.“ Das, was die Kirche für die Verstorbenen thut (pro defunctis commendandis), widerspricht Röm. 14, 10; II Cor. 5, 10 nicht. Es ist für die ganz Guten eine Danksagung, für die nicht ganz Bösen ein Sühnopfer, für die ganz Bösen ohne Erfolg, aber ein Trostmittel der Ueberlebenden; ja wie es die remissio zu einer plena macht, macht es auch die Verdammung zu einer erträglicheren (110). Nach dem Gericht sind nur die zwei Staaten da, wenn auch mit verschiedenen Stufen. Man muss an die Ewigkeit der Höllenstrafen glauben, wenn man auch vielleicht annehmen darf, dass Gott ab und zu die Strafen der Verdammten erleichtert oder sonst welche Milderungen eintreten lässt. „Manebit sine fine mors, sicut manebit communiter omnium vita aeterna sanctorum“ (111—113).

Augustin hätte nun seiner Ankündigung gemäss über die Hoffnung und Liebe (das Gebet) ausführlich handeln müssen; aber er unterlässt das, weil er eigentlich schon Alles berührt hat. So beschränkt er sich darauf, zu constatiren, dass die Hoffnung lediglich auf das geht, was wir im Vater-Unser bitten, dass drei Bitten Ewiges betreffen, vier Zeitliches, und dass Matthäus und Lucas im Grunde beim Vater-Unser nicht differiren (114—116). In Bezug auf die Liebe bemerkt er, dass sie das Grösste ist. Sie, nicht Glaube und Hoffnung, entscheidet, welches Mass der Gutheit einem Menschen zukommt. Ohne Liebe können Glaube und Hoffnung bestehen; sie sind aber nutzlos. Auf den in der Liebe thätigen Glauben, d. h. auf den hl. Geist, durch den die Liebe in unsere Herzen ausgegossen wird, kommt Alles an; denn dort regiert die fleischliche Lust, wo die Liebe fehlt (117). Vier menschliche Zustände giebt es, das Leben unter den altissimis ignorantiae tenebris, unter dem Gesetz (welches Erkenntniss und bewusste Sünde wirkt), unter der Gnade oder der guten Hoffnung, und unter dem Frieden (im Jenseits). So ist auch die Geschichte des Volkes | Gottes gewesen; aber Gott hat schon auf der ersten und zweiten Stufe seine Gnade gezeigt (118), und so wird auch jetzt der Mensch bald auf

der ersten, bald auf der zweiten Stufe ergriffen und ihm alle seine Sünde in der Wiedergeburt vergeben (119), so dass ihm selbst der Tod nicht mehr schadet (120). Alle göttlichen Gebote zielen auf die Liebe, und alles Gute, wenn es aus Furcht vor Strafe oder sonst einem Beweggrund geschieht, geschieht nicht so, wie es geschehen soll, wenn es nicht aus der Liebe geschieht. Alle mandata und consilia Gottes sind in dem Gebot der Gottes- und Nächstenliebe zusammengefasst und geschehen nur recht, wenn sie aus Liebe geschehen, jetzt im Glauben, dann im Schauen. Im Schauen wird Jeder wissen, was er am Anderen lieben soll. Schon jetzt nimmt die Begierde ab, wenn die Liebe wächst, bis es zu der Liebe kommt, da man sein Leben für den Anderen lässt. Wie gross wird aber im Jenseits die Liebe sein, wo es keine Begierde mehr giebt, die zu überwinden ist.

Die vulgär-katholischen Züge dieser Religionslehre kann Niemand verkennen: das alte Symbol liegt zu Grunde; die Dreieinigkeits- und Zwei-Naturen-Lehre ist gläubig bekannt; die Bedeutung der katholischen Kirche ist streng gewahrt und ihr Verhältniss zur himmlischen Kirche, die das eigentliche Object des Glaubens ist, so unbestimmt gelassen, wie es die damalige Anschauung verlangte. Die Taufe ist als grande mysterium renovationis in den Vordergrund gestellt und vom Tode Christi abgeleitet, in welchem der Teufel sein Recht bekommen hat. Der Glaube ist nur als ein Vorläufiges betrachtet; das ewige Leben wird nur den Verdiensten zu Theil, welche ein Product der Gnade und der Freiheit sind. Sie bestehen in Liebeswerken, die sich in den Almosen zusammenfassen. Von den Almosen wird breit gehandelt; sie constituiren die Busse. Innerhalb der Kirche ist für alle Sünden nach der Taufe Vergebung vorhanden, wenn nur eine gehörige Genugthuung geleistet wird (satisfacere ecclesiae; satisfactio congrua). Es giebt eine Sündenscala von den Verbrechen bis zu den ganz leichten Sünden des Tages. Eben desshalb giebt es eine Scala der bösen und der guten Menschen; aber auch die besten (sancti, perfecti) können nur in dem Sinn sündlos sein, dass sie keine anderen als die leichtesten Sünden begehen. Die sancti sind die vollkommenen Asketen; die Askese ist überhaupt der Gipfel der Liebe; aber nicht Alle brauchen sie zu leisten: man muss zwischen mandata und consilia unterscheiden. Im Jenseits wird es ebenso eine Scala der Seligkeit wie der Unseligkeit geben. Den abgeschiedenen Seelen, sofern sie beim Tode nur leichte Sünden ungebüsst gelassen haben, nützen die Messopfer, Almosen und | Gebete der Ueberlebenden. Sie befinden sich in einem Fegefeuer, das

sie als Strafverhängniss reinigt[1]. Sind schon hierin vulgär-katholische Elemente sogar verstärkt und ihre zukünftige Ausarbeitung vorbereitet, so gilt das ebenso von der Lehre vom Zwischenzustand, von der zeitweiligen Linderung der Strafe der Verdammten, von der Hülfe, welche die heiligen Engel der diesseitigen Kirche leisten, von der Completirung der in Folge des Falls der bösen Engel geschmälerten himmlischen Kirche (durch die erlösten Menschen), von der Jungfräulichkeit der Maria auch in partu[2], von der Gnade Christi, die grösser ist als die Sünde Adams, weiter von der Annahme, dass unwissend eine falsche Religion zu haben schlimmer ist als wissend eine Lüge zu sagen, und von vielen anderen Lehren, die von Augustin in anderen Schriften entwickelt worden sind. Endlich — die Auffassung vom Heil, nach der dasselbe in der visio und fruitio dei besteht, liegt Allem zu Grunde und schlägt überall durch. Doch ist das Innerlichste, der Heiligungsprocess, gebunden an geheimnissvoll wirkende Kräfte.

Aber andererseits — diese Religionslehre ist neu. An das alte Symbol (das Apostolicum nach dem Verständniss des Nicänums) ist hier ein Stoff herangebracht, der nur ganz lose mit ihm verbunden werden kann und zugleich die ursprünglichen Elemente modificirt. In allen drei Artikeln ist die Behandlung der Sünde, Sünden-|

[1] Nicht nur im Enchiridion hat Augustin von diesem ignis purgatorius gesprochen.

[2] Auch das werdende Mariendogma (s. Bd. II S. 448 ff.) ist also von Augustin eher gestärkt als geschwächt worden. Er stimmte mit Ambrosius und Hieronymus (gegen Jovinian) ganz überein. Durch ein Weib kam der Tod, durch ein Weib das Leben; Maria's Glaube hat den Heiland empfangen. Auf Julian's bemerkenswerthen Einwurf gegen die Erbsündenlehre, dass die Maria durch dieselbe dem Teufel unterworfen würde (nascendi conditione), erwidert Augustin (Op. imp. IV, 122): „ipsa conditio nascendi solvitur gratia renascendi." Dass Augustin damit die unbefleckte Empfängniss Maria implicite gelehrt habe, darf man nicht als sicher (s. Schwane II S. 691 f.) behaupten. Dagegen hat er sie allerdings für activ sündlos gehalten; s. de nat. et gr. 36: „Excepta itaque s. virgine Maria, de qua propter honorem domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem; unde enim scimus, quid ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere et parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum? hac ergo virgine excepta si omnes illos sanctos et sanctas, cum hic viverent, congregare possimus et interrogare, utrum essent sine peccato, quid fuisse responsuros putamus, utrum hoc quod ista dicit an quod Johannes apostolus?" Gen. ad litt. X, 18—21. Eben weil Augustin die Sündhaftigkeit aller Menschen, auch der Heiligen, zuerst energisch betont hat. die Maria aber ausnahm, hat er dazu beigetragen, der Maria eine besondere Stellung zwischen Christus und den Christen zu geben. Die passive Empfänglichkeit der Maria gegenüber der Gnade wird mit denselben Worten betont, wie die des Menschen Jesus.

vergebung und Vollendung in der Liebe die Hauptsache (10—15; 25—33; 41—52; 64—83). Alles wird als ein innerlicher Process vorgestellt, dem der kurz behandelte alte dogmatische Stoff als untergeordnet erscheint. Daher tritt auch der dritte Artikel in den Vordergrund; den wenigen Worten desselben ist die Hälfte des ganzen Buchs gewidmet. Schon im Aufriss zeigt sich das Neue: auf Glaube, Hoffnung und Liebe kommt Alles an, so innerlich ist die Religion (3—8). Im ersten Artikel ist keine Kosmologie gegeben, ja es wird ausdrücklich die Physik als Inhalt der Dogmatik (9. 16f.) abgelehnt. Daher fehlt auch jede Logoslehre. Die Dreieinigkeit, als Dogma überliefert, wird in strengster Einheit gefasst; sie ist der Schöpfer. Im Grunde ist sie eine Person; die „Personen" sind, wie uns Augustin in anderen Schriften belehrt, innere Momente in dem einen Gott; sie haben keine kosmologische Bedeutung. So hat auch die ganze Dreieinigkeit den Menschen Christus im Schoosse der Maria geschaffen; der hl. Geist ist nur genannt, weil „spiritus" auch eine Bezeichnung ist für „donum dei". Alles in der Religion bezieht sich auf Gott als die einzige Quelle alles Guten und auf die Sünde; diese wird vom Irrthum unterschieden. Damit ist mit dem alten Intellectualismus gebrochen, wenn auch ein Rest desselben in der Behauptung, die Irrthümer seien sehr kleine Sünden, geblieben ist. Sofort wo an die Sünde gedacht wird, wird an die gratia gratis data, die prädestinatianische Gnade, gedacht. Sie steht der vererbten Sünde Adams gegenüber; sie macht den gebundenen Willen erst frei. Mit dem Hinweis auf die misericordia praeveniens und subsequens schliesst die Auslegung des ersten Artikels. Wie anders hätten die Worte dieses Artikels gelautet, wenn Augustin ihn hätte frei entwerfen können!

Nicht anders steht es beim zweiten Artikel. Das, was das Symbol wirklich enthält, ist ganz kurz berührt (die Wiederkunft ist nur erwähnt ohne eine einzige chiliastische Bemerkung). Dagegen treten folgende Gesichtspunkte in den Vordergrund: die Einheit der Christuspersönlichkeit als des homo, mit dessen Seele sich das Wort verbunden hat, die prädestinatianische Gnade, die diesen homo mit der Gottheit in die Einheit der Person gebracht hat, obgleich er keine Verdienste besass (daher die Parallele mit unserer Wiedergeburt), die feste Verknüpfung des Todes Christi mit der Erlösung vom Teufel, der Versöhnung und der Taufe (Sündenvergebung) einerseits, aber die Betrachtung der Erscheinung und der Geschichte Christi als der Hoheit in der Demuth und als des Vorbildes der vita Christiana andererseits. Die erlösende Bedeutung Christi (§§ 41 bis 52 sind wieder Sünde und Erbsünde, nun | aber unter dem Gesichts-

punkt der Tilgung durch die aus dem Tode Christi fliessende Taufe, behandelt) ist für Augustin ebenso stark in dieser Demuth in der Hoheit und in dem Vorbild des christlichen Lebens (s. den hl. Bernhard und Franciskus) ausgedrückt, wie in seinem Tode. Zwischen diesen beiden Gesichtspunkten wechselt er. Die Menschwerdung tritt ganz zurück oder wird unter eine Beleuchtung gestellt, die den Griechen völlig fremd war. So ist der zweite Artikel ein ganz anderer geworden.

In dem dritten Artikel ist die Unbefangenheit und Sicherheit, mit der eine immerwährende Sündenvergebung in der Kirche gelehrt wird, die Hauptsache und das Neue. Betrachtet man die Stellung der alten Kirche, Augustin's und Luther's, zu den Sünden der getauften Christen, so kann man bei äusserlicher Beurtheilung sagen, man sei immer laxer geworden, und die steigende Hervorhebung der Gnade (des religiösen Factors) sei nur ein Mittel gewesen, um den strengen Anforderungen des Evangeliums an die Moral (das christliche Leben) zu entfliehen. Diese Beurtheilung ist auch richtig, wenn man auf die grosse Menge sieht, welche den Führern gefolgt ist. Allein bei ihnen selbst waren die neuen Erkenntnisse durch eine Vertiefung des Sündenbewusstseins und eine Versenkung in die Grösse der Gnade Gottes, wie Paulus sie gelehrt, hervorgerufen. Augustin steht zwischen der alten Kirche und Luther. Die Frage der persönlichen Heilsgewissheit hat ihm noch nicht die Seele getroffen; aber die Frage, wie werde ich meiner Sünden ledig und mit Gottes Kraft erfüllt, war seine Grundfrage. Im Anschluss an das vulgär Katholische schaut er auf gute Werke aus (Almosen, Gebet, Askese), aber er fasst sie als Product der Gnade und des Willens, der unter der Gnade steht; er warnt ferner vor jedem äusserlichen Thun. Wie er alle Kultusmystik bei Seite lässt, so weiss er sehr wohl, dass mit Almosen allein nichts zu erkaufen ist, sondern dass es auf eine innere Umbildung, ein reines Herz und einen neuen Geist, ankommt. Zugleich ist er gewiss, dass auch nach der Taufe immerfort der Weg der Sündenvergebung dem Bussfertigen offen steht, und dass der die Sünde wider den hl. Geist begeht, der an diese Sündenvergebung in der Kirche nicht glaubt. Das ist eine völlig neue Deutung des evangelischen Spruches. Noch ausführlicher, als im dritten Artikel zum dritten Mal die Sündenvergebung behandelt ist, ist auch das Schlussglied des Symbols (resurrectio carnis) erklärt. Aber die Hauptsache ist hier nach kurzer Erörterung des eigentlichen Themas — die Prädestinationslehre[1] und eine als |

[1] Die Prädestinationslehre — vor Augustin in der katholischen Kirche nahezu unerhört — ist die Kraft seines religiösen Lebens gewesen, wie der Chiliasmus die Kraft der nachapostolischen Kirche und die Mystik die Kraft der griechischen

Lehre ebenfalls wesentlich neue Betrachtung, die an Stelle der origenistischen Lehre von der Apokatastasis tritt — die Annahme eines Zwischenzustandes und einer Läuterung der Seelen in demselben, zu welcher die Opfer und Gebete der Ueberlebenden beitragen können.

Die Frömmigkeit: Glaube und Liebe statt Furcht und Hoffnung; die Religionslehre: etwas höheres als Alles, was Lehre heisst, ein neues Leben in der Kraft der Liebe; die Lehre von der Schrift: die Sachen (das Evangelium, Glaube, Liebe und Hoffnung — Gott); die Trinität: der eine lebendige Gott; die Christologie: der eine Mittler, der Mensch Jesus, mit dessen Seele die Gottheit sich verbunden hat, ohne dass sie es verdiente; die Erlösung: der Tod zum Besten der Feinde und die Demuth in der Hoheit; die Sacramente: das Wort neben den Zeichen; die Seligkeit: die beata necessitas des Guten; das Gute: die Seligkeit in der Abhängigkeit von Gott; die Geschichte: Gott wirket Alles nach seinem Wohlgefallen. Damit vergleiche man die Dogmatik der Griechen![1]

Auch der Umfang und die Stellung des Dogmas ist durch diese Umbildung modificirt worden. Die alten Dogmen der ungetheilten Kirche wurden, eben weil sie in den Hintergrund rückten und nicht |

war. Wohl hat die Prädestinationslehre bei Augustin neben der biblischen und der neuplatonischen auch eine starke religiöse Wurzel — die gratia gratis data. Aber diese allein erklärt die Bedeutung nicht, welche die Lehre bei ihm gewonnen hat. Wie Alles, was in der Natur lebt und wirkt, an ein Anderes gebunden ist und sich nie in freiem Zustand findet, so giebt es auch keine destillirte Frömmigkeit. Im Gegentheil, solange wir Menschen Menschen sind, wird gerade die lebendigste Frömmigkeit am wenigsten isolirt und frei sein. Nur der Dogmatiker vermag eine solche zu construiren. Aber die Geschichte lehrt, dass alle grossen religiösen Persönlichkeiten ihren Heilsglauben mit Ueberzeugungen unauflöslich verbunden haben, die dem reflectirenden Verstand als ungehörige Zugaben erscheinen. In der Geschichte des Christenthums sind es die drei genannten — der Chiliasmus, die Mystik, die Prädestinationslehre. An diesen Rinden ist der Glaube gewachsen, wie der Saft der Pflanze nicht in der Mitte des Stammes strömt, sondern an der Peripherie, wo Stamm und Rinde sich treffen. Entblösst den Baum, und er wird vertrocknen! Daher ist es zwar wohl gemeint, aber thöricht, wollte man annehmen, Augustin hätte es besser gemacht, wenn er seine Lehre ohne die Prädestinationslehre vorgetragen hätte.

[1] Eine ausgezeichnete Vergleichung zwischen Origenes und Augustin findet sich bei Bigg, The Christian Platonists p. 284—290. Er hat die Widersprüche in Augustin's Lehre von dem Urstand, der Erbsünde und der Gnade scharf hervorgehoben, aber auch den Fortschritt Augustin's über Origenes nicht verkannt. Entwickelt man Augustin's Lehre von der Prädestination aus, dann hat Bigg Recht, wenn er sagt: „Aug. system is in truth that of Gnostics, the antecestors of the Manichees. For it makes no real difference whether our doom is stamped upon the nature given to us by our creator, or fixed an arbitrary decree."

mehr der Ausdruck der Frömmigkeit selber waren, starrer; sie empfingen mehr und mehr den Charakter einer Rechtsordnung. Die neuen Dogmen (die Sünden- und Gnadenlehren) dagegen, in denen die Frömmigkeit lebte, erhielten in ihrer positiven Ausgestaltung noch nicht die Stellung und den Werth der alten, wie sie auch nicht in runden Formeln ausgeprägt wurden[1]. Somit wurde durch Augustin die Kirchenlehre in der Dogmengeschichte nach Umfang und Bedeutung unsicherer. Sie wurde einerseits in das Evangelium selbst zurückgeführt, andererseits grenzte sie sich nun viel weniger scharf als früher gegen die Theologie ab, da den neuen Gedanken die sichere Formulirung fehlte. Um das alte Dogma, welches sich in erstarrender Giltigkeit behauptete, bildete sich ein grosser unsicherer Kreis von Lehren, in welchem die wichtigsten Glaubensgedanken lebten, und der doch von Niemandem überschaut und festgefügt werden konnte. Das ist der Zustand des Dogmas im Mittelalter. Neben der Erstarrung beginnt bereits der Process der inneren Auflösung.

Unter den Stürmen der Völkerwanderung, unmittelbar bevor die Macht der Barbarei einbrach, hat Gott der Kirche einen Mann geschenkt, der geistliche Dinge geistlich gerichtet und die Christenheit gelehrt hat, was christliche Frömmigkeit sei. Soweit wir zu urtheilen vermögen, wären die jungen germanisch-romanischen Völker, wie die Slaven, völlig unfähig geblieben, das ihnen als Gesetz und Kultus in festen Formeln überlieferte Kirchenthum, die damalige christliche Religion, je sich selbständig und innerlich anzueignen und von der Schale bis zum Kerne vorzudringen, wenn ihnen nicht mit diesem Kirchenthum Augustin überliefert worden wäre. Den Muth, die Kirche, und die Kraft, sich selber zu reformiren, haben sie aus Augustin geschöpft, oder vielmehr aus dem Evangelium und dem Paulinismus unter Anleitung Augustin's.

Fünftes Capitel: Geschichte des Dogmas im Abendland bis zum Beginn des Mittelalters (von 430—604).

Welchen Antheil in diesem Zeitraume das Abendland an den christologischen Streitigkeiten des Morgenlandes genommen, welchen hohen Aufschwung das Papstthum durch die Nachfolger des Damasus, ferner durch Leo I. und seine Nachfolger erhalten hat, wie es im

[1] Der Widerstand der Pelagianer und Genossen war auch ein Widerstand gegen neue Dogmenbildung überhaupt. Ganz wie einst die Eusebianer im arianischen Kampf, haben sie sich auch aus formellen Gründen gegen die neue Dogmenbildung der nordafrikanischen Kirche gesträubt.

6. Jahrhundert in die ostgothisch-byzantinischen Wirren hineingezogen worden| und in ihnen (unter Justinian) nahezu untergegangen ist, wie das 5. Concil einen Riss im Abendland hervorgerufen und die Stellung des Papstthums erschüttert hat, wie es aber durch Gregor I. seine Bedeutung wiedergewonnen und verstärkt hat[1], das ist, soweit es für die Dogmengeschichte von Bedeutung, in dem II. Bande unseres Werkes dargestellt worden[2]. Ebendort ist auch der wichtigen Schrift gedacht, in welcher Vincentius von Lerinum, auf den Schultern Augustin's

[1] Freilich musste Gregor das 5. Concil nahezu preisgeben.

[2] Das Papstthum hat seit den Tagen des Damasus bis zum Ende des 5. Jahrhunderts den grössten Aufschwung genommen: damals hat es sich entschieden, dass der Primat eine bleibende Institution der katholischen Kirche werden sollte. Der Aufschwung ist eine Folge davon gewesen, dass in jenem Jahrhundert mehrere ganz besonders befähigte, geschickte und thatkräftige Bischöfe den Stuhl des hl. Petrus besessen haben. Allein in noch weit höherem Masse haben die äusseren Verhältnisse den Fortschritt bedingt. Die wichtigsten seien hier genannt: 1) Die dogmatischen Wirren im Orient gaben den Päpsten Gelegenheit als Schiedsrichter aufzutreten, resp. die „dem Stuhle des hl. Petrus eigenthümliche“ Lehrcorrectheit in hellem Lichte strahlen zu lassen. 2) Das untergehende weströmische Kaiserthum stützte sich zuletzt (s. die ep. Valent. III. an Leo I.) auf den römischen Bischof; als es versank, war dieser sein natürlicher Erbe, da die politische Centralgewalt im Westen dahin war und der byzantinische Kaiser nicht die Gewalt, der germanische Bandenführer nicht das Ansehen hatte, sie herzustellen. 3) Die Stürme der Völkerwanderung trieben die Katholiken der abendländischen Länder, welche von Arianern besetzt wurden, in die Arme Roms; geschah dies nicht sofort, so hörte doch der Widerstand dort auf, den die Provinzen, besonders Nordafrika, gegen die Ansprüche des römischen Bischofs früher geleistet hatten. 4) Die Patriarchatsverfassung hat sich niemals im Abendland durchgesetzt — auch die Metropolitanverfassung nur theilweise —; damit war die Entwickelung zur Primatsverfassung für die Zukunft sichergestellt. 5) Die Auseinandersetzungen mit der politischen Gewalt Ostroms und des dortigen Hofbischofs nöthigten die römischen Bischöfe, ihre besondere Stellung, die sie der Welthauptstadt verdankten, jetzt ganz und gar von der geistlichen (apostolischen, petrinischen) Würde abzuleiten, um nicht gegenüber Konstantinopel den Kürzeren zu ziehen. Aber diese ausschliessliche Fundamentirung des römischen Stuhls auf Petrus war in einer Zeit, wo alles Politische schwankte oder zusammenbrach, das Religiöse aber respectirt wurde, die sicherste Grundlage. Selbst der Gedanke der politischen Souveränetät, soweit ein solcher Gedanke im römischen Reich überhaupt aufkommen konnte, scheint den Nachfolgern Leo's aufgedämmert zu sein. Jedenfalls stand das Papstthum am Ende des 5. Jahrhunderts so fest, dass selbst die furchtbaren Stürme des 6. Jahrhunderts es nicht mehr zu entwurzeln vermochten. Dass im Abendland (ausserhalb Roms) die Theorie des römischen Bischofs (nach Mtth. 16) nur langsam Anerkennung fand, und dass man sich selbständig zu halten versuchte, soweit die Noth es gestattete, soll ausdrücklich bemerkt sein. Die Theologen wussten nur davon, dass der römische Bischof die kirchliche Einheit repräsentire, und stimmten der päpstlichen Schlussfolgerung, dass Rom die Kirchen zu leiten habe, nicht zu.

stehend, die antiquitas catholicae fidei, d. h. den katholischen Traditionsbegriff, dargestellt hat[1]. Das ganze Abendland wurde in unserer Periode| von den Stürmen der Völkerwanderung bewegt. Die alte Welt erhielt den letzten Stoss, und unter dem Schrecken und der Noth der Zeit schien die Kirche selbst, soweit sie aus Römern gebildet war, zu verwildern[2]. Die jungen Völker, welche einströmten, waren christlich, aber arianisch. Nur im Frankenreich bildete sich ein katholisch-germanisches Volk und begann langsam mit der alten römischen Bevölkerung zu verschmelzen; aber die Kirche mit ihrem Kultus, ihrem Recht und ihrer Sprache blieb lateinisch: victus victori legem dat. Die Franken waren Anfangs in der lateinischen Kirche, wie heutzutage die finnisch-mongolischen Völker in der griechischen Kirche Russlands sind. Diese lateinische, aber im Frankenreich vom römischen Bischof getrennte, resp. mit ihm nur durch Hochachtung verbundene Kirche, bewahrte in Gallien und Spanien ihre alten Interessen und setzte ihr altes Leben bis zum Ende des 6. Jahrhunderts fort[3]. Auch dann noch ist die alte Kultur in ihr nicht ganz untergegangen, aber sie wurde doch durch die aus der Verschmelzung mit der eingeströmten Bevölkerung sich ergebende Barbarei nahezu erstickt. In Nordafrika erhielt sich trotz der furchtbaren Leiden das katholisch-lateinische Kirchenthum bis ins 7. Jahrhundert; aber die einst Rom gegenüber so selbständige Kirche sah sich in dieser Periode mehr als einmal genöthigt, ihre Zuflucht zu Rom zu nehmen, um sich zu behaupten. Ganz eigenthümlich war die Lage Italiens, d. h. des römischen Bischofs; denn die Kirche Mittel- und Unteritaliens hat in der Kirchengeschichte niemals eine Rolle gespielt. Soweit es im Abendland innerhalb der germanischen Reiche noch eine katholische Kirche gab, repräsentirte diese den Rest des zertrümmerten weströmischen Reiches und lag desshalb in der Machtsphäre des römischen Bischofs, mochte auch dieses Verhältniss momentan nicht deutlich zum Ausdruck kommen. Aber dieser römische Bischof war selbst an den Orient gekettet, und die politischen und kirchlichen Verhältnisse zwangen ihn, mehr in den Osten als in den Westen zu schauen. Dass er trotzdem den Zusammenhang mit diesem nicht verloren hat, verdankt er im 6. Jahrhundert mehr seiner Ver-

[1] Bd. II S. 105 ff.

[2] Salvian., de gubern. III, 44: „Ipsa ecclesia, quae in omnibus esse debet placatrix dei, quid est aliud quam exacerbatrix dei? aut praeter paucissimos quosdam, qui mala fugiunt, quid est aliud paene omnis coetus Christianorum quam sentina vitiorum?"

[3] S. Hatch, Gesellschaftsverfassung S. 199 ff., Grundl. d. Kirchenverfassung Westeuropas S. 1 f.

gangenheit und der unerschütterlichen Stellung in Rom, als einer zielbewussten Politik[1]. |

Unter den katholischen Bischöfen, die als Repräsentanten des römischen Reiches in Gallien und Nordafrika nachgeblieben waren, spielte sich ein nicht ganz unbedeutendes Stück Dogmengeschichte in unserer Periode ab — der Kampf für und wider den vollen Augustinismus. Der römische Bischof, viel mehr mit den christologisch-politischen Fragen des Orients beschäftigt, hat doch auch hier eingegriffen. Am Schlusse unserer Periode, als es völlig Nacht im Abendland wurde, hat der grosse Mönchspapst und pater superstitionum dem Mittelalter das Kirchenthum so zubereitet, wie es rohe Völker bedurften. Er hat sich dabei selbst keinen Zwang anthun müssen; denn die untergehende Kultur neigte sich der Barbarei zu[2].

Wir haben demgemäss im Folgenden nur den Kampf um den Augustinismus und die dogmengeschichtliche Bedeutung Gregor's des Grossen zu betrachten[3]. |

[1] Die Anerkennung des 5. Concils in Rom hätte beinahe Italien und Nordafrika dem Papst entfremdet.

[2] Doch ist in Italien (Rom) die klassische Bildung nie ganz erloschen. Im 6. Jahrhundert sind der kirchlich-fromme Cassiodorius einerseits, der latitudinarische Boethius andererseits ihre Repräsentanten. Jener hat für die Kirche und das Mönchthum seiner Zeit ernsthaft gearbeitet (vgl. auch die Bestrebungen des Junilius); dieser hat eine spätere Zeit belehrt (s. oben S. 31f.).

[3] Ueber die Geschichte des apostolischen Symbols in unserer Periode s. meinen Art. in Herzog's R.-Encyklop. 3. Aufl., Caspari, Quellen I.—IV. Bd., v. Zezschwitz, System der Katechetik II, 1. Von den Zusätzen, die das alte römische Symbol erhalten hat und die später allgemein recipirt worden sind, ist dogmatisch allein wichtig der Ausdruck „communio sanctorum". Aus der zweiten Homilie des Faustus von Reji (Caspari, Kirchenhist. Anekdota S. 338) und aus seinem Tractat de symbolo, den er allerdings nicht selbst redigirt hat (Caspari, Quellen IV S. 250ff.), lässt sich beweisen, dass südgallische Gemeinden in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts die Worte „communio sanctorum" im Apostolicum hatten. Ob sie schon im Symbol des Nicetas, den ich mit Nicetas von Romatiana (dem Freund des Paulin von Nola) identificire, gestanden haben, ist controvers; sie können auch nur der Auslegung, die stark von Cyrill's Katechesen beeinflusst ist, angehören (s. Kattenbusch, Apost. Symbolum 1894, I. Bd.). Wäre es sicher, dass sie im gallischen Symbol lediglich eine exegetische Apposition zu „sancta ecclesia" sein sollen, so hätte man anzunehmen, dass die unzählig häufigen Stellen, in denen Augustin die Kirche als communio sanctorum, d. h. der Engel und aller Erwählten, einschliesslich der einfachen iusti (oder mit synonymen Ausdrücken) beschreibt, eingewirkt haben. Aber erstlich begreift man nicht, wie eine blosse exegetische Apposition in das Symbol gekommen, und warum das gerade in Gallien geschehen ist; zweitens führt die Erklärung der Worte bei Faustus in eine andere Richtung. In der 2. Homilie heisst es: „Credamus et sanctorum communionem, sed sanctos non tam pro dei parte, quam

1. Der Kampf des Semipelagianismus und Augustinismus.

Augustin und die nordafrikanische Kirche hatten es durchgesetzt, dass der Pelagianismus verurtheilt wurde; aber der Augustinismus war damit in der Kirche keineswegs recipirt. Zwar stand die Autorität Augustin's überall sehr hoch, und in manchen Kreisen wurde er mit Begeisterung verehrt[1]; allein sowohl weil sie neu und unerhört war[2], als weil sie den herrschenden Anschauungen, aber auch klaren Stellen der hl. Schrift zuwiderlief, fand die Lehre von der gratia irresistibilis (der absoluten Prädestination) Widerspruch. Der Kampf gegen sie ist nicht nur der Kampf der alten Anschauung der Kirche wider eine neue — denn der Semipelagianismus ist die alte Doctrin des Tertullian, Ambrosius und Hieronymus — sondern im Kampf ist auch das alte Evangelium vertheidigt worden gegen eine neue Doctrin; denn der Semipelagianismus ist auch ein an augustinischer Frömmigkeit erwachsener, evangelischer Protest wider einen als Lehre unerträglichen Gedanken desselben Augustin[3]. Mithin ist nicht das wunderbar, dass trotz der Nieder-

pro dei honore veneremur. Non sunt sancti pars illius, sed ipse probatur pars esse sanctorum. Quare? quia, quod sunt, de illuminatione et de similitudine eius accipiunt; in sanctis autem non res dei, sed pars dei est. Quicquid enim de deo participant, divinae est gratiae, non naturae. Colamus in sanctis timorem et amorem dei, non divinitatem dei, colamus merita, non quae de proprio habent, sed quae accipere pro devotione meruerunt. Digne itaque venerandi sunt, dum nobis dei cultum et futurae vitae desiderium contemptu mortis insinuant." Und noch deutlicher im Tractat (S. 273f.): „... transeamus ad sanctorum communionem. Illos hic sententia ista confundit, qui sanctorum et amicorum dei cineres non in honore debere esse blasphemant, qui beatorum martyrum gloriosam memoriam sacrorum reverentia monumentorum colendam esse non credunt. In symbolum praevaricati sunt, et Christo in fonte mentiti sunt." Faustus versteht also unter den „sancti" nicht alle iusti, sondern — wie auch Augustin nicht selten — die specifisch „Heiligen", und er behauptet, die Worte kehrten ihre Spitze gegen die Anhänger des Vigilantius, die den Heiligencult verwarfen. In diesem Fall heisst „communio sanctorum" entweder Gemeinschaft der oder mit den specifisch „Heiligen". Ob dies wirklich der Gedanke ist, dem das Apostolicum die zweifelhafte Bereicherung verdankt, oder ob es nur eine sehr frühe, künstliche Erklärung ist, darüber besteht noch eine Controverse. — Ueber das „filioque" im Constantinopolitanum s. Bd. II S. 289ff.

[1] S. die ep. Prosperi ad Aug. [225]. Hier heisst Augustin „ineffabiliter mirabilis, incomparabiliter honorandus, praestantissinus patronus, columna veritatis ubique gentium conspicua, specialis fidei patronus".

[2] S. das Commonit. des Vincentius.

[3] Der Semipelagianismus fusst unzweifelhaft auch auf augustinischen Gedanken. Wenn Loofs ihn „antipelagianischen Vulgärkatholicismus" genannt hat, so ist diese Bezeichnung vollkommen zutreffend (s. Theol. Lit.-Ztg. 1895, Col. 568

werfung des Pelagianismus der „Semipelagianismus“ das Haupt erhoben hat, sondern wunderbar ist, dass er schliesslich gezwungen wurde, sich unter den Augustinismus zu beugen. Mit voller Aufrichtigkeit ist das freilich nie geschehen. Andererseits steckte im Augustinismus selbst ein Stück „Semipelagianismus“, nämlich in der Lehre vom Urstand, von der Gerechtigkeit (als Product der Gnade und des Willens) und von den Verdiensten. Bei dem Siege des Augustinismus mussten diese Stücke in| den Vordergrund treten. Damit war dann aber eine ganz unsichere, verschiedener Deutung fähige, in sich unwahre Situation geschaffen.

Augustin selbst erlebte es, dass seine Gnadenlehre unter den Mönchen zu Hadrumet innere Unruhen hervorrief: mit dem freien Willen ist es aus; die Menschen können die Hände in den Schooss legen; gute Werke sind überflüssig; auch beim Endgericht kommt es nicht auf die Werke an. Augustin suchte sie durch den Tractat de gratia et lib. arbitrio zu beruhigen und sandte diesem die Schrift de correptione et gratia nach, als er hörte, man sei dort auch zweifelhaft geworden, ob man die Fehlenden und Sünder ferner noch zurechtweisen oder nicht vielmehr sich mit Fürbitten begnügen solle. In diesen Schriften ist Augustin bestrebt, die Missverständnisse der Mönche zu beseitigen, formulirt aber seine Gnadenlehre selbst schärfer denn je, dabei sich aber doch bemühend, das liberum arbitrium und vulgär Katholisches festzuhalten. Ein oder zwei Jahre darauf (428/9) berichteten ihm seine ergebenen Freunde Prosper, Tyro[1] und Hilarius[2] (epp. 225. 226), dass man zu Massilia und an anderen Orten Galliens die strenge Prädestinationslehre und die Ansicht von der völligen Unfähigkeit des Willens nicht gelten lassen wolle[3], weil sie die christliche Predigt lähme. Augustin antwortete, indem er durch seine beiden Schriften de praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae die Freunde stärkte, den Gegnern aber neue Anstösse gab. Bald darauf starb er, seinen Mantel Schülern zurücklassend, deren Treue und Zähigkeit er-

gegen Krüger a. a. O. Col. 368). „Semipelagianismus“ ist ein böser Ketzername. Von Pelagius sind, soviel ich sehe, die litterarischen Führer dieser Doctrin nirgends beeinflusst und haben nichts von ihm gelernt; dagegen stehen sie — je jünger, desto deutlicher (aber nicht augustinischer) — auf Doctrinen Augustin's und sind ohne dessen Lehre gar nicht zu verstehen. „Semipelagianismus“ ist durch Augustin's Lehren präcisirter und vertiefter Vulgärkatholicismus. Die Semipelagianer sind also die Eusebianer der Gnadenlehre. S. auch Sublet, Le Semipélagianisme des Origines. Namur 1897.

[1] Ueber ihn s. das Progr. von Wörter, Freiburg 1867 und Hauck in der R.-E.

[2] Nicht zu verwechseln mit Hilarius von Arles, dem Semipelagianer.

[3] Der Widerspruch wurde zunächst vorsichtig erhoben.

setzen musste, was ihnen an Selbständigkeit abging. Jene gallischen Mönche („servi dei") schritten jetzt zur offenen Opposition vor[1]. Es ist wohl verständlich, dass gerade Mönche und griechisch gebildete Mönche zuerst auf den Kampfplatz traten. Unter ihnen ragten Johannes Cassianus, der Vater des südgallischen Mönchthums[2] und Schüler des Chrysostomus, und Vincentius von Lerinum[3] hervor. Der Erstere hat besonders in der 13. Verhandlung seiner „collationes patrum", die den Titel führt „de protectione dei", seinen Standpunkt formulirt[4]. Er nimmt | vor Allem an der unbedingten Prädestination, an der Particularität der Gnade und an der völligen Unfreiheit des Willens Anstoss. Seine Lehre über Gnade und Freiheit ist folgende:

Die Gnade Gottes ist das Fundament unseres Heils; aller Anfang ist insofern von ihr abzuleiten, als sie die Gelegenheit des Heils und die Möglichkeit, selig zu werden, herbeiführt. Allein das ist die äussere Gnade; die innere ist die, welche den Menschen ergreift, ihn erleuchtet, straft, heiligt und seinen Willen ebenso durchdringt, wie seinen Verstand. Ohne diese Gnade kann die menschliche Tugend weder wachsen noch vollendet werden (daher sind die Tugenden der Heiden sehr geringe Tugenden)[5]. Aber die Anfänge des guten Willens, der guten Gedanken und des Glaubens (im Sinne der Vorbereitung für die Gnade) können aus uns sein. Daher ist die Gnade schlechthin nothwendig, um zur Seligkeit (Vollkommenheit) zu gelangen, aber nicht ebenso nothwendig, um den Anfang zu machen. Sie begleitet uns auf allen Stadien des inneren Wachsthums, und unsere Anstrengung vermag nichts ohne sie (libero arbitrio semper cooperatur); aber sie trägt und begleitet nur den wirklich Strebenden, der sich nach dem Ziele streckt. Doch zuweilen kommt Gott dem Willen der Menschen zuvor und macht sie erst zu Wollenden (so bei der Berufung des Matthäus und Paulus);

[1] Eine genaue Darstellung des Streits hat Wiggers im 2. Bd. seiner „Pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus" (1833) gegeben, s. auch Luthardt, Die L. v. fr. Willen 1863. Die spätere Entwickelung von Gregor I. bis Gottschalk hat Wiggers i. d. Ztsch. f. d. hist. Theol. 1854. 55. 57. 59 geschildert.

[2] S. de coenobiorum institutis l. XII. Vgl. Hoch, L. d. Johannes Cass. v. Natur u. Gnade 1895 (dazu Krüger, Theol. Lit.-Ztg. 1895 Col. 368ff.).

[3] Das Commonitorium richtet sich schliesslich gegen Augustin. Dass es nur verstümmelt auf uns gekommen ist, erklärt sich wohl aus dem Widerspruch gegen Augustin. Ausserdem hat uns Prosper die Einwürfe des Vincentius gegen Augustin erhalten.

[4] In den Institutionen spricht er noch unbefangener und daher „pelagianischer".

[5] Hier hat Cassian durchweg von Augustin gelernt, und man sieht, dass er sich ihm nicht nur anbequemt hat, sondern von ihm überzeugt worden ist.

allein auch diese — seltene — Gnadenwirksamkeit ist nicht unwiderstehlich. Der freie Wille wird von Gott niemals vernichtet — das muss man festhalten, auch wenn man die Unbegreiflichkeit der göttlichen Gnade eingesteht. Ebenso muss man streng daran festhalten, dass Gott das Heil Aller ernstlich will, und dass sich desshalb auch die Erlösung durch Christus nicht nur auf die kleine Zahl von Auserwählten, sondern auf alle Menschen bezieht. Die Gegenlehre involvirt ein ingens sacrilegium. Die Prädestination kann sich daher nur auf die Präscienz gründen — auch die These von der Präscienz dessen, was wirklich gewesen wäre, wenn es überhaupt gewesen wäre, ist damals im Zusammenhang mit der Frage nach dem Schicksal der sterbenden Kinder aufgetaucht —[1]; doch hat sich Cassian hierüber kaum ausgesprochen. Vom Urstand lehrte er, dass er ein Zustand der Unsterblichkeit, der Weisheit und der vollkommenen Freiheit gewesen sei; Adams und Evas Fall habe dem ganzen Geschlecht Verderben und die Nothwendigkeit des Sündigens gebracht; allein mit| dem freien, wenn auch geschwächten Willen sei auch eine gewisse Fähigkeit, sich zum Guten hinzuwenden, geblieben[2].

[1] Einige behaupteten nämlich, das Schicksal dieser Kinder entscheide sich darnach, wie sie gehandelt hätten, wenn sie am Leben geblieben wären; denn das sei Gott bekannt.

[2] Sätze Cassian's: Coll. XIII, 3: „non solum actuum, verum etiam cogitationum bonarum ex deo esse principium, qui nobis et initia sanctae voluntatis inspirat et virtutem atque opportunitatem eorum quae recte cupimus tribuit peragendi . . . deus incipit quae bona sunt et exsequitur et consummat in nobis, nostrum vero est, ut cotidie adtrahentem nos gratiam dei humiliter subsequamur.“ 5: „gentiles verae castitatis (und das ist die Tugend κατ᾽ ἐξοχήν) virtutem non agnoverunt.“ 6: „semper auxilio dei homines indigere nec aliquid humanam fragilitatem quod ad salutem pertinet per se solam i. e. sine adiutorio dei posse perficere.“ 7: „propositum dei, quo non ob hoc hominem fecerat, ut periret, sed ut in perpetuum viveret, manet immobile, cuius benignitas cum bonae voluntatis in nobis quantulamcunque scintillam emicuisse perspexerit vel quam ipse tamquam de dura silice nostri cordis excuderit, confovet eam et exsuscitat et confortat . . . qui enim ut pereat unus ex pusillis non habet voluntatem, quomodo sine ingenti sacrilegio putandus est non universaliter omnes, sed quosdam salvos fieri velle pro omnibus? ergo quicumque pereunt, contra illius pereunt voluntatem . . . deus mortem non fecit.“ 8: „tanta est erga creaturam suam pietas creatoris, ut non solum comitetur eam, sed etiam praecedat iugiter providentia, qui cum in nobis ortum quendam bonae voluntatis inspexerit, inluminat eam confestim atque confortat et incitat ad salutem, incrementum tribuens ei quam vel ipse plantavit vel nostro conatu viderit emersisse.“ 9: „non facile humana ratione discernitur quemadmodum dominus petentibus tribuat, a quaerentibus inveniatur et rursus inveniatur a non quaerentibus se et palam adpareat inter illos, qui eum non interrogabant.“ 10: „libertatem scriptura divina nostri confirmat arbitrii sed et infirmitatem.“ 11: „ita sunt haec quodammodo indis-

Es ist üblich, den „Semipelagianismus" zu verurtheilen. Allein die unbedingte Verurtheilung ist nicht gerecht. Soll eine allgemeine Theorie als Doctrin über das Verhältniss Gottes zur Menschheit (als Object seines Heilswillens) aufgestellt werden, so kann sie nur „semipelagianisch" lauten, resp. cassianisch. Cassian hat sich nicht anheischig gemacht, Alles zu erklären; er weiss sehr wohl, dass „Gottes Gerichte unbegreiflich sind und unerforschlich seine Wege". Desshalb will er mit Recht auf die Frage der Prädestination nicht eingehen. Indem er es aber ablehnt, den Geheimnissen auf den Grund zu kommen, fordert er, dass, soweit man etwas hier aussagt, dies die Universalität der Gnade und die Zurechnungsfähigkeit | des Menschen, d. h. seinen freien Willen, nicht beeinträchtige. Das ist evangelisch und richtig gedacht. Aber wie Augustin darin irrte, dass er die nothwendige Selbstbeurtheilung des geförderten Christen zu einer Doctrin erhob, welche für das gesammte Gebiet der Wirksamkeit Gottes auf die Menschen allein massgebend sein sollte, so irrte Cassian darin, dass er seine berechtigte Theorie nicht von der Anweisung schied, nach welcher der einzelne Christ seinen eigenen Glaubensstand zu beurtheilen hat. So öffnete er der Selbstgerechtigkeit die Thür, weil er aus Furcht vor dem Fatalismus sich selbst und denen, deren Seelsorger er war, nicht rund sagen wollte, dass der Glaube noch in dem Eigenleben verstrickt ist, der nicht weiss, dass Gott ihn gewirkt hat[1].

Prosper, selbst Asket und in den berühmten Klöstern der Provence heimisch, hatte schon bei Lebzeiten Augustin's als Troubadour des Augustinismus (carmen de ingratis, s. auch die ep. ad Rufinum) seine Freunde angegriffen. Jetzt, nach 430, schrieb er mehrere Schriften, in denen er theils den Augustin, theils sich selber vertheidigte gegenüber Vorwürfen, die dem Augustinismus gemacht wurden (Pro Augustino

crete permixta atque confusa, ut quid ex quo pendeat inter multos magna quaestione volvatur, i. e. utrum quia initium bonae voluntatis praebuerimus misereatur nostri deus, an quia deus misereatur consequamur bonae voluntatis initium (dort wird Zacchäus, hier Paulus und Matthäus als Beispiel genannt)." 12: „non enim talum deus hominem fecisse credendus est, qui nec velit umquam nec possit bonum . . . cavendum nobis est, ne ita ad dominium omnia sanctorum merita referamus, ut nihil nisi id quod malum atque perversum est humanae adscribamus naturae . . . dubitari non potest, inesse quidem omni animae naturaliter virtutum semina beneficio creatoris inserta, sed nisi haec opitulatione dei fuerint excitata, ad incrementum perfectionis non poterunt pervenire."

[1] Der Semipelagianismus ist keine „Halbheit", sondern er ist als Theorie, wenn eine solche aufgerichtet werden soll, ganz richtig, aber als Ausdruck der Selbstbeurtheilung vor Gott ganz falsch.

responsiones ad capitula obiectionum Gallorum[1] calumniatium [gegen die gallischen Mönche], responsiones pro Augustino ad excerpta quae de Genuensi civitate sunt missa [gegen semipelagianische, Aufklärung begehrende Geistliche], responsiones pro Augustino ad capitula obiectionum Vincentiarum [hier die schärfsten Angriffe der Gegner]). Es gelang ihm nicht, die Mönche zu überzeugen; denn sein Zugeständniss, Augustin rede „durius", wenn er sage, Gott wolle nicht, dass alle Menschen selig werden[2], befriedigte nicht, und auch seine Behauptung, es gebe nur eine Prädestination (zum Heil), man müsse zwischen dieser und der Präscienz (in Bezug auf die reprobati) unterscheiden und dabei gewiss sein, Gottes Wirken sei nicht durch Willkür, sondern durch Gerechtigkeit und Heiligkeit bestimmt, hob die Bedenken nicht[3]. Wohl aber gelang es ihm, einen Brief des Papstes Cälestin an die gallischen Mönche zu veranlassen, der Augustin in Schutz nahm, die Gegner als vorwitzige Leute tadelte, sich aber in der Sache sehr zurückhielt, obschon er die Wirksamkeit der Gnade als praeveniens betonte[4]. Prosper schrieb nun (432) sein Hauptwerk gegen die 13. Collatio des Cassian, in welchem er mehr Geschick im Streit zeigte, seinem Gegner Widersprüche nachwies, den eigenen Standpunkt in der Form vorsichtiger zum Ausdruck brachte, in der Sache aber keineswegs nachgab. Er verliess Gallien und betheiligte sich nicht weiter am Streit, zeigte aber in seinen „Sentenzen" und „Epigrammen", dass er als Theologe auch

[1] Diese „Galli" sind der Kreis Cassian's, obgleich dieser die Erbsünde kaum erwähnt, jene sie lehrten, und dieser sich nicht so bestimmt über die Prädestination geäussert hat, wie jene.

[2] Sentent. sup. VIII z. d. respons. ad capp. Gallorum.

[3] Schon Augustin hatte neben einer Ausdrucksweise, welche den Gedanken der doppelten Prädestinationslehre nahe legt, de dono persev. 14 gesagt: „Haec est praedestinatio sanctorum nihil aliud: praescientia scil. praeparatio beneficiorum dei quibus certissime liberantur, quicunque liberantur." Prosper besteht auf dieser Ausdrucksweise (s. resp. ad excerpt. Genuens. VIII): „Wir bekennen mit frommem Glauben, dass Gott unwandelbar vorausgewusst habe, welchen er den Glauben schenken oder welche er seinem Sohn geben werde, damit er von ihnen keinen verliere, und dass er, wenn er dies vorauswusste, auch seine Wohlthaten vorauserkannte, durch welche er uns zu befreien würdigt, und dass hierin die Prädestination bestehe, nämlich in der Vorauserkenntniss und Zubereitung der Gnade Gottes, durch welche sie auf das Gewisseste erlöst werden." Die reprobati sind also nicht von der Prädestination umschlossen, sondern sie werden verdammt, weil Gott ihre Sünden vorausgesehen hat. Hier wirkt also nur die Präscienz, ebenso bei den Wiedergeborenen, die dann wieder abfallen. Aber die Präscienz treibt Niemanden zur Sünde.

[4] Caelest. ep. 21. Der Anhang ist später zugesetzt, stammt aber vielleicht von Prosper.

weiter noch nur von Augustin lebte[1]. Ein anderer unbekannter Augustiner, der Verfasser der Schrift de vocatione omnium gentium[2], suchte den Gegnern dadurch gerecht zu werden, dass er es unternahm, die Lehre von der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade mit der Lehre, dass Gott alle Menschen selig machen wolle, zu verbinden. Diese Absicht beweist, dass man auch unter den Verehrern Augustin's an dessen Satz von der Particularität der Heilsabsicht Gottes Anstoss nahm. Allein das löbliche Bestreben, die Wahrheit des Augustinismus mit einer universalistischen Doctrin zu verbinden, musste nothwendig scheitern; denn alle Distinctionen des Verfassers zwischen der gratia universalis (Schöpfung und Geschichte) und specialis (Christus) und zwischen der voluntas sensualis, animalis und spiritalis, sowie die Betheuerungen, dass die Gnade, indem sie den Willen bereitet, ihn nie aufhebt, und dass Gott überall das Heil will, vermochten die eigentlichen Anstösse (Verdammung der ungetauft sterbenden Kinder, aber überhaupt die Reprobation) nicht zu beseitigen, da der Augustinismus streng festgehalten werden sollte[3]. Immerhin ist die Schrift in der ehrlichen Absicht ge-|schrieben, Bedenken wegzuräumen und Frieden zu stiften. Von semipelagianischer Seite dagegen hatte man von Anfang an versucht, den Augustinismus durch rücksichtslose Enthüllung seiner wirklichen und vermeintlichen Consequenzen unmöglich zu machen, und diese Bestrebungen gipfelten (um 450?) in dem berüchtigten, erst im Jahr 1643 bekannt gewordenen „Praedestinatus". Das Räthsel, welches über diesem Werk schwebt, ist noch nicht völlig gelöst; aber wahrscheinlich ist es, dass die Schrift eines Prädestinatianers, welche in das 2. Buch aufgenommen und im 3. vom Standpunkt des Semipelagianismus aus widerlegt ist, eine Fälschung ist. Denn die Lehre Augustin's ist hier lediglich in paradoxen, gefährlichen, ja fast blasphemischen Sätzen entwickelt, wie sie kein Augustiner je vorgetragen hat[4] (streng durchgeführte doppelte Prädestination; „quos deus semel praedestinavit ad vitam, etiamsi negligant, etiamsi peccent, etiamsi nolint, ad vitam per-

[1] Gennadius berichtet (de script. eccl. 85), Prosper habe die berühmten Briefe Leo's I. gegen Eutyches dictirt. Doch berichtet er das als blosses Gerücht.

[2] Unter den Werken Prosper's und Leo's I.

[3] Eine genaue Analyse der Schrift geben Wiggers II S. 218ff. und Thomasius I S. 563—570. Dass die Schrift durch ihren guten Willen, die Universalität der Heilsabsicht Gottes zuzugestehen, einen Fortschritt bedeutet, ist einzuräumen. Aber die Lehre von der universitas specialis ist nur ein Spiel mit Worten, wenn universitas hier doch nicht mehr als bei Augustin und Prosper bedeuten soll, dass nämlich Menschen aus allerlei Nationen und aus allen Zeitaltern selig werden.

[4] S. Wiggers II S. 329—350.

ducentur inviti, quos autem praedestinavit ad mortem, etiamsi currant, etiamsi festinent, sine causa laborant"), und die Behauptung, die „Secte der Prädestinatianer"[1] decke sich nur mit dem Namen Augustin's wie der Wolf mit dem Schafskleide, ist ein frecher polemischer Fechterstreich. Von den Wirkungen dieser giftigen Schrift ist nichts bekannt; dagegen wissen wir, dass der Semipelagianismus in Südgallien ungestö r fortlebte[2], ja in Faustus von Reji († kurz vor 500), vorher Abt zu Lerinum, den hervorragendsten Vertreter erhielt[3]. Dieser trotz mancher Sonderlehren hoch angesehene, liebenswürdige und milde Bischof, der an allen Kämpfen und litterarischen Bemühungen des Zeitalters Antheil nahm und — ein Vorläufer Gregor's I. — das mönchische Christenthum vom bischöflichen Sitz aus in den gallischen Gemeinden einbürgerte, trat ebenso entschieden wie gegen Pelagius („pestifer") gegen die Lehre von der exstinctio liberi arbitrii und gegen die irrthümliche, blasphemische, heidnische, fatalistische, zur Unsittlichkeit führende Prädestinationslehre auf. Ein augustinisch gesinnter, die Prädestinationslehre schroff formulirender Presbyter, Lucidus, gab den Anlass. Derselbe widerrief förmlich,| nachdem auf einer Synode zu Arles (475) unter Mitwirkung, wenn nicht auf Antrieb, des Faustus der „error praedestinationis" verurtheilt worden war[4]. Nach dieser Synode und einer zweiten (zu Lyon) verfasste Faustus die Schrift de gratia dei et humanae mentis libero arbitrio lib. II, welche Rechenschaft über die dogmatische Haltung der Synoden (gegen Pelagius und die Prädestination) geben sollte[5]. Gnade und Freiheit sind Parallelen; so gewiss der Mensch seit Adams Fall äusserlich und innerlich verderbt ist, die Erb-

[1] Von einer solchen ist schlechterdings nichts bekannt. Dass es wirklich „Libertiner der Gnade", d. h. solche Augustiner gegeben hat, die, mit der Prädestinationslehre sich deckend, lustig drauflos gesündigt haben, bezeugt keine Urkunde. Die Semipelagianer hätten sich solche „Augustiner" in ihrer Polemik nicht entgehen lassen. Ultraaugustiner mögen vereinzelt vorgekommen sein (Lucidus), aber sie waren keine Libertiner.

[2] Nordafrika war durch die furchtbare Invasion der Vandalen theologischen Kämpfen entrückt. Die Meisten waren dort gewiss Augustiner; doch fehlten Bedenken und Widerspruch nicht, s. Aug. ep. 217 ad Vitalem.

[3] S. Tillemont Bd. XVI und Wiggers II, 224—329; Koch, Der h. Faustus von Riez 1895 (dazu Loofs, Theol. Lit.-Ztg. 1895, Col. 567ff.).

[4] S. Mansi VII; ebendort p. 1010 der Widerruf des Lucidus in einem libellus ad episcopos. Schon vor der Synode hat Faustus mündlich mit dem ihm Befreundeten verhandelt, auch einen ausführlichen Lehrbrief an ihn geschrieben (VII, 1007 sq.), der aber noch nichts gefruchtet hatte.

[5] Dazu die Professio fidei (an Leontius) contra eos, qui dum per solam dei voluntatem alios dicunt ad vitam attrahi, alios in mortem deprimi, hinc fatum cum gentilibus asserunt, inde liberum arbitrium cum Manichaeis negant.

sünde und der Tod als Folge der Sünde über ihn herrschen, und er somit unfähig ist, die Seligkeit aus eigener Kraft zu erlangen, so gewiss kann der Mensch noch eben der Gnade gehorsam sein oder ihr widerstreben. Gott will das Heil Aller; Alle bedürfen der Gnade; aber diese rechnet auf den übrig gebliebenen, geschwächten Willen; mit ihm wirkt sie stets zusammen; sonst wäre der labor humanae obedientiae[1] umsonst. Erbsünde und liberum arbitrium als infirmatum, attenuatum schliessen sich nicht aus; die aber, welche Alles der Gnade zuschreiben, gerathen in heidnische und blasphemische Thorheiten[2]. Dass wir selig werden, ist ein Geschenk Gottes; aber es beruht nicht auf einer absoluten Prädestination, sondern die Vorherbestimmung Gottes hängt davon ab, welchen Gebrauch der Mensch von der ihm übrig gebliebenen Freiheit, kraft welcher er sich zu bessern vermag, macht (Präscienz). Faustus zeigt sich nicht mehr ebenso stark wie Cassian von Augustin's Gedanken beeinflusst[3], obschon er als Theologe ihm mehr verdankt als jener. Er ist „mönchischer". Auch der Glaube ist ein Werk und eine Leistung des Menschen[4]; die | asketischen Leistungen stehen überhaupt bei ihm noch mehr im Vordergrund, und die Möglichkeit, dass die Gnade der guten Willensregung vorhergeht, wird so verstanden, dass dem Menschen das Heil von Aussen durch Predigt, Gesetz und Strafrede zuerst vorgehalten wird (in diesem Sinne ist Faustus sogar der Meinung, dass die Gnade stets den Anfang macht). Das Bedenklichste (Pelagianische) ist aber, dass Faustus die innere Gnade sehr stark zurücktreten lässt — das adiutorium ist ihm wesentlich äusserer Beistand in Form von Gesetz und Lehre —, und dass er deutlich zu der pelagianischen Fassung der natura als der gratia prima (universalis) zurücklenkt. Andererseits ist offenbar, dass er gerade die Asketen zur Demuth anleiten wollte; sie sollen auch dort wo sie ihre,

[1] Die „obedientia" spielt bei Faustus neben der castitas die Hauptrolle — hier kündigt sich der mittelalterliche Mönch an.

[2] Faustus hat sich wohl gehütet, gegen Augustin zu streiten; er kämpfte nur gegen den Augustinismus. So ist es bis heute in der katholischen Kirche.

[3] Doch in Bezug auf die Erbsünde hat er sich sehr streng ausgesprochen und sogar den Traducianismus gelehrt. Wie bei Augustin ist die Zeugung die Brutstätte der Erbsünde, welche entsteht „per incentivum maledictae generationis ardorem et per inlecebrosum utriusque parentis amplexum." Da Christus allein von der erblichen Ansteckung frei blieb, weil er nicht aus der Begattung geboren ist, so muss man den Reiz der Zeugung und das Laster der Wollust als Ursache des malum originale anerkennen. Man sieht leicht, an dem Augustinismus fand das Beifall, was die Ehe herabsetzte. Und diese Mönche bekreuzigten sich vor dem Manichäismus!

[4] Faustus nimmt sogar an, dass die fides als Kenntniss Gottes nach dem Fall geblieben sei.

merita mehren, eingedenk sein, dass „dei est omne quod sumus“, d. h. dass vollkommene Tugendleistung ohne Gnade unmöglich ist[1]. Sieht man genau zu, so hat Faustus bereits implicite die spätere Lehre vom meritum de congruo et de condigno bestimmt vorgetragen[2]. In der fides als Kenntniss und in den Anstrengungen des Willens, sich zu bessern, liegt ein von der gratia prima getragenes meritum; ihm wird die erlösende Gnade zu Theil, und sie wirkt nun mit dem Willen mit, so dass vollkommene merita entstehen.

Faustus fand zu seiner Zeit kaum einen Gegner, geschweige einen ebenbürtigen[3]. Allein in Rom hielt man Augustin in hohen Ehren, ohne freilich anzugeben, wie weit man mit ihm gehen wollte, und duldete Lehren nicht, die ihm direct widersprachen. Darf man das Decret de libris recipiendis et non recipiendis auf Gelasius zurückführen, so hat dieser Papst, der auch sonst als grosser Gegner des Pelagia-|nismus bezeugt ist, die Schriften Augustin's und Prosper's ausdrücklich für kirchlich erklärt, die des Cassian und Faustus für „apokryph“. Allein die in Rom am Anfang des 6. Jahrhunderts geführten Verhandlungen machen die Ableitung jenes Decrets (in dieser Form) von Gelasius unwahrscheinlich. Wie sich nämlich der Pelagianismus einst mit dem Nestorianismus, zu dem er gravitirte, verquickt hat und damit sein Geschick besiegelte, so ist auch der Semipelagianismus dem Schicksal nicht entgangen, in die christologische Controverse hineingezogen und von der Abneigung getroffen zu werden, welche die monophysi-

[1] S. lib. II, 4. Dagegen Abel, Henoch etc. sind durch die erste Gnade, das Naturgesetz, selig geworden. II, 6. 7. Da Henoch in jener so frühen Zeit durch das Verdienst des Glaubens (fidei merito) den Uebrigen voranging, so zeigte er dadurch, dass ihm der Glaube selbst mit dem Gesetz der Natur überliefert war; s. auch II, 8 („et ex gentibus fuisse salvatos“ 7).

[2] Auf den, wegen der späteren Erwägungen in der Kirche, wichtigen Satz des Faustus: „Christus plus dedit quam totus mundus valebat“ (de grat. et lib. arb. 16) macht Wiggers S. 328 aufmerksam.

[3] Die angesehensten Schriftsteller des Zeitalters dachten ähnlich wie er, so Arnobius der Jüngere, Gennadius von Massilia, Ennodius von Ticinum. Schon wankte das Ansehen Augustin's selbst; denn Gennadius erlaubte sich (de script. eccl. 39) über ihn zu schreiben: „unde ex multa eloquentia accidit, quod dixit per Salomonem spiritus sanctus: ex multiloquio non effugies peccatum“ und „error tamen illius sermone multo, ut dixi, contractus, lucta hostium exaggeratus necdum haeresis quaestionem absolvit“. Viele Handschriften haben diese Stellen unterdrückt! Von Prosper heisst es (c. 85), dass er in seiner Schrift gegen Cassian „quae ecclesia dei salutaria probat, infamat nociva“. Cassian und Faustus werden hoch gelobt. — Als Quellen für den Semipelagianismus kommen noch die nur z. Th. dem Faustus zugehörigen Homilien in Betracht, die in der Max. Bibl. Lugd. T. VI p. 619—686 abgedruckt sind; s. über sie Caspari, Briefe, Abhandlungen u. Predigten (1890) S. 418ff.

tisch bestimmte Orthodoxie gegen alles „Menschliche“ hegte. Jene skythischen Mönche in Konstantinopel, welche der Kirche den Theopaschitismus aufdrängen wollten[1], übergaben dem Legaten des Papstes Hormisdas ein Glaubensbekenntniss, in dem sie sowohl die Reste des Nestorianismus als die Lehre bekämpften, dass die Gnade nicht Wollen und Vollbringen wirke (519)[2]. Vom Legaten abgewiesen, trugen sie ihre Meinung dem Papst persönlich vor und berichteten an die in Sardinien weilenden, verbannten nordafrikanischen Bischöfe, unter denen Fulgentius von Ruspe der bedeutendste war, ein geübter Kämpe gegen den Arianismus, ein treuer Anhänger Augustin's. Der Bericht der Skythen, der sowohl auf die Christologie als auf die Gnadenlehre eingeht und für die letztere (in augustinischer Fassung) orientalische und occidentalische Autoritäten anführt, schliesst mit den Worten: „Dies hinzuzufügen, halten wir für nothwendig; nicht als ob ihr es nicht wüsstet, sondern um die Thorheit derer zu widerlegen, welche es als neue und in den Kirchen gänzlich unerhörte Lehrsätze verwerfen, haben wir es für nützlich gehalten, es unserer kleinen Schrift einzuschalten. Unterrichtet in den Lehren aller dieser heiligen Väter verdammen wir den Pelagius, Cälestius, Julian und diejenigen, deren Denkart ihnen ähnlich ist, vorzüglich die Bücher des aus dem lerinensischen Kloster hervorgegangenen Faustus, die, wie es nicht zweifelhaft ist, gegen die Lehre von der Prädestination geschrieben sind. In diesen tritt er gegen die Ueberlieferung nicht allein dieser heiligen Väter, sondern auch des Apostels selbst auf, fügt zu der menschlichen Anstrengung die Unterstützung der Gnade, und, indem er die ganze Gnade Christi überhaupt wegräumt,| bekennt er gottlos, dass die alten Heiligen nicht durch die Gnade, durch welche auch wir selig werden, wie der heiligste Apostel Petrus lehrt, sondern durch die Fähigkeit der Natur selig geworden sind.“

Die Nordafrikaner stimmten dem zu, und Fulgentius schrieb als Antwort seine Schrift de incarnatione et gratia, in der er, wie schon in früheren Schriften, den augustinischen Standpunkt vertritt und namentlich auch die Erbsünde aus der Begattungslust ableitet; der freie Wille im Sündenstand sei male liberum, die gratia Christi sei scharf von der gratia creans zu unterscheiden (c. 12); nicht ist das Wollen unsere, das

[1] S. Bd. II S. 381.

[2] Diese „Skythen“ waren in der Denkweise des Abendlandes wohl bewandert; ihr Führer Maxentius, der lateinisch geschrieben hat, war wohl selbst Abendländer. In dem Glaubensbekenntniss handeln sie von der Gnade, „non qua creamur, sed qua recreamur et renovamur.“ Pelagius, Cälestius und Theodor v. Mopsv. werden zusammengestellt.

Helfen Gottes Sache, sondern „gratiae dei est adiuvare, ut sit meum velle credere“ (c. 16); Röm. 2, 14 sei auf die durch den Glauben gerechtfertigten Heiden zu beziehen (c. 25); auch die Particularität der Gnade wird festgehalten[1]. Die Skythen verliessen Rom, ein Anathem über die Nestorianer, Pelagianer und alle ihre Anverwandten zurücklassend. Der gefeierte Name des Faustus erschien in schlimmem Lichte, und ein vertriebener afrikanischer Bischof Possessor, der in Konstantinopel weilte, beeilte sich, sich bei dem Papste durch die unterwürfige Anfrage zu empfehlen, was man denn nun von Faustus zu halten habe, dabei versichernd, dass vornehme Staatsbeamte ebenfalls eine Aufklärung wünschten[2]. Hormisdas antwortete (Aug. 520) zurückhaltend. Die skythischen Mönche wurden als schlimme Agitatoren der Orthodoxie gebrandmarkt, Faustus als ein Mann bezeichnet, den die Kirche nicht zum Lehrer erhoben habe, dessen Privatmeinungen daher Niemanden beunruhigen dürften; die Lehre der römischen Kirche in Bezug auf Sünde und Gnade könne man aus Augustin's Schriften, vornehmlich aus denen an Prosper und Hilarius, erkennen. Die Skythen gaben eine geharnischte Antwort, in welcher sie den Papst insofern schonten, als sie die Echtheit des Schriftstücks anzweifelten. Ist Augustin's Lehre die der katholischen Kirche, so ist Faustus ein Ketzer; das hätte der Papst sagen müssen. Die Ketzerei sei hinreichend klar; denn Faustus verstehe unter der gratia praeveniens nur die äussere Gnade (die Predigt des Evangeliums). Gleichzeitig veranlassten sie den Fulgentius, nun direct gegen Faustus zu schreiben, was dieser in den 7 Büchern c. Faustum (verloren gegangen) und — nach Afrika 523 zurückgekehrt — in der Schrift de veritate praedestinationis et gratiae dei (l. III) gethan hat. Auch in diesem Werk trägt Fulgentius den entschiedenen Augustinismus (Particularität des Heilswillens) vor, verwirft aber die | Annahme einer Praedestination zur Sünde (jedoch ad poenam)[3]. Die in Sardinien zurückgebliebenen Bischöfe stimmten in der an die skythischen Mönche gerichteten ep. synodica ihrem Collegen völlig bei: die Gnade ist das Licht, der Wille das Auge; das Auge bedarf des Lichtes, um das Licht sehen zu können. Faustus' Sätze seien „commenta, veritati contraria, catholicae fidei penitus inimica“.

Diese Kämpfe konnten nicht ohne Folgen für Südgallien bleiben.

[1] S. Wiggers II S. 369—429. Nach Fulgentius ist auch Maria befleckt empfangen und daher nicht frei von Erbsünde, s. c. 6.

[2] Alle diese Verhandlungen bei Mansi VIII.

Ueber die Ableitung der Erbsünde s. I, 4: „proinde de immunditia nuptiarum mundus homo non nascitur, quia interveniente libidine seminatur.“

Mehr noch wirkte die Lectüre der augustinischen Schriften, namentlich die der Predigten. In einem Zeitalter, das nur in Contrasten dachte, konnte das Dilemma, ob Augustin ein heiliger Lehrer oder ein Ketzer sei, schliesslich nur zu Gunsten des Unvergleichlichen entschieden werden. Obgleich in Lerinum gebildet und diese Bildung nie ganz verleugnend, hat sich Cäsarius von Arles, der verdienst- und ruhmvollste Bischof am Anfang des 6. Jahrhunderts, so in Augustin vertieft, dass er von ihm nicht lassen wollte, dass seine Theologie und seine Predigten ein Spiegelbild wichtiger (wenn auch nicht aller, und nicht der eigenthümlichsten) Gedanken und Ausdrucksformen des Meisters wurden[1]. Er († 542) bekämpfte die Schriften und die Autorität des Faustus[2]; in Südgallien fand er zunächst vielen Widerspruch, aber noch mehr Indifferenz — denn wie viele Bischöfe gab es im Anfang des 6. Jahrhunderts, welche den Augustinismus zu verstehen vermochten? —, in Rom dagegen Beistimmung[3]. Diese Beistimmung blieb in Gallien nicht ohne Eindruck[4]. Eine gemischte Synode zu Orange[5] im Jahre 529 unter dem Vorsitz des Cäsarius approbirte 25 Kanones, d. h. Capitula, welche der Papst Felix IV. aus den Schriften Augustin's und Prosper's gezogen und als die Lehre| der „antiqui patres“ den Südgalliern übersandt hatte, um den Cäsarius im Kampf gegen den Semi-

[1] S. die umfassende Monographie von Arnold, Cäsarius von Arelate und die gallische Kirche s. Zeit, 1894. Eine Ausgabe der Opp. Caesarii steht bevor.

[2] Mit ihm wird gewöhnlich Avitus v. Vienne zusammengenannt; aber nach der quellenmässigen Schilderung, die Arnold von ihm gegeben hat (S. 202 ff.), muss von ihm abgesehen werden. Dagegen ist Mamertus Claudianus als Gegner des Faustus zu nennen (s. Arnold S. 325); er ist Augustiner und Neuplatoniker und somit auch als Metaphysiker Gegner des Semipelagianismus.

[3] Die Schrift des Cäsarius aber de gratia et libero arbitrio und die Approbation derselben durch Felix IV. gehört ins Reich des Erdichteten (s. Arnold S. 499). Dagegen kommen einige indirecte Kundgebungen Rom's in der Zeit um 500 zu Gunsten des Augustinismus und gegen Faustus in Betracht. Doch hat sich Rom nie die Mühe genommen, den Augustinismus wirklich zu erfassen.

[4] Die Synode von Valence, bei der Cäsarius wegen Krankheit nicht anwesend war, aber durch einen befreundeten Bischof vertreten wurde, kennen wir nur aus der Vita Caesarii von seinem Schüler Cyprian (Mansi VIII p. 723). Dass sie vor die Synode von Orange zu setzen ist, hat Hefele (Conciliengesch. II^2 S. 738 ff.) gezeigt. Aus dem kurzen Bericht scheint gefolgert werden zu müssen, dass sich dort die Bischöfe gegen Cäsarius versammelt und ein seine Lehre verurtheilendes oder doch missbilligendes Decret erlassen haben (s. auch Arnold S. 346 ff.). Zu Orange hat sich dann Cäsarius gerechtfertigt, resp. seine Lehre aus der „apostolischen Tradition“ siegreich vertheidigt, und ihm — nicht seinen Gegnern von Valence — hat der Papst Bonifaz Recht gegeben.

[5] S. Arnold S. 350 ff.

pelagianismus zu unterstützen[1]. Diese Kanones[2] sind streng antisemipelagianisch (3: „gratia dei non ad invocationem datur, sed ipsa facit, ut invocetur." 4: „deus, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram non exspectat sed praeparat." 5: „initium fidei non ex nobis sed ex gratia dei est — ipse credulitatis affectus, quo in eum credimus, qui iustificat impium, et ad generationem sacri baptismatis pervenimus, per gratiae donum, i. e. per inspirationem spiritus sancti corrigentis voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, est neque naturaliter nobis inest." 6: „Die Gnade bewirkt, dass wir glauben, wollen, verlangen, versuchen, anklopfen u. s. w., nicht umgekehrt." 7: „viribus naturae bonum aliquid, quod ad salutem pertinet, cogitare aut eligere sine gratia non possumus." 8: „Es ist falsch, dass die Einen durch das Erbarmen, die Anderen durch den freien Willen zum Glauben der Taufe gelangen." 9: „quoties bona agimus, deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur." 10: „Auch die renati und sancti bedürfen stets der göttlichen Hülfe." 11: „Nur das können wir Gott geloben, was wir selbst von ihm empfangen haben." 12: „tales nos amat deus, quales futuri sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito." 13: „arbitrium voluntatis in primo homine infirmatum nisi per gratiam baptismi non potest reparari." 16: „nemo ex eo quod videtur habere glorietur tamquam non acceperit, aut ideo se putet accepisse, quia littera extrinsecus vel ut legeretur apparuit, vel ut audiretur sonuit." 17: „Ueber die caritas dei diffusa in cordibus per spiritum sanctum." 18: Die unverdiente Gnade geht den verdienstlichen Werken voran." 19: „natura humana, etiamsi in illa integritate, in qua est condita, permaneret, nullo modo se ipsam creatore suo non adiuvante servaret." 21: „Das Gesetz rechtfertigt nicht, und die Gnade ist nicht die Natur; ideo Christus non gratis mortuus est, ut et lex per illum impleretur et natura per Adam perdita per illum repararetur." 22: „nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum" und: „Die Tugend der Heiden ist nur durch weltliche Begierde hervorgebracht, die der Christen stammt nicht aus dem freien Willen, sondern aus der Gabe des hl. Geistes[3]." 23: „Im Bösen vollziehen die Menschen ihren eigenen Willen, quando autem id faciunt

[1] Ob die 25 Kanones mit jenen übersandten Capiteln völlig identisch sind, oder ob die Synode (etwa schon der Papst?) kleinere Modificationen vorgenommen hat, lässt sich nicht mehr entscheiden; s. die 19 Cap. des Trierer Codex bei Mansi VIII p. 722. Indessen ist es sehr unwahrscheinlich, dass die Bischöfe an jenen Capiteln Erhebliches (doch s. Arnold S. 352) geändert haben, da sie nach ihnen ihre eigene Meinung im Epilog entwickeln.

[2] S. Hahn § 103; Hefele S. 726 f.

[3] Dieser Kanon hat der katholischen Kirche im 16., 17., 18. und 19. Jahrhundert die grössten Schmerzen bereitet, s. Hefele S. 733 f.

quod volunt ut divinae serviant voluntati, quamvis volentes agant quod agunt, illius tamen | voluntas est, a quo et praeparatur et iubetur quod volunt." 24: „Der Zweig nützt nicht dem Stamm, sondern der Stamm dem Zweig; so nützen auch die, welche Christus in sich haben und in ihm bleiben, nicht Christo, sondern sich selber." 25: „donum dei est diligere deum"). Die von den Bischöfen nach Aufführung der capitula gegebene definitio ist ebenfalls streng antisemipelagianisch[1]. Allein weder ist von der Prädestination die Rede[2], noch ist der innerliche Gnadenprocess, auf den für Augustin der Hauptnachdruck fiel, gebührend gewürdigt. Das Erstere wäre an sich kein Schade; allein in jener Zeit, wo es sich darum handelte, ob der ganze Augustin Autorität sei oder nicht, war das Schweigen gefährlich. Die semipelagianisch Gesinnten konnten sich darauf berufen, dass Augustin's Prädestinationslehre nicht gebilligt sei, und sie konnten dann in diese nicht gebilligte Lehre sehr viel von dem hineinziehen, was zur Gnadenlehre gehörte. So geschah es auch wirklich. Der Streit hat hier also nur ein scheinbares Ende erreicht. Dass unter der Hülle augustinischer Formeln semipelagianische Gedanken fortwirkten, dazu trug aber ferner jene äusserliche Fassung der Gnade als Taufsacrament bei, die dem Decret zu Grunde liegt. Zwar handelt es auch von der „Liebe"; aber man sieht leicht, dass die Idee des Sacraments die Alles beherrschende ist. „Allen Getauften gegenüber", hat man mit Recht bemerkt, „zerfloss auch für die Anhänger Augustin's der Unterschied zwischen Augustinismus und Semipelagianismus". Weil Augustin selbst den Begriff des Glaubens nicht erfasst hat, so ist er daran schuld gewesen, dass am Ende des Streits als seine Lehre eine Auffassung entwickelt wurde, welche die gratia für den Anfang und das Ende erklärt, aber im Grunde sich an das magische Wunder der Taufe und an das „fideliter laborare auxiliante Christo" hält.

Der neue Papst Bonifaz II. billigte in einem Schreiben an Cäsarius diese Beschlüsse[3], die in der katholischen Kirche ein grosses | An-

[1] Doch würde Augustin den Satz: „hoc etiam credimus, quod accepta per baptismum gratia omnes baptizati Christo auxiliante et cooperante, quae ad salutem animae pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere" nicht geschrieben haben. Ausserdem sind die Worte „quae ad salutem pertinent adimplere" und „fideliter laborare" zweideutig.

[2] Das Wort kommt nur im Epilog vor, aber dort nur um die praedestinatio ad malum abzulehnen: „aliquos vero ad malum divina potestate praedestinatos esse non solum non credimus, sed etiam, si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus." Auch über die gratia irresistibilis und die Particularität des Gnadenwillens Gottes schweigt das Decret.

[3] Mansi VIII p. 735 sq. Die Beschlüsse waren auch von Laien unterschrieben

sehen erhielten und vom Tridentium sehr eingehend berücksichtigt worden sind[1]. Fortab ist die Lehre von der gratia praeveniens, auf die auch der Papst besonderes Gewicht legte, als abendländisches Dogma zu betrachten; die Semipelagianer haben als Ketzer zu gelten. Aber der Streit konnte doch jeden Augenblick aufs neue beginnen, sobald nämlich Jemand auftrat und um der gratia praeveniens willen auch die Anerkennung der particularen Gnadenwahl verlangte. Ueberschlägt man, welche Lehren Augustin's Anerkennung gefunden haben und welche verschwiegen worden sind, ferner wesshalb jene Billigung fanden, so muss man sagen, dass neben der Sorge, dem Taufsacrament seine unersetzliche Bedeutung zu sichern, die mönchische Ansicht von der Unreinheit der Ehe hier vor Allem gewirkt hat. Weil Alle aus der sündigen Begattungslust geboren sind, darum sind Alle sündhaft und desshalb muss die Gnade zuvorkommen. Der katholische Lehrbegriff ist aus einem Compromiss zwischen der mönchischen Anschauung von der Verdienstlichkeit der Werke und der ebenfalls mönchischen Anschauung von der Unreinheit der Ehe entstanden. Beide Gedanken waren augustinisch und wurden augustinisch ausgeführt; aber die bewegende Seele des Augustinismus ist verkümmert. Es ist eine Thatsache, die bisher nicht genügend gewürdigt ist, dass die katholische Lehre desshalb nicht beim Semipelagianismus verharrt ist, weil sie die Geschlechtslust für sündig erklärte[2].

worden, was in der Dogmengeschichte der alten Kirche fast unerhört ist, aber nicht im 6. Jahrhundert in Gallien; s. Hatch, Kirchenverfass. Westeuropas S. 77 ff.

[1] Die römischen Bischöfe haben sich in ihrer Haltung im semipelagianischen Streit augenscheinlich durch die Entscheidungen ihrer Vorgänger gegen Pelagius präjudicirt gefühlt. Ein selbständiges, aus innerer Ueberzeugung fliessendes Wort sucht man bei ihnen vergebens (eine Ausnahme ist vielleicht Gelasius), und doch ist es ganz wesentlich ihr „Verdienst", dass der semipelagianische Streit mit der Anerkennung der augustinischen Lehre von der gratia praeveniens und dem Schweigen über die Prädestination geendet hat.

[2] Seeberg (Dogmengesch. I S. 326) hat das bestritten, weil die Vertreter des Semipelagianismus in diesem Punkt die stärksten Behauptungen geboten hätten (s. besonders Faustus), und weil der Gegensatz zwischen ihnen und den Augustinern in Wirklichkeit sich auf andere Interessen zugespitzt hätte. Beide Einwendungen sind richtig, aber sie treffen den obigen Satz nicht: die semipelagianische Gnadenlehre muss rückwirkend die augustinische Lehre von der Erbsünde modificiren und desshalb auch die Anschauung von dem durch die Zeugung nothwendig fortgepflanzten und die Verdammung involvirenden, alles Gute zerstörenden Sündenübel. Wie einzelne semipelagianische Mönche über die Geschlechtslust und Ehe gedacht haben, ist dabei recht gleichgiltig, ebenso, ob in der Controverse sofort dieser Punkt ans Licht getreten ist.

2. Gregor der Grosse.

Wie wenig Verständniss man in Rom für den Augustinismus hatte, und wie verwirrt das theologische Denken im Lauf des 6. Jahrhunderts geworden war, zeigt die Gnadenlehre des grossen Papstes Gregor (590 bis 604). Ein buntscheckigeres Gemenge von augustinischen Formeln und grobem Ergismus ist kaum denkbar. Gregor hat nirgendwo einen originellen Gedanken ausgesprochen; er hat vielmehr überall den überlieferten Lehrbegriff conservirt, aber depotenzirt, das Geistige auf das Niveau eines grob-sinnlichen Verständnisses herabgedrückt, | die Dogmatik, soweit es anging, in eine technische Anweisung für den Klerus verwandelt und sie mit der volksthümlichen Religion zweiten Grades verschwistert. Alles, was er anordnete, war klug und wohl berechnet, und doch entsprang es aus einem fast naiven mönchischen Gemüthe, welches mit treuer Sorge an der Erziehung roher Völker und an der Bildung der Geistlichen arbeitete und dabei mit einem sicheren Instincte überall das traf, was geeignet war, die Laienwelt durch den Mechanismus der Religion zu beunruhigen, zu beschwichtigen und so zu beherrschen[1]. Weil Gregor in einer Zeit, wo das Alte unterging und das Neue sich noch roh und ungefüge darstellte, nur das Nothwendige und Erreichbare im Auge hatte, so sanctionirte er als Religion die äusserliche Legalität, die für die Erziehung jugendlicher Völker ebenso geeignet war, wie sie den um die Feinheit des Empfindens und Denkens gekommenen, in Superstition und Magie versunkenen, den stumpfen Idealen der Askese huldigenden Epigonen der Antike entsprach[2]. Die Accente sind es, welche die Melodie ändern, und der Ton macht die Musik. Durch die Art, wie Gregor die verschiedenen überlieferten Lehren und Kirchengebräuche accentuirte, hat er den vulgären Typus des mittelalterlichen Katholicismus geschaffen[3], und der Ton, auf den er die christlichen Gemüther stimmte, ist der Hauptton, der uns bis heute aus dem Katholicismus entgegenklingt[4]. Die Stimme

[1] Aus der reichen Briefsammlung Gregor's gewinnt man hohen Respect vor der Weisheit, Gerechtigkeit, Milde, Nachsicht und Thatkraft des Papstes.

[2] Doch fehlen neben der äusserlichen Gesetzlichkeit Züge evangelischer Freiheit nicht; s. die Briefe an Augustin.

[3] Aehnlich Lau, Gregor d. Grosse S. 326: „Durch unmerklich verschiedene Auffassung des von der Vorzeit Ueberkommenen bahnte er, ohne vielleicht die Bedeutsamkeit seines Thuns zu erkennen, die Entwickelung des späteren Katholicismus an."

[4] Gregor ist der gelesenste abendländische Kirchenvater, wie die Litteratur des Mittelalters und unsere Bibliotheken beweisen. Schon im 7. Jahrhundert wurde er von den geschmack- und urtheilslosen Schriftstellern als weiser wie

ist Gregor's, auch Hieronymus' Stimme, aber die Hände sind Augustin's Hände. Nur darin ist er nicht Augustin's Schüler, dass er — dem Cyprian und Leo I. verwandt und in der Jurisprudenz wohl bewandert — neben dem kultisch-sacramentalen Element das rechtliche stark betont: die Verquickung von Lehre und Kirchenordnung machte im Abendland durch Gregor einen weiteren Fortschritt[1]. |

Nur mit einigen Strichen sei der depotenzirte Augustinismus geschildert, wie er sich bei Gregor darstellt. Die Vernunft, Wissenschaft und Philosophie wird von ihm stärker herabgesetzt als von Augustin: Glaube und Vernunft stehen sich schroff gegenüber (Evang. II hom. 26)[2], das Mirakel ist das Kennzeichen des Religiösen. Wohl kann die Vernunft das Dasein Gottes feststellen, aber nur „per aditum fidei aperitur aditus visionis dei" (Ezech. II hom. 5, nach Augustin). Die Lehre von den Engeln und vom Teufel tritt in den Vordergrund, weil sie der populären und der mönchischen Frömmigkeit entsprach. Man kann Gregor den doctor angelorum et diaboli nennen. In Bezug auf jene hat er sich (s. Evang. II hom. 34) besonders in der Ausbildung der Rangstufen (Einfluss der griechischen Mystik), in der Verherrlichung des Michael, Gabriel und Raphael — der Wunderheld, der grosse Bote und Streiter wider die Luftgeister, der Medicinmann —, in der reinlichen Vertheilung der Engelgeschäfte und in der Idee der Schutzgeister — die Engel stehen den Menschen vor, wie diese dem Vieh — gefallen. Er, der über die griechisch-römische Kultur so gering dachte, hat ihre inferiorsten Theile in der Engellehre sanctionirt. Noch lebhafter schaltete seine Mönchsphantasie in den Vorstellungen vom Teufel und den Dämonen, und darum hat er auch die Vorstellungen vom Antichrist, der bereits vor der Thür steht, da die Welt dem Ende nahe ist, neu belebt. Wie der Logos die Menschennatur angenommen, so wird der Teufel am Ende der Welt sich incarniren (Moral. 31, 24; 13, 10). Der Teufel besass vor der Erscheinung Christi alle Menschen mit Recht und besitzt jetzt noch die Ungläubigen. Durch diese wüthet er; aber den Gläubigen gegen-

Augustin, beredter wie Cyprian, frömmer wie Antonius gefeiert („nihil illi simile demonstrat antiquitas", Ildefond., de script. 1).

[1] Eine ausführliche Darstellung der Lehre Gregor's giebt Lau, a. a. O. S. 329 bis 556. Man sieht hier, in welchem Masse Gregor von Augustin abhängig ist. Namentlich hebt er die hl. Schrift als die entscheidende Norm des Lebens und der Lehre ebenso kräftig hervor wie dieser. Auch die tiefsten augustinischen Gedanken werden gestreift, jedoch sämmtlich verflacht.

[2] „Fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum" (§ 1). Das sagt freilich auch schon Tertullian (Apolog. 21) einmal.

über ist er der machtlose und geprellte Teufel. Die Lehren von der Erlösung, Rechtfertigung, der Gnade und Sünde stellen einen durch das Interesse des Mirakels, der heiligen Handlungen und des Mönchthums modificirten Augustinismus dar. Der Gottmensch (dessen Mutter in partu et post partum Jungfrau blieb), war sündlos, weil er nicht durch fleischliche Lust in die Welt kam. Er ist redemptor und mediator — diese Bezeichnungen werden bevorzugt — und hat vor Allem den Teufel versöhnt, indem er durch seinen Tod ihm die Menschen abkaufte[1], und den Zwiespalt zwischen Engeln und Menschen aufgehoben. | Beiläufig wird auch bemerkt, dass Christus unsere Strafen getragen und den Zorn Gottes versöhnt habe. Aber neben der Erlösung vom Teufel ist die Befreiung von der Sünde selbst die Hauptsache. Sie ist dadurch geschehen, dass Christus die Strafen der Erbsünde aufhob und auch die Sünde auflöste, indem er uns ein Beispiel gab[2]. Damit ist schon gesagt, dass das Werk Christi unvollständig ist, d. h. dass es durch unsere Busse ergänzt werden muss; denn es verwandelt die ewigen Strafen der Erbsünde in zeitliche, die abgebüsst werden müssen, und es wirkt hauptsächlich durch das Beispiel[3]. Factisch treten in der Doctrin Gregor's der Tod Christi und

[1] Die Betrugstheorie wird dabei von Gregor in abschreckendster Gestalt vorgetragen. Der Teufel ist der Fisch, der nach dem Fleisch Christi schnappt und den verborgenen Angelhaken, die Gottheit, verschlingt; s. Moral. 33, 7. 9.

[2] Moral. 1, 13: „Incarnatus dominus in semetipso omne quod nobis inspiravit ostendit, ut quod praecepto diceret, exemplo suaderet.“ 2, 24: „Venit inter homines mediator dei et hominum, homo Christus Jesus, ad praebendum exemplum vitae hominibus simplex, ad non parcendum malignis spiritibus rectus, ad debellandam superbiam timens deum, ad detergendam vero in electis suis immunditiam recedens a malo.“

[3] Lau S. 434: „Das Hauptgewicht wird auf die Belehrung und auf das Beispiel gelegt, die Versöhnung mit Gott, deren Gewissheit der Mensch zu seinem Seelenfrieden unumgänglich bedarf, fast ganz übergangen, die Befreiung von den Strafen theils unzureichend als bloss in Bezug auf die Erbsünde, theils rein äusserlich gefasst . . . Gregor weiss dem Menschen keine andere Beruhigung zu geben, als ihn auf seine Busse und seine guten Werke hinzuweisen.“ Er redet von einer beständigen Ungewissheit, in welcher der Mensch, auch der heiligste, über seine Versöhnung bleibt. Mit dem Satz, dass uns um Christi willen die Sünden vergeben werden, weiss er nichts anzufangen. Gott bestraft vielmehr jede durch die Busse nicht abgebüsste Sünde, auch wenn er sie verzeiht: s. Moral. IX, 34: „Bene dicit Hiob (9, 28): Sciens quod non parceris delinquenti, quia delicta nostra sive per nos sive per semetipsum resecat, etiam cum relaxat. Ab electis enim suis iniquitatum maculas studet temporali afflictione tergere, quas in eis in perpetuum non vult videre.“ In dem Commentar zu I Reg. (l. IV, 4, 57), der freilich, so wie er vorliegt, schwerlich von Gregor selbst niedergeschrieben ist, heisst es sogar: „Non omnia nostra Christus explevit, per crucem

die Busse als zwei gleichwerthige Grössen neben einander[1]. Dies muss man festhalten, um eine andere Gedankenreihe nicht zu überschätzen. Gregor betrachtet den Tod Christi als ein Opfer (oblatio) für unsere Reinigung, welches Christus fortwährend für uns darbringt, indem er Gott seinen (gekreuzigten) Leib beständig zeigt[2]. Allein diese scheinbar hoch gegriffene Betrachtung | bedeutet im Grunde sehr wenig. Sie ist aus der Abendmahlspraxis entstanden. Was in der Kirche beständig durch den Priester geschieht, ist auf Christus selbst übertragen. Aber beide Oblationen, indem sie sich auf unsere „Reinigung" beziehen, haben ihren Werth doch nur in der Erleichterung der Sündenstrafen. Auch noch eine andere Erwägung wirkte hier ein, die sich auf biblische Sprüche stützte, aber in Wahrheit ganz anderen Quellen entstammte. Es ist die Vorstellung von der beständigen intercessio Christi. Allein diese Intercession muss mit dem ganzen Apparat der Intercessionen (der Engel, der Heiligen, der Almosen und Seelenmessen, welche wie personificirte Kräfte gedacht sind) zusammengehalten werden, um zu erkennen, dass es sich hier um eine heidnische, in der Praxis der Kirche freilich längst schon eingebürgerte, nun aber erst zur Theorie erhobene Vorstellung handelt (die „Nothhelfer"). Wie wenig bestimmt der Tod Christi dabei ins Auge gefasst wird, zeigt das offene Geständniss Gregor's, dass er nicht durchaus nothwendig gewesen sei. Wie Gott uns aus dem Nichts erschaffen hat, so hätte er uns auch ohne Christi Tod von den Leiden befreien können. Aber er wollte uns die Grösse seines Mitleides zeigen, indem er das auf sich nahm, wovon er uns befreien wollte; er wollte uns ein Beispiel geben, dass man das Unglück und die Leiden der Welt nicht fürchten, sondern ihr Glück meiden soll, und er wollte uns lehren, des Todes zu gedenken[3]. Auch Gregor hat eine Theorie vom Verdienst Christi (nach Analogie der merita, die wir gewinnen können)

quidem suam omnes redemit, sed remansit, ut, qui redimi et regnare cum eo nititur, crucifigatur. Hoc profecto residuum viderat, qui dicebat: si compatimur et conregnabimus. Quasi dicat: Quod explevit Christus, non valet nisi ei, qui id quod remansit adimplet."

[1] Daher heisst es immer wieder in den Moral. in Bezug auf die Tilgung der Sünden: „sive per nos, sive per deum".

[2] Moral. 1, 24: „Sine intermissione pro nobis holocaustum redemptor immolat, qui sine cessatione patri suam pro nobis incarnationem demonstrat; ipsa quippe eius incarnatio nostrae emundationis oblatio est: cumque se hominem ostendit, delicta hominis interveniens diluit. Et humanitatis suae mysterio perenne sacrificium immolat, quia et haec sunt aeterna, quae mundat."

[3] Moral. 20, 36; 2, 37. Ezech. l. II hom. 1. 2. Hier finden sich schöne Ausführungen: „nos minus amasset, nisi et vulnera nostra susciperet" (M. 20, 36).

noch nicht entworfen. Sie blieb dem Mittelalter vorbehalten; aber er hat das Werk Christi von den Seelenmessen und den Intercessionen der Heiligen aus beleuchtet.

In der Lehre von dem Urstand, der Erbsünde, der Sünde, dem Glauben und der Gnade sind die augustinischen Formeln (nach den Kanones von Oranges, ohne gratia irresistibilis und particularen Gnadenwillen) wiederholt[1]; allein dem, was Augustin in abstracto eingeräumt hat (liberum arbitrium), wird hier eine sehr reale Bedeutung beigelegt. Friedlich steht neben der breit entwickelten Lehre von der gratia gratuita, der gratia praeveniens und von dem Urstand und der Erbsünde (die Fleischeslust der Eltern ist die Ursache unseres Lebens, daher ist es sündig; der „Ungehorsam" oder die „Unordnung" der Zeugungsglieder ist der Beweis der Erbsünde; die eheliche Vermischung ist nie | ohne Schuld) die Lehre von dem Willen, der bloss geschwächt ist, und dem liberum arbitrium, welches der Gnade folgen muss, damit sie in Thätigkeit treten kann[2] — und doch soll sie den Willen erst bestimmen, dass er will. Bei allem Guten wirken von Anfang an zwei Potenzen zusammen, sofern der freie Wille das annehmen muss, was die Gnade bietet. Daher kann man sagen, „dass wir uns selbst erlösen, weil wir dem uns erlösenden Herrn zustimmen"[3]. Die Prädestination wird bei den Sündern und Erwählten einfach auf die Präscienz zurückgeführt, dabei an anderen Stellen aber doch behauptet, sie beruhe auf Gottes freier Macht und Gnade. Die letztere Annahme war nöthig, weil auch Gregor an einem certus et definitus numerus electorum (zum Ersatz der Engel) festhielt; allein schliesslich gehören zu dieser Zahl alle die, deren Beharren im Glauben und guten Werken Gott vorher erkannt hat. Im Grunde ist alles Innerliche auf das Handeln der Kirche reducirt. Wie im Orient steht dieses im Vorder-

[1] S. den Nachweis positiver Uebereinstimmungen zwischen Gregor und den Canones von Orange bei Arnold, Cäsarius S. 369 f. Doch hat sich Gregor nie auf jene Beschlüsse berufen.

[2] Wie hätte auch ein Bischof, der sich als Seelenhirt der ganzen Christenheit fühlte, damals den reinen Augustinismus zur Richtschnur seiner Rathschläge machen können!

[3] Moral. 24, 10; s. auch 33, 21: „Bonum quod agimus et dei est et nostrum, dei per praevenientem gratiam, nostrum per obsequentem liberam voluntatem . . . Si nostrum non est, unde nobis retribui praemia speramus? Quia ergo non immerito gratias agimus, scimus, quod eius munere praevenimur; et rursum quia non immerito retributionem quaerimus, scimus, quod obsequente libero arbitrio bona eligimus, quae ageremus." S. ep. III, 29: Christus wird uns dann beim Gericht reichlicher trösten, wenn er bemerkt, dass wir unsere Fehler an uns selbst gestraft haben.

grund; doch ist die Betrachtungsweise eine andere. Dort ist dem frommen Gefühl, welches sich an dem Ganzen des Kultus als eines gottmenschlichen Dramas erhebt und berauscht, mehr Spielraum gelassen; hier ist, dem römischen Charakter angemessen, Alles nüchterner und berechnender. Man leistet und man empfängt; der unterwürfige Gehorsam ist die Haupttugend; die Verdienste werden belohnt, aber dem Demüthigen wird auch fremdes Verdienst zugewandt: das ist die Gnade. Taufe, Abendmahl und Busse sind die Mittelpunkte des Gnaden-Rechtsprocesses. Man wird getauft: damit ist die Erbschuld getilgt und alle vor der Taufe begangenen Sünden sind ausgelöscht; aber die Erbsünde ist nicht weggewischt, und die Schuld der späteren Sünden bleibt[1]. | Sie muss getilgt resp. abgebüsst werden. Es giebt dafür zahlreiche Mittel, die ebenso nothwendig wie unsicher sind. Der Mensch muss sich gerecht machen; denn die Gerechtigkeit ist die oberste Tugend (radix virtutum). Er wird angewiesen, zu beten, Almosen zu geben und Verdruss am Leben zu empfinden. Aber es wird ihm weiter gesagt: „hi qui de nullo suo opere confidunt, ad sanctorum martyrum protectionem currunt atque ad sacra eorum corpora fletibus insistunt, promereri se veniam iis intercedentibus deprecantur“ (Moral. 16, 51). Längst hatte diese Praxis der Heiligen und Reliquien bestanden, aber Gregor hat das Verdienst, sie schematisirt zu haben, indem er sie zugleich durch seine „Dialoge“ — aber auch durch die anderen Schriften — mit reichem Stoff versah[2]. Eine Wolke von „Vermittlern“ (Engel, Heilige, Christus: schon fängt die schlaue Berechnung an, was ein Jeder von ihnen leisten kann und wofür er gut ist) tritt zwischen Gott und die Seele. Die Unsicherheit über Gott, die perverse mönchische Demuth und die Furcht des unver-

[1] Moral. 9, 34: „Salutis unda a culpa primi parentis absolvimur, sed tamen reatum eiusdem culpae diluentes absoluti quoque adhuc carnaliter obimus.“ Die casuistische Behandlung der Sünden ist bei Gregor keineswegs rigoristisch. Er zeigt hier eine mit Milde gepaarte hohe Weisheit und giebt Anweisungen, die gewiss für die damaligen Verhältnisse die besten waren. „Frommen Seelen“, sagt er einmal (ep. XI, 64), „ist es eigenthümlich, auch dort einen Fehler (bei sich) zu wähnen, wo gar keiner zu finden ist.“

[2] Vielfach sind schon früher ähnliche Dinge erzählt worden, wie Gregor sie berichtet; aber im Abendland hat kein Schriftsteller vor ihm die Superstitionen so ausgebaut — und er war der einflussreichste Bischof. Die Wunder der Reliquien sind ihm die alltäglichsten Erscheinungen; die Wunderkraft einiger ist so gross, dass Jeder stirbt, der sie berührt. Alles, was in Berührung mit ihnen tritt, wird magnetisirt. Wie gewaltige Fürsprecher und Advokaten müssen also die Heiligen sein, wenn schon ihre Leiber solche Thaten thun! Gregor suchte sich daher auch einflussreiche Leute durch Uebersendung von Reliquien und — Sklaven geneigt zu erhalten. Ueber Bilder s. ep. IX, 52; IX, 105; XI, 13.

söhnten armen Herzens vor den Sündenstrafen haben die Christen in die Arme des heidnischen Aberglaubens geführt und die „Vermittler" in die Dogmatik eingestellt. Aber indem die Kirche durch den Satz schreckt „nullatenus peccatum sine vindicta laxatur"[1], verweist sie nicht nur auf die Intercessoren, auf die Almosen und die anderen Satisfactionen, auf die „Seelenmessen", die eine immer höhere Bedeutung erlangten, sondern sie mildert auch die Hölle, indem sie das Fegefeuer vor den Himmel setzt, verwirrt damit die Gewissen und stumpft die Schwere der Sünde ab, das Interesse auf die Sündenstrafe lenkend. Gregor hat die Lehre vom Fegefeuer, die schon Augustin eingeleuchtet hat[2], sanctionirt und breit ausgeführt[3]. In dieses Fegefeuer reicht | aber die Macht der Kirche, der Gebete und der Fürsprecher hinein[4].

Weil das ganze Leben auch der Getauften noch durch Sünden, mindestens durch kleine, befleckt ist, so müssen sie fortwährend in der Pönitenz stehen, d. h. der Busse leben, die in den Satisfactionen und Anrufungen der Nothhelfer gipfelt. Gregor hat die Lehre von der Busse ebenfalls so schematisirt, wie sie in das Mittelalter übergegangen ist[5]. Vier Stücke gehören zur Busse, die Erkenntniss der Sünde und die Furcht vor Gottes Gerichten, die Reue (contritio), das Bekenntniss der Sünde und die Genugthuung (satisfactio). Die beiden ersten können auch als eines gefasst werden (conversio mentis)[6]. Noch

[1] Moral. 9, 34 oder: „delinquenti dominus nequaquam parcit, quia delictum sine ultione non deserit. Aut enim ipse homo in se paenitens punit, aut hoc deus cum homine vindicans percutit."

[2] S. oben S. 215. 217.

[3] S. Dial. IV (25) u. 39. Nachdem Gott die ewigen Strafen in zeitliche verwandelt hat, müssen die Gerechtfertigten die zeitlichen Sündenstrafen im Fegefeuer abbüssen. Dieses wird indirect aus Mtth. 12, 31, direct aus I Cor. 3, 12f. erschlossen. Es giebt aber vollkommene Menschen, die des Fegefeuers nicht bedürfen.

[4] Dial. IV, 57: „Credo, quia hoc tam aperte cum viventibus ac nescientibus agitur, ut cunctis haec agentibus ac nescientibus ostendatur, quia si insolubiles culpae non fuerint, ad absolutionem prodesse etiam mortuis victima sacrae oblationis possit. Sed sciendum est, quia illis sacrae victimae mortuis prosint, qui hic vivendo obtinuerunt, ut eos etiam post mortem bona adiuvent, quae hic pro ipsis ab aliis fiunt."

[5] Zur älteren abendländischen Bussordnung s. Preuschen, Tertullian's Schriften de paenit. und de pudicit. 1890, Rolffs, Das Indulgenzedict des röm. Bischofs Kallist 1893 (Texte und Unters. 11. Bd. 3. Heft), Götz, Die Busslehre Cyprian's, 1895, Karl Müller, Die Bussinstitution in Karthago unter Cyprian (Zeitschr. f. K.-Gesch. Bd. 16 [1895/96] S. 1 ff., S. 187 ff.).

[6] I Reg. l. VI, 2, 33: „tria in unoquoque consideranda sunt veraciter paenitente, videlicet conversio mentis, confessio oris et vindicta peccati." Moral. 13, 39:

soll der entscheidende Nachdruck auf die conversio fallen; auch ist die Busse noch nicht an das Kircheninstitut und den Priester gebunden; aber die satisfactio musste doch als die Hauptsache empfunden werden. Das letzte Wort ist freilich noch nicht gesprochen; aber schon nimmt die Bussordnung die Stelle ein, die dem Glauben gebührt; ja sie heisst die „Thränentaufe“ [1]. Und in den Bussmechanismus ist schliesslich auch das Abendmahl hineingezogen. Auch hier hatte Gregor nur längst Geübtes zu accentuiren. Am Abendmahl ist die Hauptsache, dass es Opfer ist, welches Lebenden und Gestorbenen als Mittel der „laxatio“ zu Gute kommt. Als Opfer ist es Wiederholung des Opfers Christi — daher der Ausbau des feierlichen Ritus durch Gregor —, und dass das ganz realistisch gedacht wurde, versteht sich von selbst. In dieser Handlung (eucharistia, missa, sacrificium, oblatio, hostia, sacramentum passionis, communio) wiederholt sich zu unserer Versöhnung Christi Leiden [2], der | „in singulis portionibus totus est“. Doch ist auch hier das letzte Wort noch nicht gesprochen, die Transsubstantiation noch nicht ausgeführt. Ja es geht eine Betrachtung des Abendmahls nebenher, nach welcher der Accent darauf fällt, dass wir uns Gott als Hostie darbringen, indem wir uns ihm hingeben, Liebe üben, täglich das Opfer der Thränen leisten, die Welt verachten und — täglich die Hostie des Leibes und Blutes Christi opfern [3].

Was ist vom Augustinismus hier geblieben? Alle die vulgärkatholischen Elemente, die Augustin zurückgeschoben und theilweise

„convertuntur fide, veniunt opere, convertuntur deserendo mala, veniunt bona faciendo.“ Die freiwillig aufgenommenen Plagen sind die satisfactio.

[1] Evang. l. I hom. 10: „Peccata nostra praeterita in baptismatis perceptione laxata sunt, et tamen post baptisma multa commisimus, sed laxari iterum baptismatis aqua non possumus. Quia ergo et post baptisma inquinavimus vitam, baptizemus lacrimis conscientiam.“

[2] Evang. l. II hom. 37, 7: „Singulariter ad absolutionem nostram oblata cum lacrimis et benignitate mentis sacri altaris hostia suffragatur, quia is, qui in se resurgens a mortuis iam non moritur, adhuc per hanc in suo mysterio pro nobis iterum patitur. Nam quoties ei hostiam suae passionis offerimus, toties nobis ad absolutionem nostram passionem illius reparamus.“

[3] S. Dial. IV, 58. 59. Auf die Häufigkeit der Messen legte schon Gregor grosses Gewicht. Auch die Anwendung der Messen, um zeitliche Leiden abzuwehren, billigt Gregor. Er berichtet mit Beifall, dass eine Frau durch Messen ihren Mann aus der Gefangenschaft befreit habe, und erkennt überhaupt in ihnen das remedium wider alle Plagen im Diesseits und im Fegefeuer. Nur auf die ewige Seligkeit bezieht sich die Messe nicht.

umgestimmt hat, sind mit doppelter Kraft wiedergekehrt! Die moralistisch-rechtliche Betrachtung hat über die religiöse gesiegt. Was bei Cyprian in der Schrift de opere et eleemosynis angelegt erscheint, beherrscht hier die ganze religiöse Auffassung, und die Unsicherheit, die Augustin über den Gottesbegriff hat bestehen lassen, weil er über Gott in Christus nur unsicher dachte, ist hier zu einem Schaden geworden, der die ganze Religionslehre durchdringt. Denn was weiss Gregor von Gott? Dass er, weil er allmächtig ist, einen unerforschlichen Willen hat[1], dass er, weil er der Vergelter ist, keine Sünde ungestraft lässt, und dass er, weil er gütig ist, eine unübersehbare Menge von Gnadenveranstaltungen geschaffen hat, deren Gebrauch es dem freien Willen ermöglicht, sich den Sündenstrafen zu entziehen und Verdienste dem vergeltenden Gott vorzuweisen. Das ist Gregor's Gottesbegriff, und es ist der specifische Gottesbegriff der römisch-katholischen Kirche: Christus als Person ist vergessen. Er ist ein grosser Titel in der Dogmatik, d. h. an der betreffenden Stelle; aber die Grundfragen des Heils sind nicht im Hinblick auf ihn beantwortet, und im Leben hat sich der Getaufte an „Mittel" zu halten, die theils neben, theils ohne ihn bestehen oder nur seine Etiquette tragen. Von hier aus erklärt sich das ganze Gefüge der gregorianischen Religionslehre, welche statt Glaube und Liebe wiederum Furcht[2] und Hoffnung, statt der Gnade Gottes in Christo eine nur complicirter, aber nicht besser gewordene Verdienstlehre aufrichtet. Und doch hätte sich Augustin über diese Verschiebung seiner Gedanken nicht beklagen dürfen; denn er hat die Grundlinien dieser Religionslehre alle bestehen lassen, ja selbst in sein Gedankengefüge aufgenommen. Sogar die offenbare und schwere Veräusserlichung der Sünde, jene Anweisung, dass man immerfort in Thränen schwimmen, dabei aber eifrig bedacht sein soll, den Sündenstrafen sich zu entziehen, jene Verkehrung des Gottesbegriffs und der Sünde, als käme es Gott lediglich darauf an, abgefunden zu werden, sofern er der Vergelter ist — sie hat in dem augustinischen Gedankenkreise Anknüpfungspunkte[3]. Der dunkelste Fleck an der mittelalterlichen Fröm-

[1] Das ist der Eindruck, der sich aus der Prädestinationslehre Augustin's erhielt.

[2] „Deus terrores incutit" — öfters.

[3] Das „tutius", die via tutior spielt bei Gregor schon eine grosse Rolle; s. z. B. Dial. IV, 58: „Pensandum est, quod tutior sit via, ut bonum quod quisque post mortem suam sperat agi per alios, agit ipse dum vivit per se." Also das ist nur tutius, und nicht selbstverständliche Pflicht!

migkeit, dass sie gebietet, immerfort zerknirscht zu sein, dabei aber den Reuigen zu Berechnungen auffordert, die den sittlichen Nerv ertödten und die Reue über die Sünde in die Furcht vor der Strafe umwandeln — dieser Schade, der die religiöse Moral schlimmer macht als die religionslose, ist von nun an in der katholischen Kirche des Abendlandes verewigt[1].

Allein bei Gregor selbst durchkreuzen doch noch viele an dem Evangelium und Augustin erworbene Gedanken diese Religionslehre. Er hat von dem Eindruck der Person Christi in erhabenen Worten | reden können, und er hat die innere Umwandlung durch den divinus sermo[2] so zu schildern vermocht, dass man fühlt, er giebt hier nicht nur Angelerntes wieder, sondern spricht aus eigener Erfahrung. „Per sacra eloquia dono spiritus vivificamur, ut mortifera a nobis opera repellamus; spiritus vadit, cum legentis animum diversis modis et ordinibus tangit deus“[3]. Innerlich durch das Wort wirkt der Geist Gottes. So sind viele der besten Gedanken Augustin's in den Schriften Gregor's reproducirt[4]. Auch ist er als Dogmatiker kein Hierarch gewesen. Wenn er, wie es unleugbar ist, der weiteren Identificirung von empirischer Kirche und Kirche Vorschub geleistet hat, wenn alle seine Anweisungen über angerechnetes Verdienst der Heiligen, Oblationen,

[1] Ausdrücklich verbietet Gregor auch — er konnte sich freilich auf Augustin berufen —, dass man seiner Seligkeit gewiss werde. Am lehrreichsten ist hier der Brief an die Kämmerin der Kaiserin Gregoria (V, 25). Diese arme Frau wollte Gewissheit ihres Seelenheils haben und hatte dem Papst geschrieben, sie werde so lange mit Briefen in ihn dringen, bis er ihr zurückschreiben werde, er habe die Vergebung ihrer Sünden aus einer Specialoffenbarung erkannt. Welch' eine evangelische Regung im Jahre 596! Der Papst schreibt ihr zurück, erstlich sei er einer besonderen Offenbarung unwürdig, zweitens dürfe sie wegen der Vergebung ihrer Sünden nicht eher sicher sein, als bis sie an ihrem letzten Lebenstag ihre Sünden zu beweinen nicht mehr im Stande sein werde; bis dahin müsse sie furchtsam bleiben; denn die Sicherheit sei die Mutter der Trägheit; sie dürfe gar nicht nach ihr streben, da sie einschläfre. „Lass' Deine Seele jetzt eine kleine Zeit zittern, damit sie sich dann ohne Ende in einer sicheren Freude ergötze.“

[2] Auch der Ausdruck „verbum fidei“ ist sehr gebräuchlich.

[3] Ezech. I h. 7.

[4] Die Wahrheitsliebe Gregor's ist freilich nicht über allen Zweifel erhaben. Seine Wundergeschichten sind häufig nicht naiv, sondern berechnet; man lese z. B. ep. IV, 30. Auch seine Propaganda für die Kirche scheut sich nicht vor zweifelhaften Mitteln. Die Juden auf den päpstlichen Landgütern sollen durch Steuernachlass zum Christenthum bewogen werden. Bekehren sie sich selbst noch nicht aufrichtig, so werden doch ihre Kinder gute Katholiken sein; ep. V, 8. Doch hat sich Gregor gegen gewaltsame Bekehrungen sehr bestimmt ausgesprochen (ep. I, 47).

Messen, Bussordnung, Fegefeuer u. s. w. der Priesterkirche und der völligen Unterordnung der armen Seelen unter ihre Gewalt zu Gut kommen mussten, wenn endlich seine Kirchenpolitik darauf angelegt war, die im Papst gipfelnde Kirche zu der Macht zu erheben, an der jede andere Macht ihre Grenze findet und von der sie ihren Segen empfängt, so ist doch seine Dogmatik keineswegs blosse Ecclesiastik. Man wundert sich vielmehr, dass er nirgendwo die letzten, scheinbar so nahe liegenden Consequenzen gezogen hat[1], nämlich den ganzen ungeheuren Apparat in straffer Zusammenfassung in die Hand des Priesters zu legen und die Leitung jeder einzelnen Seele diesem zu übergeben. Geübt wurde es bereits damals vielfach; aber noch überwog der Gedanke, dass jeder Getaufte für sich die Verantwortung allein trage und seinen eigenen Weg durch Busse und Vergebung vor Gott innerhalb der Kirche zu wan-|deln habe. Erst der mittelalterlichen Entwickelung blieb es vorbehalten, die dogmatische Forderung zu stellen, dass der Büssende, d. h. jeder Christ von der Taufe bis zum Tode, nur an der Hand des Priesters gehen dürfe[2].

Sechstes Capitel: Geschichte des Dogmas in der Zeit der karolingischen Renaissance.

Bei den jugendlichen barbarischen Völkern traten alle Institutionen der Kirche noch mehr in den Vordergrund als dies ohnehin schon durch die Entwickelung der Kirche im römischen Reiche geschehen war. Das philosophische und theologische Capital des Alterthums, zum Theil bereits in Compendien überliefert, wurde in neuen Compendien fortgepflanzt (Isidor von Sevilla, Beda, Ra-

[1] Auch die Gebräuche der römischen Kirche hat er noch keineswegs mit tyrannischer Gewalt einführen wollen, vielmehr den Missionar Augustin angewiesen, das Gute, welches er in anderen Landeskirchen findet, anzunehmen; s. ep. XI, 64. Andererseits macht die erstaunliche Identificirung von Petrus und dem Papst bei Gregor weitere Fortschritte. Er meint den Papst, wenn er sagt: „s. ecclesia in apostolorum principis soliditate firmata est." Und er erklärt (ep. IX, 12): „de Constantinopolitana ecclesia quod dicunt, quis eam dubitet sedi apostolicae esse subiectam"; s. auch die schöne Stelle ep. IX, 59: „si qua culpa in episcopis invenitur, nescio quis Petri successori subiectus non sit; cum vero culpa non exigit, omnes secundum rationem humilitatis aequales sunt."

[2] Wie stark schon zu Gregor's Zeiten die eigentlich theologischen Fragen gegenüber den praktischen Fragen der Seelenleitung und der Erziehung durch den Kultus und die Kirchenordnung zurückgetreten sind, zeigt die umfangreiche Briefsammlung Gregor's. Ueber Gregor's Bedeutung für den Kultus siehe das ausgezeichnete Werk Duchesne's, Orig. du culte chrétien (1888), bes. p. 153sq.

banus u. s. w.). Den einzigen Johannes Scotus ausgenommen[1], vermochte Niemand mehr jene Gedankenwelt bis in ihre letzten Motive | und Erkenntnisse zu verfolgen und innerlich nachzuerleben[2]. Kulturgeschichtlich ist Alles in der Epoche interessant, wurden doch im karolingischen Zeitalter die Grundlagen für die Entwickelungen des Mittelalters gelegt; allein dogmengeschichtlich, sofern man nicht die Aneignung bekannter Stoffe, sondern den Fortschritt der Entwickelungen zu betrachten hat, bietet jene Zeit nicht viel.

Die karolingische Epoche ist ein grosser und in mancher Hinsicht verfehlter Versuch einer Renaissance der Antike. Sie ist nicht das Ergebniss der natürlichen langsamen Entwickelung der germanisch-romanischen Völker, sondern Karl der Grosse und sein Kreis suchten durch ein vielfach forcirtes Zurücklenken zu der Antike resp. durch die Einbürgerung der byzantinischen Kultur — in Konstantinopel

[1] Johannes Scotus Erigena's System (Hauptwerk: de divisione naturae, s. Migne CXXII; Christlieb 1860, Huber 1861, s. Ritter und Baur) gehört nicht in die Dogmengeschichte des Abendlandes; denn es ist ganz und gar eine freie, selbständige Reproduction der neuplatonischen (pantheistischen) Denkweise, wie sie durch den Areopagiten und namentlich durch den „divinus philosophus Maximus Confessor", die Scotus gelesen hat, repräsentirt ist. Auch Augustin hat allerdings auf ihn eingewirkt; aber er hat seine Speculation dem Christlichen nicht näher geführt. Dieser gelehrteste und vielleicht auch klügste Mann seines Zeitalters hat die volle Identität von religio vera und philosophia vera behauptet und damit den Grundgedanken der antiken Philosophie wieder in den Mittelpunkt gestellt. Aber die philosophia vera ist ihm, der die Autorität neben der Vernunft nur nominell gelten liess, jener Monismus der Betrachtung, in welchem die Erkenntniss der Natur und die Erkenntniss Gottes zusammenfallen, wie denn auch Denken und Sein zusammenfallen (Alles ist Natur, und zwar schliesslich „Natur, die nicht schafft und nicht geschaffen wird", und der im menschlichen Geiste liegende Begriff der Wesen ist die Substanz der Wesen selbst: intellectus rerum veraciter ipsae res sunt). Der akosmistische Idealismus ist bei Scotus (wie bei Stephan bar Sudaili) bis zu dem Punkt getrieben, wo auch die Gottheit im Intellect des Menschen untergeht. Alle Uebereinstimmungen mit den kirchlichen Lehren beruhen bei Scotus auf Accommodation, entspringen aber nicht aus Verlegenheit, sondern aus der klaren Einsicht, dass die Hüllen bestehen müssen. Im Grunde ist ja auch die lebendige Bewegung der natura selbst nur ein Schein. In seiner Zeit ohne Einfluss, ja mit Argwohn betrachtet, ist er auch später nicht zum Lehrer des Abendlandes geworden, wenn auch abendländische Mystiker Manches von ihm gelernt haben. Er war zu sehr Grieche. An Trieb und Kraft zu systematischer Bildung ist er ein Phänomen, und mit Recht verehren ihn die speculativen Philosophen als einen Meister.

[2] Bewundernswerth ist es andererseits, mit welcher Kraft des Gedächtnisses und Verständnisses sich Männer wie Alcuin und Paulin von Aquileja in den einzelnen Gedankengängen Augustin's heimisch gemacht haben. Alcuin lebte auch in der augustinischen Frömmigkeit.

war das Alterthum noch lebendig — im Sturme eine höhere Bildung für das fränkische Reich zu gewinnen. Was Springer für die Geschichte der Kunst gezeigt hat, dass nämlich die karolingische Kunst als die Nachblüthe der antiken, nicht aber als der Anfang der mittelalterlichen zu betrachten ist, das gilt auch von den theologischen und philosophischen Bestrebungen. Für die Geschichte der Institutionen bezeichnet die Karolingerzeit die epochemachenden Anfänge[1]; innerhalb der Geschichte des geistigen Lebens ist sie ein Anhang zur Geschichte der alten Welt. Somit beginnt, streng genommen, die Dogmengeschichte des Mittelalters erst mit dem Zeitalter Clugny's[2]. Auch hat es keinen Werth, innerhalb dieser Disciplin auf die sog. volksthümlichen Ausprägungen des germanischen Christenthums, wie sie sich in poetischen und prosaischen Stücken finden, einzugehen; denn erstlich ist ihre Volksthümlichkeit eine sehr bedingte, zweitens hat das volksthümliche Christenthum kaum auf die Institutionen, ge-|schweige auf das Dogma irgend welchen Einfluss ausgeübt. Wer zu höherer theologischer Bildung vorschreiten wollte, las den Augustin und Gregor, den Gregor und Augustin, und er empfand sich diesen und den anderen lateinischen Vätern gegenüber lediglich als Schüler, der noch zu lernen hat, was ihm vorgesprochen wurde[3]. Das Bildungsstreben vieler Kleriker war damals allerdings ein gewaltiges — man braucht nur den uns erhaltenen Handschriftenbestand aus dem 8. und 9. Jahrhundert zu überschauen —[4]; auch

[1] S. Hatch, An introductory lecture on the study of eccl. hist. 1885.

[2] Ueber die Dogmengeschichte der Karolingerzeit s. Schwane, Dogmengesch. der mittleren Zeit 1882; Bach, Dogmengesch. des Mittelalters I. Th. 1873 Thomasius-Seeberg, Dogmengesch. II, 1 1888; Reuter, Gesch. der relig. Aufklärung im Mittelalter 1875 I S. 1—64. Letzteres Buch orientirt über die Kulturbestrebungen, vgl. auch Göbl, Gesch. der Katechese im Abendland 1880 und Spiess, Gesch. des Unterrichtswesens in Deutschland von den ältesten Zeiten bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts 1885. Dazu die Kirchengeschichten Deutschlands von Rettberg und Hauck. Ueber die „populäre Theologie" bei den Angelsachsen, Sachsen und Franken s. Bach, a. a. O. I S. 81 ff.

[3] Johannes Scotus bildet eine Ausnahme, in gewissem Sinn auch Fredegis von Tours, sofern er über das ominöse „nihil", welches die augustinische Metaphysik darbot, selbständig nachgedacht hat. Dass diese Arbeit aber von früheren Gelehrten überschätzt worden ist, hat Ahner in seiner Dissertation über Fredegis und dessen Brief „de nihilo et tenebris" (1878) gezeigt.

[4] Sehr dankenswerth ist es auch, dass Schrörs in seiner Monographie über Hinkmar (1884) S. 166—174 Rechenschaft über die alten Schriften gegeben hat, welche der grosse Bischof gelesen resp. citirt hat. Welch' eine bedeutende Gelehrsamkeit und Belesenheit geht aus dieser Zusammenstellung hervor, und doch war Hinkmar keineswegs der Gelehrteste. Interessant ist auch, dass sich Hinkmar streng an das Edict des Gelasius gehalten hat.

darf nicht verkannt werden, dass eine kleine Anzahl von Gelehrten es damals weiter gebracht hat als die Gelehrten aus der Zeit von 450—650, dass sie über Isidor und Gregor zu Augustin selbst vorschritt, die Depotenzirung der Religion zu Ceremoniendienst und Mirakelglauben durchschaute und zum Spiritualismus Augustin's zurückkehrte [1]. Allein die hohe Gestalt des afrikanischen Bischofs begrenzte allen weiteren Fortschritt. Zu ihm schauten die Besten auf; aber Keiner hat ihn überschaut, auch Alcuin und Agobard nicht, obschon der Letztere auch den Tertullian studirt hat [2]. Es hat einen hohen Reiz, innerhalb der Kirchengeschichte die energischen Anstrengungen der karolingischen Augustiner zu studiren, wie sie, dem grossen Kaiser fol-|gend, aber ihn überbietend, die überkommene Religionsform zu läutern und das Gebiet einer stumpfen Mysterienscheu und eines halbheidnischen Aberglaubens einzuschränken versucht haben — allein es würde lediglich zur Verwirrung innerhalb der Dogmengeschichte führen, wollte man diesen Versuchen hier nachgehen [3].

[1] Auch das Interesse an der Dialektik ist bei manchen Lehrern der karolingischen Epoche stärker als bei den früheren Theologen, man vgl. Alcuin's Werk de fide trinitatis, welches auch ein tüchtiges Streben nach systematischer Einheit des theologischen Denkens bekundet. Fredegis, der discipulus dulcissimus Alcuin's, ist wegen seiner Vorliebe für die Dialektik, den Syllogismus und Vexirfragen von Agobard als „Philosoph" zurechtgewiesen worden („invenietis nobilitatem divini eloquii non secundum vestram assertionem more philosophorum in tumore et pompa esse verborum" Agobardi lib. c. obiect. Fredigisi abb.). Doch lehrte er über auctoritas und ratio nicht anders als Augustin; allein schon der ernsthafte Versuch, auf Grund der Autorität die Vernunft dem Dogma gegenüber zu gebrauchen, befremdete. In dem Streit zwischen Agobard und Fredegis sind manche Controversen aufgetaucht, die von Bedeutung geworden wären, wenn die Gegner sie wirklich ausgeführt hätten.

[2] Ueber Alcuin s. die Monographie von Werner (1881). Den Tertullian hat auch Radbert gelesen.

[3] Die Vorbedingungen für die karolingische Renaissance lagen in der politischen Stellung des Frankenreiches, in der Blüthe der theologischen Studien bei den Angelsachsen (Beda), in der kirchlichen Thätigkeit des Bonifatius auf dem Continent und in den theils neuen, theils erneuten Beziehungen des Reiches zu Rom und Konstantinopel. Dass aus England, aus Rom und aus der Lombardei, endlich auch aus dem Orient die Bildungselemente am Hofe Karl's zusammenflossen und an dem Könige einen so energischen Mäcenas fanden, ermöglichte die Renaissance, die sich dann unter Ludwig dem Frommen und am Hofe Karl's des Kahlen fortsetzte. Gar nicht zu überschätzen ist, was Konstantinopel beigesteuert hat. Man braucht nur an die Werke des falschen Dionysius, des Maximus und des Johannes von Damaskus zu erinnern, die damals in das Frankenreich gekommen sind. Nicht nur Johannes Scotus, sondern z. B. auch Hinkmar hat den falschen Dionysius gelesen, resp. citirt. Eine gewisse Kenntniss des Grie-

Die dogmengeschichtlich wichtigen Verhandlungen und Bestimmungen in unserer Epoche zerfallen in folgende Gruppen: 1. die Streitigkeiten um die byzantinisch-römische Christologie im Gegensatz zur augustinisch-abendländischen und um den gregorianischen Lehrbegriff im Gegensatz zur augustinischen Prädestinationslehre [1]; 2. die Streitigkeiten mit Rom gegen den Orient über das filioque und gegen Rom und den Orient über die Bilder [2]; 3. die Fortbildung der Praxis und Theorie der Messe und der Busse [3]. |

1a. Der adoptianische Streit [4].

Nachdem auf dem 4. Concil die abendländische christologische Formel von den zwei Naturen dem Orient aufgezwungen worden war, gab dieser auf dem 5. Concil der Formel eine cyrillische Deutung und verstärkte sie durch die Verdammung der drei Capitel. Da der römische Bischof der neuen Bestimmung, die im Abendland als Abfall vom Chalcedonense angesehen wurde, beitreten musste, so kam es in Ober-

chischen besassen auch einige Angelsachsen seit den Tagen des Erzbischofs Theodor von Tarsus in Canterbury; aber in weit höherem Grade waren sie die Lehrer des Augustinismus (doch nicht in der christologischen Frage, s. unten). An diesem hat die mittelalterliche Mystik des Abendlandes (auch Scotus) neben dem Areopagiten ihre Quelle gehabt; denn es ist sehr einseitig, nur den letzteren für die Mystik verantwortlich zu machen. Durch die Erwerbung der Krone des römischen Reiches im Jahre 800 empfing das Bildungsstreben der Franken die höchste Kraft. Was bisher freie Bethätigung war, erschien nun als Pflicht und Verantwortung; denn der fränkisch-römische Kaiserkönig war nun der Nachfolger des Augustus und Konstantin. Allein wie schnell welkten alle Blüthen. Im Prolog zu Einhard's Leben Kaiser Karl's schreibt Walafrid mit Recht: „Dadurch, dass König Karl weise Männer versammelte, hat er den nebligen und so zu sagen fast ganz finsteren Umkreis des ihm von Gott anvertrauten Reiches durch die neue Einstrahlung aller Wissenschaft, dergleichen dieser Barbarei bis dahin zum Theil noch ganz unbekannt geblieben war, mit Licht erfüllt, da Gott es erleuchtete. Jetzt aber, da die Studien wieder in ihr Gegentheil zurücksinken, wird das Licht der Weisheit, das wenig Liebhaber mehr findet, immer seltener."

[1] In diesen Kämpfen stellt sich der Kampf um Augustin dar, s. auch den Kampf um das Abendmahl.

[2] Diese Streitigkeiten sind von universal kirchenhistorischem Interesse.

[3] In dieser Weiterbildung allein war das dogmatische Interesse der Karolingerzeit wirklich lebendig und führte zu neuen, wenn auch nicht sofort streng dogmatisch ausgeprägten Bestimmungen. Hierher gehört auch die Lehre von den Heiligen (Maria), den Reliquien und Ablässen.

[4] S. Bach, a. a. O., Walch, Ketzerhistorie IX. Bd., Hefele, Concil.-Gesch. III[2] S. 642ff. (628ff.), Helfferich, D. westgothische Arianismus u. die spanische Ketzergeschichte 1860, Gams, Kirchengesch. Spaniens Bd. II, Dorner, Entwickel.-Gesch. Bd. II, Hauck, K.-Gesch. Deutschlands 2. Bd. S. 256ff.; Opp. Alcuini ed. Froben.; Mansi T. XII. XIII; Migne T. XCVI—CI.

italien zu einem Schisma, das nur mühsam beigelegt wurde, sich bis in das 7. Jahrhundert erstreckte und das Ansehen des Papstes im Occident schädigte. Die monotheletischen Streitigkeiten machten dem Schisma ein Ende[1], und das 6. Concil stellte die chalcedonensische Formel auch in der neuen Fassung des Problems (Frage nach dem Willen in Christus) wieder her. Allein im Orient und in Rom selbst war man weit entfernt, die Consequenzen der Formel zu ziehen. Die Mystik, welche das vollkommene und untrennbare Ineinander von Göttlichem und Menschlichem lehrte und in allen kultischen Institutionen der Kirche ihre Triumphe feierte, hatte die unbequeme dogmatische Formel längst überwuchert und ihre Triebe erstickt. Anders stand es aber bei vielen abendländischen Bischöfen, so lange die griechische Mystik noch nicht zu ihnen gedrungen war und sie unter dem Einfluss der alten abendländischen Tradition, namentlich des Augustin, standen. Hier galt das christologische Schema, die hl. Dreieinigkeit habe die Menschwerdung so vollzogen, dass die zweite Person der Gottheit, der Sohn, einen Menschen (homo) kraft ewiger Erwählung — ohne vorangegangene Verdienste desselben — auserlesen, sich mit ihm zur Einheit der Person verbunden, und ihn also in die volle Sohnschaft aufgenommen (adoptirt) habe[2]. Dieses Schema unterscheidet sich toto coelo von dem griechischen (in Rom recipirten) des 5. Concils, selbst wenn man — wie es geschah — unter jenem homo auch die ganze Menschennatur verstand. Denn nach der herrschenden griechischen Auffassung hat der Gott-Logos im Moment der Menschwerdung die menschliche Natur so assumirt und in die Einheit seines Wesens aufgenommen (ἰδιοποιεῖν), dass sie an der Würde, also auch an der Sohnschaft des Sohnes vollkommen Antheil hat, der fleischgewordene Logos somit ebenso wie der präexistente in jeder Hinsicht der eine wesenhafte Sohn Gottes ist. Jesus Christus als Menschensohn nur für den adoptirten Sohn Gottes zu halten, löste nach griechischer Auffassung das ganze Geheimniss der Menschwerdung auf und führte in den Abgrund des Nestorianismus zurück. Umgekehrt konnte man vom Boden der augustinischen Christologie aus die Behauptung, der Menschensohn sei wesenhafter Sohn Gottes so gut wie der Logos, als Rückfall in den Doketismus resp. auch als Pantheismus (Vermischung von Göttlichem und Menschlichem) empfinden. Das grosse Recht der cyrillischen Auffassung lag in dem

[1] Doch noch nicht überall.

[2] S. Augustin's Christologie oben S. 119f. Auch bei Tertullian, Novatian, Marius Victorinus u. Hilarius findet sich die Vorstellung der Adoptio des Menschen Jesus, resp. der menschlichen Natur.

Festhalten an der vollkommenen Einheit der Erlöserpersönlichkeit[1], das grosse Recht der anderen in dem Festhalten an der wahren Menschheit Christi. Diese war den Gegnern in Wahrheit nur ein Theorem, dessen Bekenntniss es ihnen gestattete, in concreto alles Menschliche an Christus zu vergöttlichen[2], während die Adoptianer die Einheit des Gottes- und des Menschensohnes nur zu postuliren vermochten[3].

Es ist der alte Gegensatz des Monophysitismus und Nestorianismus, in der Terminologie freilich gemildert, in der Sache nicht abgeschwächt — wie könnte man ihn auch abschwächen? Wunderbar ist nicht, dass er nach dem 6. Concil noch einmal hervorgebrochen ist und zwar an dem terminus „adoptio", sondern lediglich das ist auffallend, dass er bloss an der Peripherie der Christen-|heit hervorbrach und eine verhältnissmässig so schnell und sicher beschwichtigte Controverse in der Kirche veranlasst hat. Bedenkt man, dass Augustin ohne Schwanken gelehrt hat, seiner Menschheit nach sei Christus adoptirter Gottes Sohn und das höchste Exempel der gratia gratis data praeveniens, dass er überall gelesen wurde, dass viele Stellen bei den abendländischen Vätern den Adoptianismus bezeugten[4], und dass noch Isidor von Sevilla unbeanstandet geschrieben hat: „unigenitus vocatur secundum divinitatis excellentiam, quia sine fratribus, primogenitus secundum susceptionem hominis, in qua per adoptionem gratiae fratres habere dignatus est, de quibus esset

[1] Sofern dieses Festhalten die Grundbedingung des Verständnisses Jesu Christi ist, ist die griechische Auffassung der adoptianischen überlegen.

[2] Die Vertheidiger der antiadoptianischen (alcuinischen) Christologie verfahren auch heute nicht anders. So sagt Bach (a. a. O. I S. 109ff.): „Die Adoptianer hatten von dem, was die (griechischen) Väter die pneumatische Qualität des Fleisches Christi nennen, keine Ahnung. Christi Fleisch ist ihnen in jeder Weise gewöhnliche Menschennatur . . . In dieser Kenotik (!!) liegt der Grund des adoptianischen Dualismus . . . Wie dem Elipandus, mangelt auch dem Felix das Verständniss der pneumatischen Menschennatur in Christo." Wenn sich bei diesen Worten überhaupt etwas denken lässt, so zeigen sie, dass der moderne Dogmenhistoriker ein so rechtschaffener Doket ist, wie die Orthodoxen nach dem Herzen Justinian's.

[3] Es steht hier also genau so, wie in den christologischen Kämpfen überhaupt seit den Tagen des Apollinaris. Recht und Unrecht sind auf beiden Seiten, im Grunde aber auf keiner, weil die Vorstellung von einer göttlichen Natur in Christo entweder zum Doketismus oder zur Doppelpersönlichkeit führt. Alle Speculation, welche diesen Consequenzen entgehen will, kann höchstens ihren guten Willen bekunden.

[4] Den runden Ausdruck hat Marius Victorinus (adv. Arium I), von dem überhaupt die augustinische Betrachtung der Christologie sub specie praedestinationis stammt.

primogenitus"[1], so wird man von Staunen erfasst über die energische stille Gegenwirkung der cyrillisch-areopagitischen christologischen Mystik. Sie hat sich die denkenden und die superstitiösen Christen in Rom und von dort aus in England, Oberitalien und im Frankenreich unterworfen. Sie hat das erreicht, weil sie sowohl mit der philosophischen Speculation der Zeit als mit der abergläubischen Mysteriensucht im Bunde war. Plato und Aristoteles, wie man sie verstand, waren ihre Evangelisten, und wiederum jede Abendmahlsfeier, ja jede Reliquie war ein stiller Missionar für sie. Hier erlebte man die Identität des Himmlischen und Irdischen; also hatte man sie vor Allem in Christus selbst anzuerkennen. So wurde die abendländisch-augustinische Christologie mit ihrem letzten und doch so bedeutungsvollen Rest einer geschichtlichen Anschauung von Christus — dass er unter der Gnade Gottes gestanden hat — ausgetilgt, nicht durch einen Kampf, sondern viel sicherer durch eine geräuschlose Umbildung[2].

Aber im arabischen Spanien um 780 machte Elipandus, Metropolit von Toledo, und bald darauf im fränkischen Felix, Bischof von Urgel, die augustinische Christologie geltend, die auch durch die mozarabische Liturgie bezeugt war[3]. Scharf betonten sie, dass Christus | als Mensch adoptirt sei, die Erlösten also in vollem Sinne die Brüder des Menschen Jesus seien. Man hat viel darüber gestritten, wodurch die beiden Bischöfe, die sich übrigens der Zustimmung der Mehrzahl ihrer Collegen in Spanien erfreuten, bewogen worden sind, die adoptio so zu betonen. Nach dem oben Bemerkten ist vielmehr zu fragen, warum die anderen abendländischen Bischöfe nicht das Gleiche gethan haben. Jedenfalls ist die Hypothese, der Adoptianismus sei aus dem alten westgothischen Arianismus zu erklären[4], noch haltloser wie die

[1] S. Migne CI p. 1322 sq.

[2] Die abendländisch-augustinische Christologie hat, wie der Nestorianismus, diesen Untergang verdient; denn da nach ihr hinter dem erwählten, von der Gnade Gottes getragenen Menschen Jesus doch der Gott-Logos stand, so war die Beziehung des erlösenden Werkes eben auf jenen homo eine höchst unsichere. Eine Duplicität der Betrachtung war die Folge, die nur verwirrend wirken konnte und der ein Ende gemacht werden musste, bis einmal der Glaubensgedanke, Gott selbst war in dem Menschen Jesus, ungehindert durch schädliche Speculationen über die Naturen, zu kräftiger Geltung kommen würde.

[3] S. die sieben, übrigens nicht gleichwerthigen, Stellen bei Hefele, a. a. O. S. 650f.: „adoptivi hominis passio" — „adoptivi hominis non horruisti vestimentum" — „salvator per adoptionem carnis sedem repetiit deitatis" etc.

[4] So Helfferich, a. a. O.; auch Hauck, R.-Encyklop. I³ S. 185 lässt es offen.

Ableitung aus arabischen Einflüssen[1]. Auch die Verweisung auf den Kampf, den Elipandus vorher gegen einen Häretiker Migetius geführt hat[2], trägt zur Aufklärung wenig bei, da die Lehren, welche ihm zugeschrieben werden, nicht das Widerspiel der adoptianischen gewesen zu sein scheinen, die ganze Figur aber überhaupt für uns dunkel ist[3]. Deutlich ist nur dies, dass die spanische Kirche damals mit Rom keine Verbindung besass, die Verbindung, die Hadrian I. suchte, zurückstiess und von der römisch-byzantinischen Kirchentradition relativ unbeeinflusst[4], aber im Innern stark verwildert gewesen ist[5]. Deutlich ist ferner, dass Elipandus die Gelegenheit | gern

[1] Gfrörer, K.-Gesch. III S. 644ff. Graf Baudissin, Eulogius und Alvar 1872 S. 61f. Die angeführten Spuren einer Beziehung des Elipandus und Felix zu den Saracenen sind sehr gering; ausserdem wird die diesen anstössige Trinitätslehre durch den Adoptianismus nicht gemildert. Elipandus hat sie mit besonderer Emphase vertreten.

[2] Hefele, a. a. O. S. 628ff.

[3] Migetius' Hauptthäresie neben der Begeisterung für Rom scheint gewesen zu sein, dass er sich Gott als streng einpersönlich vorgestellt und behauptet hat, derselbe habe sich in drei Personen offenbart, nämlich in David (Vater?), in Jesus und in Paulus (hl. Geist?). Neben diesem „Sabellianismus" kann man versucht sein, „priscillianische" Irrthümer bei ihm nachzuweisen. Allein die wenigen Nachrichten, die wir besitzen (s. die Briefe Hadrian's und Elipandus'), gestatten kein sicheres Urtheil.

[4] So erklärt sich das ungebrochene Ansehen der augustinischen Theologie. Es war z. B. bei Isidor von Sevilla so stark, dass er sogar die doppelte Prädestination gelehrt hat (Sentent. II, 6): „gemina praedestinatio . . . sive reproborum ad mortem."

[5] Die geringere Beeinflussung seitens des grossen Hauptstroms der kirchlichen Entwickelung zeigt sich auch darin, dass die Opposition des Spaniers Vigilantius gegen die Heiligen und Reliquien in Spanien nachgewirkt hat, wie z. B. seine Bekämpfung durch Faustus von Reji beweist (s. oben S. 225). So paradox es klingt, lag die Verehrung dieser Objecte im Fortschritt der kirchlichen Entwickelung, sofern sie mit der Ausbildung der Christologie aufs engste zusammenhängt. Die, welche sich wider diese Verehrung sträubten, thaten es bald nicht mehr aus evangelischen Gründen, sondern weil sie kirchlich „Zurückgebliebene" waren. Mit der adoptianischen Theorie hängt aber die Abneigung gegen die Reliquien und Bilder ebenso eng zusammen, wie die Bilder- und Reliquienverehrung und das massive Abendmahlsdogma mit der Christologie des Cyrill, Justinian und Alcuin (s. unten). Die spanische Kirche zeigt aber auch nach dem Uebertritt Reccared's zum Katholicismus nicht nur in der andauernden Vermischung von heidnischen und christlichen Sitten und in der Fortdauer gewisser arianischer Neigungen (in einzelnen Kreisen) ihren ungeordneten Zustand, sondern noch viel mehr in den zahlreichen ketzerischen Umtrieben. Hierher gehört der zum Dualismus ausgeartete Priscillianismus, hierher Migetius, hierher jener Marcus, der den Basilidianismus repristinirte, hierher vor Allem die Secte der Bonosianer, die sich in Spanien erhielt — Erscheinungen, die in einem tiefen Gegensatz zum

ergriffen hat, unter dem sicheren Schutz der Ungläubigen seine metropolitane Machtsphäre nach Asturien auszudehnen. Als Mittel dazu war ihm auch eine dogmatische spanische Formel | willkommen. Wahrscheinlich ist endlich, dass in Spanien lateinische Uebersetzungen nestorianischer Schriften (d. h. Schriften von Theodor v. Mopsv.) gelesen worden sind. Zwar lässt es sich nicht beweisen; allein es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Felix von Urgel die augustinische Christologie nestorianisch (theodorisch) ausgebildet hat und somit über Augustin hinausgeschritten ist, und es ist andererseits gewiss, dass man seit dem 6. Jahrhundert lateinische

Katholicismus standen und beweisen, wie schwer es der werdenden romanisch-katholischen Kirche in Spanien wurde, sich an den römischen Katholicismus anzuempfinden. Keine andere abendländische Kirche hat noch um diese Zeit so stark mit gewaltigen Häresieen ringen müssen, wie die spanische. Daraus erklärt es sich, zumal nachdem der Islam hinzugetreten war, dass diese Kirche den entschlossenen kalten Fanatismus der Orthodoxie und Ketzerverfolgung in sich ausgebildet hat. Dieser ist überall, wo er entsteht, ein Zeichen dafür, dass man sich die Unterwerfung unter die heilige Sache selbst einst unter schweren Opfern abgerungen hat, für welche man sich nun an Anderen schadlos halten will. Was speciell die Secte der Bonosianer betrifft, so war ihr Urheber, Bischof Bonosus von Sardika, von der Leugnung der bleibenden Jungfrauschaft der Maria schliesslich zur Lehre des Photin vorgeschritten (s. die Synode von Capua vom Jahre 391, Briefe des Ambrosius, Siricius und Innocenz I., Marius Mercator). Merkwürdiger Weise fand er in Südgallien und namentlich in Spanien Anhänger, die sich bis in das 8. Jahrhundert hinein — in Spanien, wie es scheint, zahlreich — erhalten haben; s. die 2. Synode von Arles (443?) c. 17, die Synode von Clichy (626) c. 5, die Synode von Orleans (538) c. 31, Gennad. de vir. inl. 14, Avitus Vienn., Isidor de script. eccl. 20, de haer. 53. Im 6. Jahrhundert hat sie in Spanien Justinian von Valentia bekämpft, und im 7. hat die Synode von Toledo (675) gegen die Lehre der Bonosianer, Christus habe erst seit der Geburt aus Maria existirt und sei nur filius adoptivus, in ihrem Symbol bekannt: „hic etiam filius dei natura est filius, non adoptione." Natürlich wurden Elipandus und Felix von ihren Gegnern mit den Bonosianern zusammengestellt, aber mit dem grössten Unrecht; sie waren vielmehr die grimmigsten Feinde derselben, da sie nie geleugnet haben, dass Christus als Gottessohn filius dei naturalis ist. Sie versuchten sogar auf ihre Feinde (Beatus und Eterius) den Vorwurf des Bonosianismus zurückzuschleudern, was freilich auch nicht gelingen konnte. Immerhin war es, weil die Menschen an Stichworten hängen, präjudicirlich, dass im toletanischen Symbol von 675 „non filius adoptione" stand, obgleich damit lediglich der photinianische Irrthum verstanden war, den Elipandus selbst in die Hölle verdammte. Von dem Bonosianismus, nicht aber von der Lehre des Elipandus, wird man wohl sagen dürfen, dass seine Verbreitung in Spanien sich aus den arianischen Neigungen der Westgothen erklärt; denn nicht nur im Arianismus der gebildeten Theologen, sondern noch mehr im populären Arianismus steckte ein Element der Lehre Paul's von Samosata und Photin's.

Uebersetzungen von Werken nestorianischer (auch syrischer) Schriftsteller im Abendland besass[1].

Elipandus ist, wie seine Briefe (s. auch die beiden Bücher der Asturier Beatus und Eterius gegen ihn, sowie die Schriften Alcuin's) bezeugen, ein treuer Anhänger der augustinisch-chalcedonensischen Christologie gewesen. Er wollte die Einheit der Person durchaus festhalten; aber diese Einheit hebt nach seiner Meinung den strengen Unterschied der Naturen nicht auf. Die menschliche Natur bleibt eine menschliche, daher zur Würde der Gottheit erhobene Natur, und eben desshalb hielt er für sie den Ausdruck „adoptio" (filius adoptivus humanitate nequaquam divinitate) für besonders zutreffend. Jedermann sprach im Abendland damals noch von der assumtio hominis (auch Alcuin), nicht nur von der assumtio humanae naturae. Dass assumtio hominis = adoptio hominis sei, war eine richtige Folgerung. War auch das Wort „adoptio" in der älteren Litteratur nicht eben häufig[2] — die Sache, die es bezeichnete, war im Sinne Augustin's correct ausgedrückt[3]. Die Sohnschaft Christi ist also eine doppelte: als Gott ist er filius genere et natura, als Mensch adoptione et gratia.| Hierfür führte Elipandus Schriftstellen an und folgerte ganz richtig, dass der, welcher die adoptio des Erlösers in Abrede stelle, die Wahrheit der Menschennatur desselben leugnen und consequent annehmen müsse, Christus habe seine Menschheit, die der unsrigen nicht gleich

[1] Seit dem Dreicapitelstreit. Man erinnere sich ferner, dass des Theodor Commentar zu den paulinischen Briefen noch jetzt in lateinischer Uebersetzung existirt, und dass das Werk des Junilius aus einer syrischen Vorlage stammt; s. Neander's Dogmengesch. II S. 25f. und Jacobi's Note ebendort S. 26f. Beachtenswerth ist auch, was Möller (Art. Adoptianismus in Herzog's R.-E. 2. Aufl.) auf Grund von Gams' Nachweisungen als Vermuthung geäussert hat: „Vielleicht hat man in den von Elipandus gerühmten rechtglaubenden Brüdern in Cordova (ep. ad Felic. in Alcuin's Briefen ep. 123), welche ihn mit gelehrtem Material versorgten und bei denen Alcuin (ep. ad Leidrad. 141) den Ursprung des Uebels vermuthet, morgenländische, im Gefolge der Araber dorthin gekommene Christen nestorianischer Bildung zu sehen, welche die adoptianische Tendenz, wenn nicht hervorriefen, doch unterstützten." Ferner ist wichtig, dass Elipandus unter den alten Häresien, die er verwirft, den Nestorianismus nicht genannt hat.

[2] Alcuin sagt zu viel, wenn er adv. Elip. IV, 2 ausruft: „Ubi latuit, ubi dormivit hoc nomen adoptionis vel nuncupationis de Christo?" oder ep. 110: „Novitas vocum in adoptione, nuncupatione, omnino fidelibus omnibus detestanda est."

[3] Vgl. wie auch Facundus von Hermiane (pro defens. trium capp. p. 708 ed. Paris. 1616, II) bei Christus anerkennt, dass er das „Sacrament der Adoption" angenommen habe.

sei, aus dem Wesen des Vaters. Elipandus bezeichnet daher seine Gegner als Doketen resp. als Eutychianer. Ist schon bei ihm ein wirkliches Interesse an der vollen Menschheit Christi um seines Werkes willen zu constatiren, so leuchtet dasselbe noch viel klarer bei dem bedeutenden Felix (s. die Gegenschriften des Paulinus und des Alcuin). Auch er hat den im Hintergrunde ruhenden Gott-Logos bestehen gelassen; aber seine Glaubenserkenntniss richtet sich auf den zweiten Adam in einer Weise, die seit den Tagen Theodor's in der Kirche nicht mehr gehört worden ist. Da der Menschensohn wirklich Mensch gewesen ist, so sind alle Stadien seiner Erniedrigung nicht freiwillig übernommen, sondern nothwendig gewesen. Nur der Entschluss des Gottessohnes, einen Menschen anzunehmen, war frei. Nachdem dieser Entschluss verwirklicht ist, muss der Menschensohn Knecht sein, muss in Allem dem Vater unterthan sein, muss dessen Willen erfüllen und nicht den eigenen. Wie alle Menschen ist er nur gut, sofern und weil er unter der Gnade des Vaters steht; er ist nicht allwissend und allmächtig, sondern seine Weisheit und Macht ist von den Schranken des Menschlichen umgrenzt. Von dem Vater hat er sein Leben, und zum Vater betet auch er für sich [1]. Das letzte Interesse Felix' besteht hier darin, das wir nur so unserer adoptio sicher werden können. Mit grosser Energie hat er in der Vorstellung von der Erlösung den Gedanken zum centralen erhoben, dass die Adoption der Gläubigen nur gewiss ist, wenn von Christus ein Mensch, wie die Menschen sind, resp. die Menschheit, adoptirt ist: wir sind nur dann erlöst, wenn Christus unser erstgeborener Bruder ist. Darin, dass der unigenitus (in der göttlichen Sphäre) den primogenitus (in der menschlichen Sphäre) per gratiam mit sich vereinigt hat, liegt — wie bei Augustin — die Gewissheit der Erlösung der Menschheit („adoptivi cum adoptivo, servi cum servo, Christi cum Christo, deus inter deos"). Christus, der als Mensch für uns hingegeben ist, ist nicht nach seiner Gottheit, sondern nach seiner Menschheit das Haupt der Menschheit. Eben darum sind die Glieder ihrer Adoption nur sicher, wenn das Haupt adoptirt ist [2]. Handelt es sich bei Christus nicht um eine | Adoption, wie bei uns, so spielt sich die Menschwerdung ausserhalb unserer Sphäre ab, so ist sie uns auch nichts nütze. Aber Felix ist noch einen Schritt weiter gegangen. Er hat sich nicht, wie Augustin, damit begnügt, bei der einfachen Behauptung, der homo Christus sei kraft der gratia praedestinationis praeveniens angenommen, zu

[1] S. Stellen bei Bach, a. a. O. S. 110 ff.

[2] Die deutlichsten Stellen — die eigenen Worte des Felix — stehen bei Agobard, lib. adv. Fel. 27—37.

verharren und diese Behauptung mit der These der personalen Einheit assertorisch zu verbinden, sondern er hat die Naturen scharf auseinandergehalten und sich zugleich ein klares Bild davon machen wollen, wie sich die Adoption vollzogen hat (s. die Antiochener). Das Erste anlangend, so hat er den Ausdruck „verus et proprius filius" nur auf den Gott-Logos bezogen und den Satz nicht gescheut „duobus modis unus creditur filius"; er hat zwischen „alter" und „alter" „ille" und „ille" unterschieden, ja den Menschensohn „nuncupativus deus" (im Sinne des gewordenen Gottes) genannt. Er hat, wie die Antiochener, von einem „Wohnen" des Gottes im Menschen gesprochen, von dem Menschen, der mit der Gottheit verbunden (coniunctus; applicatus) ist, resp. sie trägt. Wohl hat er das Verbundensein der beiden Naturen in Christo mit dem Verhältniss von Seele und Leib verglichen; aber das Bild ist auf seinem Standpunkt noch unzutreffender als auf dem Augustin's; denn die Idiomengemeinschaft ist ihm keine reale, sondern nur eine nominelle, und: „nullo modo credendum est, ut omnipotens deus pater, qui spiritus est, de semetipso carnem generet." Der Mensch Christus hat zwei Väter, einen natürlichen (David) und einen Adoptivvater (Gott). Was das Zweite betrifft, so lehrte Felix eine doppelte Geburt des Menschensohnes: die Geburt aus der Jungfrau (das ist die natürliche Geburt) und die Geburt aus der Gnade oder Adoption in der Taufe (das ist die geistliche). Christus hat also, wie jeder Christ, eine doppelte Geburt erlebt. Seine geistliche Geburt, die für ihn wie für Jeden unumgänglich war, vollzog sich wie bei Jedem in der Taufe; aber die Taufe war auch hier nur der Anfang. Ihre Vollendung war erst in der Auferstehung gegeben[1]. Wie der Menschensohn also unter den verschiedenen aus der electio entspringenden Acten der Gnade Gottes gestanden hat, so war er auch ursprünglich, obgleich sündlos[2], vetus homo und hat den Process der Wie-|dergeburt durchgemacht bis zur völligen Adoption — dies Alles so, wie wir es durchmachen; aber wir folgen dem Haupte, und nur weil er es zuerst erlebt hat, kann er unser Erlöser und Fürsprecher sein. Uebrigens soll dabei doch gelten, dass auch der Gottessohn

[1] Alcuin adv. Felic. II, 16 (Felix sagt): „Christus, qui est secundus Adam, accepit has geminas generationes, primam vid. quae secundum carnem est, secundam vero spiritualem, quae per adoptionem fit. idem redemptor noster secundum hominem complexus in semetipso continet: primam vid. quam suscepit ex virgine nascendo, secundam vero quam initiavit in lavacro a mortuis resurgendo."

[2] Alcuin glaubt freilich nicht, dass Felix die Sündlosigkeit Christi ernsthaft meine, weil er sonst nicht von einer Wiedergeburt Christi sprechen würde (l. c. c. 18).

die menschliche Geburt auf sich genommen hat, wie er denn auch als an allen Acten des Menschensohnes betheiligt zu denken ist[1].

In Briefen hatte Elipandus seine Lehre bekannt gegeben. Die ersten Gegner waren der Abt Beatus und der jugendliche Bischof Eterius. Ihr Widerspruch hat den alternden, auf seine Orthodoxie eifersüchtigen Metropoliten zur Wuth entflammt. „Diener des Antichrists" nennt er die, welche in beiden Naturen nur einen filius proprius erkennen wollen (785). Aber die Angegriffenen schwiegen nicht, sondern legten den häretischen Charakter des Adoptianismus in einer ausführlichen Schrift dar, dabei berichtend, dass die Controverse schon die Bischöfe von ganz Spanien, ja bis ins Frankenreich hinein aufrege[2]. Gleichzeitig griff Hadrian I. ein. Es musste ihm willkommen sein, dem in seiner Selbständigkeit unbequemen spanischen Metropoliten nachzuweisen, dass er in die Häresie des Nestorius verfallen sei, und dass die spanischen Bischöfe sich daher an die Lehre Roms und der Kirchenväter halten müssten[3]. Bald darauf ist Felix von Urgel energisch für die These des Elipandus eingetreten. Damit wurde die Streitfrage auch für das Frankenreich von Bedeutung. Die Regensburger Synode (792), deren Acten leider fehlen, wurde des Adoptianismus wegen berufen. Felix selbst musste erscheinen. Er | vertheidigte sich vor Karl[4],

[1] Worte des Felix bei Agobard 33: „Propter singularitatem personae, in qua divinitas filii dei cum humanitate sua communes habeat actiones, qua ex causa aliquando ea quae divina sunt referuntur ad humana, et ea quae humana fiunt interdum adscribuntur ad divina, et hoc ordine aliquando dei filius in hominis filio filius hominis appellari dignatur et hominis filius in dei filio filius dei nuncupatur." Eine solche Doppelpersönlichkeit behaupteten die Nestorianer auch.

[2] S. die Analyse dieser Schrift bei Bach S. 116ff. Sie ist cyrillisch. Auch wird der alte, einst gegen die Nestorianer erhobene Vorwurf den Adoptianern gemacht, dass sie durch Verselbständigung des Menschensohnes die Trinität zur Quaternität erweitern. Einige abendländische Reminiscenzen fehlen indess nicht, obgleich die Menschennatur wesentlich als unpersönliche caro gedacht ist, s. z. B. II, 68, wo als Mittler der filius secundum carnem genannt ist („reconciliati sumus per solum filium secundum carnem, sed non soli filio secundum divinitatem"), auch II, 40: „dominus ac redemptor noster cum sancta ecclesia, quam redemit secundum carnem, una substantia est."

[3] Ep. 97 im Cod. Carol. bei Migne T. IIC, s. die Analyse bei Hefele III S. 661ff., der auch zum Folgenden zu vergleichen ist.

[4] Der König hat in dem Streit das volle Gefühl der Verantwortlichkeit als christlicher König in Verbindung mit einem hohen Streben nach Gerechtigkeit bewiesen. Die Thesen seiner Theologen überzeugten ihn wirklich. Diese haben ihn als Beschützer des Glaubens, als David und Salomo, hoch gefeiert. Alcuin adv. Elipand. I, 16 (vom Könige): „catholicus in fide, rex in potestate, pontifex in praedicatione, iudex in aequitate, philosophus in liberalibus studiis, inclytus

soll aber schliesslich widerrufen haben, da alle Bischöfe seine Lehre als Irrthum bezeichneten. Der Widerruf ist zwar mehrfach bezeugt, aber doch nicht über jeden Zweifel erhaben, da wir hören, dass Felix nach Rom geschickt und dort so lange vom Papst gefangen gehalten worden ist, bis er sich herbeiliess, ein orthodoxes Bekenntniss zu beschwören. Er kehrte nun nach Spanien (in sein Bisthum?) zurück, sagte sich aber bald von dem erzwungenen Widerruf los und begab sich nach Toledo auf saracenisches Gebiet, um sich der fränkischen Censur zu entziehen. Der Versuch Alcuin's, durch ein sehr freundliches Schreiben, das den Geist Augustin's athmete, den hochgeschätzten Bischof für die Kirche wiederzugewinnen (793), kreuzte sich vielleicht mit dem Unternehmen der Häupter des Adoptianismus, durch eine Encyklica an die Bischöfe des Frankenreichs und einen Brief an Karl auf dem Wege von Vorstellungen, zugleich eine neue Untersuchung erbittend, ihre Lehre in der Kirche zu behaupten. Elipandus sieht noch immer in dem „gemästeten“ Beatus seinen Hauptgegner, der sein Gift der Kirche eingeträufelt und die Bischöfe verführt habe; er beschwört den Kaiser um gerechtes Gericht: er möge den Felix wieder einsetzen und sich den Abfall Konstantin's zum Arianismus zur Warnung dienen lassen: die Irrlehre, die jetzt durch Beatus der ganzen Kirche drohe, sei nichts geringeres als die Leugnung, dass Christus sein Fleisch aus der Jungfrau angenommen habe. Auf der glänzenden Frankfurter Synode liess Karl eine neue Untersuchung vornehmen (794), nachdem er an den Papst berichtet hatte. Gelehrte Bischöfe und Theologen waren von allen Seiten zusammengerufen. In zwei Synodalschriften (die italienischen Bischöfe unter Paulin von Aquileja votirten besonders) verwarf die Versammlung den Adoptianismus. Dasselbe that eine gleichzeitig zu Rom versammelte Synode. Alle diese Beschlüsse übersandte Karl mit einem eigenen Brief an Elipandus. Dem Streit hier weiter nachzugehen, hat kein Interesse, da neue Momente nicht hervortraten. Man hat aber den Eindruck, | dass im saracenischen Spanien und der angrenzenden Provinz der Adoptianismus bis gegen 799 Fortschritte gemacht hat. Selbst das persönliche Wirken berühmter Lehrer wider ihn (Benedict von Aniane, Leidrad von Lyon) hatte zuerst wenig Erfolg. Aber das fränkische Spanien konnte sich doch nicht dem Einfluss des gan-

in moribus (?), et omni honestate praecipuus.“ Ep. 100 ad domnum regem: „hoc mirabile et speciale in te pietatis dei donum praedicamus, quod tanta devotione ecclesias Christi a perfidorum doctrinis intrinsecus purgare tuerique niteris, quanta forinsecus a vastatione paganorum defendere vel propagare conaris. His duobus gladiis vestram venerandam excellentiam dextra laevaque divina armavit potestas.“

zen Reiches entziehen, ja es gelang schliesslich, den Felix selbst auf der Synode zu Aachen (799) wiederum zum Widerruf zu bewegen. In dieser Zeit war neben Paulin[1] Alcuin unermüdlich in zum Theil umfangreichen Schriften gegen die Häresie thätig (libell. adv. Felic. haer., IV lib. adv. Elipandum, VII lib. adv. Felic.). Es ist interessant zu sehen, wie dieser Angelsachse, der Schüler Beda's, in der Christologie ganz von den Griechen abhängig ist und hier die augustinische Tradition verlassen hat. Durch die Romanisirung Englands waren sowohl Augustin als die griechisch-römische speculative Theologie dort heimisch geworden. Aber in den Fragen, über die sich die Griechen überhaupt geäussert, erschienen sie doch noch immer als die ehrwürdigeren, zuverlässigeren und gelehrteren. Sie waren die Vertreter der sublimen Theologie des Geheimnisses der Menschwerdung[2]. Die Lateiner waren im Grunde nur so weit zu berücksichtigen, als sie mit den Griechen stimmten. Wie gross ist doch das imponirende Ansehen und die Macht einer älteren Cultur, und wie zwingend ist jeder „Fortschritt“, den sie erlebt, auch wenn derselbe unmerklich in ein Raffinement übergeht, welches eine neue Barbarei heraufführt! Was Alcuin ausführt, könnte ebenso gut bei Cyrill, Leontius oder Johannes Damascenus stehen, ist zum Theil wirklich genau so dort zu finden: Christus ist der persönliche Gott-Logos, der die unpersönliche Menschennatur an sich genommen und in die volle Einheit seines Wesens verschmolzen hat. Mithin ist Christi Menschheit, auch abgesehen von der Sünde, keineswegs der unseren in allen Stücken gleich, sondern von ihr sehr verschieden. Da sie die Eigenschaften der Gottheit erhalten hat, so ist alles menschlich-Beschränkte, was sich im Leben Jesu zeigt, freiwillige Uebernahme, resp. Accommodation, Pädagogie oder Schein. Mit den Berichten der Evangelien räumt Alcuin ebenso gründlich auf, wie die monophysitischen und die kryptomonophysitischen Griechen. Christus war für diese Frömmigkeit in keinem Sinn mehr menschliche Person, ja die Frömmigkeit empfand sich schwer verwundet, wenn ihr vorgehalten wurde, sie solle sich ein wahrhaft menschliches Bewusstsein in Christus denken. Nicht nur die Zerreissung des einen Christus, sondern vielmehr die An-|wendung solcher Kategorien auf ihn, die für die Gläubigen galten, wurde als blasphemisch abgelehnt[3]. In der That ist

[1] S. über seine Polemik Bach S. 121 ff.

[2] Vor Allem gilt das von Cyrill.

[3] S. die Analyse der Christologie Alcuin's bei Bach S. 128 ff. Alcuin will zeigen, dass 1) alle Aussagen der Schrift und der Väter über Christus die concrete Person in beiden Naturen zum Subject haben, dass 2) der Begriff der adoptio weder in der Schrift noch bei den Vätern sich finde, somit neu und falsch ist,

es richtig, dass der Glaube an Christus als den Erlöser kein Interesse daran hat, das breit auseinanderzulegen, worin Christus uns gleichartig ist[1]. Allein die | Adoptianer hatten doch innerhalb der Gleichartigkeit, die sie geltend machten, ihn als das Haupt der Gemeinde bezeichnet und einen Weg nachgewiesen, auf dem man den homo Christus als Er-

dass 3) die adoptianische Theorie widerspruchsvoll sei und den Glaubensgrund stürze. Er sucht zu zeigen, dass die adoptio, wenn sie etwas Anderes bedeuten soll als assumptio, zur Häresie führe. Die Assumption soll eben das Naturverhältniss ausdrücken, in welches die Menschheit durch die Incarnation zur Gottheit getreten ist und welches durch die adoptio, die ein Gnadenverhältniss bezeichne, aufgehoben wird. Wohl redet auch Alcuin davon (nach Augustin), dass in Christus die Gnade gewesen sei, denn sie schliesst das natürliche Sohnesverhältniss nicht aus, wie die adoptio es thut. Das stärkste Argument Alcuin's liegt aber darin, dass er die passive Adoption desshalb für unmöglich erklärt, weil ja der Menschensohn, bevor er wirklicher Gottessohn war, überhaupt nicht da war. Weder er noch Paulin denken daran, dass der Mensch Christus vor dem Gottmenschen Person gewesen sei. Er hat ja seine Person von Anfang an an dem Gottessohn gehabt. Denkt man also abstract, so darf man nicht an einen homo Christus denken, der vor der Menschwerdung da war, sondern an die menschliche Natur, die erst durch die Assumption Person geworden und zwar sofort zu einem wesentlichen Bestandtheil der Person des Gottmenschen geworden ist. Daher ist diese Natur auch abgesehen von der Sünde der unsrigen unendlich überlegen und unähnlich. Daher ist die Agnoëtenlehre, gegen die übrigens auch schon Gregor I. in Briefen scharf zu Felde gezogen ist, zu verwerfen; darum ist die Knechtsgestalt des Gottessohnes in jeder Hinsicht anbetungswürdig, weil sie nicht naturnothwendig war, sondern in jedem Act frei übernommen. Also hatte Christus weder die Taufe, noch die Adoption nöthig und ist auch als Mensch kein gewöhnliches Geschöpf, sondern immer der Gottmensch. „Es behielt der Gottmensch trotz der Assumption der menschlichen Natur die eine Proprietät in der Person des Sohnes bei.“ Die Menschheit ist nur wie ein Unpersönliches zu dieser Einheit der Person des Gottessohnes hinzugekommen, „und es blieb dieselbe Proprietät in zwei Naturen im Namen des Sohnes, welche ehedem in einer Substanz war“. Aber sehr ungeschickt ist es, wenn Alcuin hinzufügt (c. Felic. II, 12): „in adsumtione carnis a deo persona perit hominis, non natura“; denn er nahm ja gar nicht an, dass vorher eine „persona hominis“ bestanden hat. Man kann diesen lapsus nur daraus erklären, dass Alcuin noch nicht jede Erinnerung an Augustin's Christologie durch die cyrillische bei sich ausgetilgt hat. Mit Recht bemerkt Bach S. 136f. (gegen Dorner), dass kein einziger Gegner der Adoptianer daran gedacht hat, „dass die Persönlichkeit zur Vollständigkeit des menschlichen Wesens gehöre, sondern dass sie das entschiedene Gegentheil (wie er, Bach, selbst) gelehrt haben“. Bach's eigene Erklärung der obigen Stelle, die nur als lapsus verständlich ist, ist übrigens ganz unrichtig. Er will unter persona „die Person des Menschen als solchen, der humanitas, und nicht des Menschen Christus“ verstehen.

[1] Epist. ad. Carol. M.: „Quid enim prodest ecclesiae dei Christum appellare adoptivum filium vel deum nuncupativum?“

löser und Fürsprecher erfassen könne[1]. Aber wie heute, so hatte das schon damals bei solchen keinen Credit, die einmal in die Mysterien eingeweiht waren. Wer an dem Taumelkelch jener Mystik, die da verheisst, alles werthlose Gestein in Gold zu verwandeln, auch nur genippt hat, der sieht überall das Geheimniss der Vergottung, und so leicht ruft dann kein Wachender den Träumenden ins Leben zurück[2]. Denn das ist das letzte Interesse dieser Speculation: aus der Verwandelung der unpersönlichen Menschensubstanz ins Göttliche (bei Christus) die gottmenschlichen Genussmittel im Diesseits abzuleiten. Schon bei Beatus entpuppt sich die realistische Abendmahlsauffassung als ein entscheidendes Motiv gegen den Adoptianismus[3], und auch bei Alcuin ist dies Motiv nachzuweisen[4]. So hängt die christologische Controverse mit den magischen Vorstellungen vom Abendmahl als dem Centrum der kirchlichen Lehre und Praxis eng zusammen. Um so lehrreicher ist es, dass, wie wir sehen werden, an | die Bilder noch nicht gedacht ist, während doch der Orient schon längst bei seiner kryptomonophysitischen Christologie ebensowohl diese als das Abendmahl im Auge hatte. Hier ist die

[1] Die Ausführungen Felix' über den Menschen Christus als sacerdos, sacrificium, caput ecclesiae sind augustinisch, ja zum Theil präciser als bei Augustin. Beachtenswerth ist, welche Rolle im Streit der Gedanke Christi als des Haupts der Gemeinde spielt. Man ist darauf nicht gefasst, wenn man von der älteren Ueberlieferung herkommt. Die stärkere Betonung Christi als des Priesters und Opfers ist bereits durch die Alles beherrschende Rücksicht auf die Messe bestimmt.

[2] Weil dieses pseudo-christliche Interesse von dem Adoptianismus nicht corrigirt worden ist, so musste er ebenso eine Halbheit bleiben, wie der Nestorianismus. Das ist der letzte Grund seines schnellen Todes. Adoptianismus und eucharistischer Christus passen nicht zusammen.

[3] S. Bach S. 119 f. Beatus hat, wie Cyrill, darauf hingewiesen, die concrete Einheit der Person Christi erweise sich darin am klarsten, dass man ja in dem Abendmahl den ganzen Christus anbete, und dass das Fleisch Christi Princip des ewigen Lebens sei. Wofür die Gegner der Adoptianer im letzten Grunde gestritten haben, das hat Bach S. 120 als seine eigene Meinung in trefflichen Worten entwickelt: „Mit einem tiefrealistischen Blicke weisen Beatus und Eterius im Gegensatz zur Aeusserlichkeit des Elipandus auf die centrale Bedeutung Christi im gesammten ethisch-sacramentalen Wesen des Christenthums und im sittlich freien Leben der Menschheit hin. Es ist das organisch-physische Verhältniss Christi zur Menschheit und die Physiologie der Gnade in ihrem inneren Verhältniss zur menschlichen Freiheit damit angedeutet, welche in dem concreten Gottmenschen ihre Lebenswurzel hat. Ein getrennter Christus kann nicht neues physisch-ethisches Lebensferment der Menschheit sein." Dieser materialistische Spuk nennt sich leider auch im Protestantismus Christenthum.

[4] Bei ihm und Paulin freilich nur in unbedeutenden Ansätzen, wesshalb Bach den Paulin „minder tiefsinnig und gründlich" wie Beatus nennt. Wie die Speculation zu diesem gelangt ist, weiss man nicht.

angelsächsisch-fränkische Kirche hinter ihrem Führer noch „zurückgeblieben“.

Felix wurde in Lyon bei Leidrad internirt. Die Zurückführung der fränkischen Adoptianer machte jetzt grosse Fortschritte, und Felix selbst musste seine Gemeinde ermahnen, den Irrthum, den er sie einst gelehrt, aufzugeben. Allein im Herzen war er keineswegs völlig überzeugt, wie Papiere bewiesen, welche Leidrad's Nachfolger, Agobard, nach dem Tode des unglücklichen Bischofs fand. Agobard hat es noch für nöthig gehalten, den todten Felix zu widerlegen. Hatte der aggressive Adoptianismus im Frankenreich auch bald ausgespielt, so hat ihn die kecke Dialektik des 11. und 12. Jahrhunderts als Schullehre doch wieder erweckt[1], und er ist dann, ohne freilich mehr als theologischen Streit zu erregen, durch alle Jahrhunderte des Mittelalters hindurch gegangen. Wie im saracenischen Spanien die „Häresie“ allmählich erloschen ist, ist wenig bekannt. Unbeanstandet ist sie dort schon zur Zeit des Elipandus nicht gewesen. Noch um 850 hat sie Anziehungskraft besessen[2]; dann aber kamen Zeiten, in denen das Bewusstsein, mit der ganzen Kirche zusammen zu stehen, den christlichen Spaniern werthvoller sein musste als die Behauptung einer berechtigten Eigenthümlichkeit.

Die entscheidende Folge des ganzen Streits war, dass man im Abendland das eigene, frühere christologische Schema beseitigte und innerhalb des Dogmas — um des Abendmahls und der imponirenden Ueberlieferung der Griechen willen — dachte wie diese. Die Einheit Christi wurde festgehalten; aber diese Einheit absorbirte die Menschheit und rückte den dei filius incarnatus tremendus in die Ferne. Die strenge Dogmatik gestattete nur noch, ihn sich im Abendmahl nahe zu bringen. Aber das schliesst nicht aus, dass neben der dogmatischen Theorie, zunächst noch verborgen, das Bild des demüthigen Mannes der Leiden sich fortpflanzte, wie es Augustin aufgegangen war und wie es in noch lebendigerer Verdeutlichung die Kraft der Frömmigkeit in der Zukunft werden sollte.

1b. Der Streit über die Prädestination[3].

Der Aufschwung der theologischen Wissenschaft im 9. Jahrhundert führte zu eingehender Beschäftigung mit Augustin. Allein man war | durch die Theologie Gregor's I. bereits daran gewöhnt, die Formeln

[1] S. Bach II S. 390 ff.

[2] S. die Briefe des Alvar, Baudissin, a. a. O., Bach I S. 146 ff.

[3] Quellen, gesammelt von dem Jansenisten Maugin, Veterum auct. qui IX. saec. de praedest. et gratia scripserunt. Paris 1650; s. die Werke der karolingischen

der augustinischen Theologie mit dem von dem kultischen System geforderten Pelagianismus zu verbinden. Daher wäre es schwerlich zu einem erneuten Streite gekommen, wenn nicht der Mönch Gottschalk von Orbais die Prädestinationslehre mit derselben Energie geltend gemacht hätte, wie Augustin in seinen letzten Schriften, und wenn nicht ein Mann gegen ihn aufgetreten wäre, dem seine eifersüchtigen Collegen gerne eine Häresie aufgebürdet hätten — Hinkmar. Nicht dass Gottschalk augustinische Formeln brauchte, sondern dass die Prädestinationslehre die Kraft und der Halt seines Daseins nach einem verfehlten Leben geworden war, hob ihn aus der Masse der Theologen heraus und gab seinem Bekenntniss einen erschütternden Nachdruck. Auch hier lässt es sich wieder mit Händen greifen, dass nicht die Worte es machen, sondern dass sie so lange eine klingende Schelle bleiben, als sie nicht der Ausdruck eines Erlebten sind. Neben und nach Gottschalk haben in seiner Zeit Viele so gesprochen wie er; aber nur er ist als Irrlehrer verfolgt worden, weil die Gegner fühlten, dass nur er ihrem Kirchensysteme gefährlich war.

Gottschalk hat über die Prädestination materiell und formell nicht anders gelehrt wie Augustin, Fulgentius und Isidor[1]; aber man muss auch sagen, dass er nichts Anderes gelehrt hat als die Prädestination. Mit einer erst resignirten, dann schwärmerischen Hingebung hat er sich in die Hände des Gottes beschlossen, der Alles wirket nach seinem Wohlgefallen, und der nichts thut, was er nicht schon von Anfang an fest beschlossen hat. Die Prädestination ist der Inhalt des Evangeliums, ist das Object des Glaubens; sie ist die Wahrheit — jene praedestinatio gemina ad vitam et ad mortem, nach welcher für den Guten das ewige Leben und für den Sünder der Tod bestimmt ist, in welcher daher auch die Einen zum Leben, die Anderen zum Tode bestimmt sind. Nichts soll abgethan werden, was die Kirche sonst

Theologen z. Z. Karl's des Kahlen, Mansi T. XIV und XV. Gfrörer, Gesch. der Karol. Bd. I und K.-Gesch. Bd. III, 2; Dümmler, Gesch. des ostfränk. Reichs Bd. I; Hauck, K.-Gesch. Deutschlands Bd. II; Wiggers i. d. Ztschr. f. d. hist. Theol. 1859; Weizsäcker i. d. Jahrbb. f. deutsche Theol. 1859; Hefele, Concil.-Gesch. IV² S. 130 ff.; Bach, a. a. O. I S. 219 ff.; Reuter, a. a. O. I S. 43 ff. Borrasch, Der Mönch Gottschalk 1868; die Monographien über Hinkmar von v. Noorden und Schrörs; Freystedt, Der wissensch. Kampf im Prädest.-Streit des 9. Jahrh.; derselbe, Der synodale Kampf im Prädest.-Streit des 9. Jahrh. (Ztschr. f. wissensch. Theol. 36. Bd. S. 315—368; Neue Folge, 1. Bd. S. 447—478) und Studien zu Gottschalk (Ztschr. f. K. Gesch., 18. Bd., S. 1 ff.).

[1] Von Fulgentius ist Gottschalk besonders abhängig. Ueber Isidor's Prädestinationslehre s. Wiggers, Ztschr. f. d. hist. Theol. 1855, über die Beda's ebend. a. a. O. 1857.

lehrt und was sie thut; aber Abfall vom Evangelium ist es, die Sicherheit dieser ewigen unveränderlichen Gnadenordnung Got-|tes — denn gut ist auch die Gerechtigkeit und die Strafe — in den Gemüthern zu verdunkeln. In der lebendigen und ursprünglichen Sprache des überzeugten Bekenners hat Gottschalk diesen seinen Glauben unerschütterlich bis zum Tode vertreten[1].

Aber was soll hier der geschichtliche Christus, was der Christus der sacramentalen Kirchenanstalt? Wenn dem Gottschalk der verborgene Gott mit dem verborgenen Willen ein Trost gewesen ist, so lag das an der Gewissheit, dass dieser Gott auch zum Leben prädestinirt habe, und diese Gewissheit floss aus der Oekonomie, die in Christus gipfelt. Denn woher war es sonst bekannt, dass die ewige Prädestination auch die Begnadigung eines Theiles der Menscheit einschliesse? Für die Gewissheit des Einzelnen war damit freilich noch nichts gewonnen; aber auch auf der Gegenseite wollte man von Heilsgewissheit nichts wissen: der Einzelne galt sich selbst und Anderen nicht viel. Der Individualismus war noch nicht entwickelt. Christus stand also nicht zur Frage. Auch der entschlossene Vertreter der Prädestination blickte auf ihn, wenn er an die Erwählung zum Leben dachte. Aber das System der Sacramente, Rechtsforderungen und Werke, welches die Kirche selbst war, erbebte, wie es überall erbeben muss, wo die Religion wieder aus der Veräusserlichung in das Innenleben zurückgeführt wird. Dies geschah hier freilich in einer viel abstracteren Weise, als durch Augustin. Die tiefsten Ausführungen des Afrikaners über die befreiende Gnade und die beata necessitas boni, welche den Hintergrund der Prädestinationslehre bilden, schlagen bei Gottschalk nicht mächtig durch. Der fränkische Mönch hat sich auch die neuplatonische Speculation, die die augustinische Lehre mildert resp. in eine ganz andere Sphäre der Vorstellung hinüberspielt, nicht anzueignen vermocht. Er kennt auch nicht die Dialektik des Zeitbegriffs, die von Augustin's Auffassung unzertrennlich ist. Doch stand er der Dialektik nicht fern; ja wenn man den Berichten trauen darf, hat er zuerst aus dialektischen Gründen Freude an dem Problem gehabt;

[1] Ueber das Leben Gottschalk's bis zum Ausbruch des Streits s. Hefele, a. a. O. Der augustinische Geist und die Sprache Augustin's in der Confessio prolixior (Migne CXXI p. 349): „Tui profecto sic semper indigent omnes electi tui, quo videlicet tibi de te solo semper valeant placere. Quemadmodum palmites indigent vite, quo fructum queant ferre, vel aer aut oculi luce, quo vel ille lucidus esse vel illi possint videre ... te igitur supplex invoco ... ut largiaris indigentissimo mihi per gratuitae gratiae tuae invictissimam virtutem etc."

aber das Feuer, mit welchem er spielte, hat sich dann seiner selbst bemächtigt. Die Sache selbst wurde ihm werthvoll. Sie entsprach seiner immer herber werdenden Ge-|sinnung, und er vertrat sie mit dem Eifer des Missionars. Nicht um die Erbsünde und die Sünde war es ihm in erster Linie zu thun, sondern um die Unveränderlichkeit und Weisheit Gottes. Er ist Theologe im engsten Sinne des Worts.

In den Briefen des Rabanus an Noting und Eberard (kurz vor 848) wird Gottschalk zuerst bekämpft[1] und ihm vorgeworfen, dass er lehre, auch der rechte Glaube und die guten Werke seien fruchtlos für den, der nicht zur Seligkeit bestimmt sei, und Gott zwinge zur Sünde und zum Verderben (invitum hominem facit peccare)[2]. Bald fanden sich noch andere Gegner, und man erklärte, er lehre eine Prädestination zur Sünde. Auf dem Mainzer Concil (848) liess Rabanus ihn verurtheilen[3] und auf Befehl des Königs Ludwig an Hinkmar übergeben, zu dessen Provinz er als Mönch gehörte[4]. In dem Brief an Hinkmar erklärt Raban eine Prädestination in Betreff des Bösen einfach für irrig und weiss auch schon von Leuten zu berichten, die, durch Gottschalk verführt, von frommen Uebungen abstehen, weil ja doch Alles umsonst sei[5]. Hinkmar liess auf einem synodalen Reichstag zu Chiersey (849) das Urtheil gegen den miserabilis monachus wiederholen. Er wurde seiner Würde entsetzt, gestäupt und im Gefängniss unschädlich gemacht[6]. Raban und Hinkmar scheinen sich beide von der Schwierigkeit der ganzen Frage — der Autorität Augustin's und anderer Väter wegen — zunächst noch keine Vorstellung gemacht zu haben. Hinkmar beruhigt sich dabei, die Präscienz Gottes beziehe sich auf das Gute und das Böse, die Prädestination aber nur auf das Gute[7]. Allein bald änderte sich die Lage | der Sache. Gottschalk ver-

[1] S. Opp. Raban. bei Migne CXII p. 1530 sq. Kunstmann, Rabanus Magnentius Maurus 1841.

[2] Die eigene Meinung des Raban, dieses grossen, lauteren, wahrhaft frommen und unpolitischen Kirchenfürsten, war semipelagianisch.

[3] Bruchstück eines der Synode eingereichten Bekenntnisses Gottschalk's bei Hinkmar, de praedest. 5, Migne CXXV p. 89 sq. (Hefele S. 138): „gemina praedestinatio . . . similiter omnino omnes reprobos, qui damnabuntur propter ipsorum mala merita, incommutabilis deus per iustum iudicium suum incommutabiliter praedestinavit ad mortem merito sempiternam."

[4] Migne CXII p. 1574.

[5] A. a. O.

[6] Hincm., de praedest. 2, Migne CXXV p. 85, cf. Migne CXXI p. 1027.

[7] Die grossen Schriften Hinkmar's über die Streitfrage sind erst mehrere Jahre später geschrieben worden (doch s. die Schrift ad reclusos et simplices v. J. 849/50; Gundlach in der Ztschr. für K.-Gesch. 10. Bd. S. 258 ff., Freystedt, a. a. O. S. 320 ff., 358 ff.). Die erste in drei Büchern (856 und 857) war

fasste zwei Bekenntnisse, in denen er seine Lehre darlegte und aus der Schrift und den Vätern erwies[1], und schrieb auch sonst Aufsätze, in denen er den Particularismus des Heilwerks Christi betonte[2], dieses streng unter das vorzeitliche Decret Gottes stellend. In einem Brief an Amolo hat er auch den besonders anstössigen Satz ausgesprochen: „baptistum et alia sacramenta frustatorie eis dari, qui post eorum perceptionem pereunt"; denn „qui ex numero fidelium pereunt, Christo et ecclesiae numquam fuerunt incorporati"[3]. Allein ausserhalb Mainz' und Rheims' in dem gebildeteren Süden erkannte man, dass nicht Gottschalk, sondern seine Gegner von Augustin's Lehre abwichen. Die besten Theologen stellten sich auf die Seite des Confessors, so Prudentius von Troyes, Ratramnus von Corbie, dann auch der gelehrte und scharfsinnige Lupus von Ferrières[4], der Priester Servatus Lupus und Remigius von Lyon, grösstentheils Schüler Alcuin's[5]. Es beginnt nun

so umfangreich, dass sie nicht abgeschrieben worden und daher untergegangen ist (s. Schrörs S. 136 f.), die zweite, de praedestinatione dei et libero arbitrio, ist noch immer weitschweifig genug und recht inhaltslos (859 auf 860 geschrieben, s. Schrörs S. 141 ff.). Hier wird im Eingang in sehr unhistorischer Weise die Geschichte der prädestinatianischen Secte geschildert, die schon zu Lebzeiten des hl. Augustin entstanden sei. Diese werde jetzt aufgewärmt, und zwar hielten sich die Neueren an Fulgentius, der nie ein hohes Ansehen in der Kirche genossen habe (c. 3. 8. 13). Prädestination zur Strafe schliesst die Nöthigung der Sünde ein, ist die Hauptthese Hinkmar's. „Praescivit deus hominem ad poenam." Also giebt es nur eine Prädestination der Strafe, nicht zur Strafe.

[1] S. Migne CXXI p. 347. 349: „Confiteor, deum omnipotentem et incommutabilem praescisse et praedestinasse angelos sanctos et homines electos ad vitam gratis aeternam, et ipsum diabolum . . . cum ipsis quoque hominibus reprobis . . . propter praescita certissime ipsorum propria futura mala merita praedestinasse pariter per iustissimum iudicium suum in mortem merito sempiternam." „Credo siquidem atque confiteor praescisse te ante saecula quaecunque erant futura, sive bona sive mala, praedestinasse vero tantummodo bona. Bona autem a te praedestinata bifariam sunt tuis a fidelibus indagata . . . i. e. in gratiae beneficia et iustitiae simul iudicia . . . Frustra electis praedestinasses vitam, nisi et illos praedestinasses ad ipsam. Sic etiam . . . omnibus quoque reprobis hominibus perennem merito praedestinasti poenam et eosdem similiter praedestinasti ad eam, quia nimirum sine causa et ipsis praedestinasses mortis perpetuae poenam, nisi et ipsos praedestinasses ad eam: non enim irent, nisi destinati, neque profecto destinarentur, nisi essent praedestinati." Vom Standpunkt Gottschalk's sind beide Bekenntnisse conciliant.

[2] Dass Christus keineswegs für die reprobi gestorben sei, hat Gottschalk häufig behauptet, obgleich er eine gewisse allgemeine Erkaufung aller Getauften lehrte; s. Hincm. de praed. 29. 34. 35. Migne CXXV p. 289 sq. 349 sq. 369 sq.

[3] S. Hefele S. 169.

[4] S. Freystedt, a. a. O. S. 329 ff.

[5] Die verschiedenen Schriften dieser Männer hat Bach I S. 232 ff. analysirt und besprochen.

(849/50) ein lebhafter theologischer Streit, der indess nicht so heftig war, dass die übrige Kirche und der Papst hineingezogen wurden, und der desshalb unsäglich unerquicklich ist, weil auch die treuen Augustiner das herrschende Kirchensystem nicht preisgeben konnten und wollten, daher dort Vermittelungen suchen mussten, wo Gott-|schalk's Consequenzen es gefährdeten, und weil die fränkischen Semipelagianer bald einsahen, dass sie ihre Ausdrucksweise dem Augustinismus anzunähern hätten. Unter den Vertheidigungsschriften für Gottschalk gab es demgemäss viele Schattirungen, aber auch unter den Gegenschriften[1]. Florus Magister z. B. trat für die gemina praedestinatio ein, aber bekämpfte doch den Gottschalk, da er den Gedanken der Unwiderstehlichkeit der Gnade zurückwies[2]. Amolo von Lyon behandelte ihn freundlich; aber kein Anderer hat so nachdrücklich wie er darauf hingewiesen, dass die Lehre Gottschalk's die historische Erlösung, die Frucht des Todes Christi und die sacramentale Gnade aufhebe[3]. Der Einzige, der einen consequenten Standpunkt einnahm und von ihm aus den Mönch bekämpfte, war Johannes Scotus. Seine Lehre fusste nicht auf Augustin's Prädestinationslehre, sondern auf der neuplatonisch-augustinischen Ontologie, die er kühn entwickelte. Nach dieser ist das Böse und der Tod überhaupt Nichts. Das unveränderliche Sein hat nur einen unveränderlichen Willen, nämlich sich selber, und es wirkt nur sich selber aus. Alles Uebrige ist Negation, ist nichts Wirkliches und trägt eben dieses Nichtsein als Strafe in sich. Auf die Prädestinationsfrage angewandt, folgt, dass die Recht haben, welche nur von einer Prädestination etwas wissen wollen[4]. Aber Freund und Feind empfanden, ohne den Pantheismus des Scotus völlig zu durchschauen, dass hier der Teufel durch Beelzebub („commentum diaboli") ausgetrieben werden sollte. Den einzigen Ausweg, den es neben dem scotistischen gab, die Fragestellung in der Form des Prädestinationsproblems überhaupt aufzugeben, sich an den geschichtlichen Christus zu halten und der Gnadenlehre Augustin's durch Zurückführung des kirchlichen Systems auf die Erfahrung der Wieder-

[1] Man stritt sich damals um die Prädestination so, wie man sich heute innerhalb der „positiven" Theologie um das Recht der historischen Kritik streitet. Da giebt es solche, die dieses Recht vertheidigen, und solche, die es einschränken oder aufheben wollen; aber auch Jene glauben im Grunde nicht an dasselbe, da sie sich hüten, die Consequenzen zu ziehen.

[2] Bach I S. 240.

[3] Bach I S. 241 ff.

[4] De divina praedest. Migne CXXII p. 355 sq. Die Synoden zu Valence und Langres (859) verdammten die Schrift, nachdem Prudentius und Florus Magister gegen sie geschrieben hatten.

geburt und des Glaubens gerecht zu werden — diesen Ausweg fand Niemand[1], und so musste der ganze Streit nothwendig ein Tummelplatz theils objectiver, theils bewusster Unaufrichtigkeit werden. Aber so mächtig war die Autorität Augustin's, | dass das Ergebniss, wenn von einem solchen geredet werden darf, in Worten der Lehre Gottschalk's näher kam, als den ursprünglichen Kundgebungen Raban's und seiner Gesinnungsgenossen (hierher gehört auch Pardulus). Diese wollten ihre Unterscheidung von Präscienz und Prädestination (in Bezug auf das Böse und die Strafe) durchsetzen und desshalb nicht von Personen, die zur Strafe prädestinirt seien, geredet wissen. Gott hat, als er das Böse voraussah, die Strafe für die prädestinirt, welche es nicht verdienen würden, dass die Gnade sie erlöst; der freie Wille behält also versteckt seinen Spielraum, obgleich den Worten nach die Seligen lediglich um der Erwählung willen selig werden. Die künstliche Unterscheidung, die hier gemacht wird (Prädestination des Lebens und der Guten, Präscienz der Bösen, Prädestination der Strafe), ist scheinbar — auch auf augustinischem Boden — erträglich, da sogar von einem völligen Verluste der Freiheit durch Adams Fall jetzt von Hinkmar geredet wurde; aber die Unterscheidung war in Wahrheit als Thor gemeint, durch welches der Semipelagianismus einziehen sollte. Auf einer neuen Synode zu Chiersey (853) wurde diese Lehre unter Hinkmar's Leitung angenommen[2]. Allein was hier geschah, war

[1] Amolo kam ihm am nächsten.

[2] Die vier Capitel von Chiersey geben dem Augustinismus mehr nach, als es sich mit der Wahrhaftigkeit vertrug: I. „Deus hominem sine peccato rectum cum libero arbitrio condidit et in paradiso posuit, quem in sanctitate iustitiae permanere voluit. Homo libero arbitrio male utens peccavit et cecidit, et factus est massa perditionis totius humani generis. Deus autem bonus et iustus elegit ex eadem massa perditionis secundum praescientiam suam, quos per gratiam praedestinavit ad vitam, et vitam illis praedestinavit aeternam. Ceteros autem, quos iustitiae iudicio in massa perditionis reliquit, perituros praescivit, sed non ut perirent praedestinavit, poenam autem illis, quia iustus est, praedestinavit aeternam. Ac per hoc unam dei praedestinationem tantummodo dicimus, quae aut ad donum pertinet gratiae, aut ad retributionem iustitiae.“ II. „Libertatem arbitrii in primo homine perdidimus, quam per Christum dominum nostrum recepimus. Et habemus liberum arbitrium ad bonum, praeventum et adiutum gratia. Et habemus liberum arbitrium ad malum, desertum gratia. Liberum autem habemus arbitrium, quia gratia liberatum et gratia de corrupto sanatum.“ III. „Deus omnes homines sine exceptione vult salvos fieri, licet non omnes salventur. Quod autem quidem salvantur, salvantis est donum; quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum.“ Das 4. Capitel sagt, dass Christus die Natur eines jeglichen Menschen angenommen hat, also auch für Jeden gestorben ist, wenn auch nicht Alle erlöst werden. Die Ursache dieser Thatsache liegt darin, dass die Nichterlösten infideles sind oder doch des Glaubens ermangeln, der in

im Erzbisthum Sens[1] | und im Reiche Kaiser Lothar's nicht massgebend. Remigius von Lyon griff die vier Kapitel von Chiersey scharf an als der Lehre der Schrift und der Väter zuwiderlaufend[2]. Auf der grossen Synode der Provinzen Lyon, Vienne und Arles zu Valence (855) wurden Kanones angenommen, welche sich viel enger an Augustin anschlossen und die Lehre des Remigius enthielten. Die Abneigung gegen den gewaltigen Hinkmar spielte dabei auch eine Rolle. Die Synode verwarf die vier Capitel („minus prospecte suscepta"), lehrte die gemina praedestinatio, bezog dieselbe auch auf die Personen und behauptete, dass Christus für die Gläubigen sein Blut vergossen habe (die Frage, ob Gott alle Menschen selig machen wolle, ist klug umschifft). Wenn sie die Meinung einer Prädestination zur Sünde ablehnte, so verliess sie damit den streng augustinischen Boden nicht. Dagegen zeigt die Behauptung, dass die Verdammung sich auf die Präscienz gründe, und dass in den Sacramenten der Kirche „nihil sit cassum, nihil ludificatorium", wie besorgt man war, das kirchlich Giltige nicht preiszugeben[3]. Vergleicht man die Beschlüsse der beiden Synoden ihrem Wortlaut nach, so sind die Unterschiede höchst subtil, und doch ist das kleine Plus des fremden Coefficienten am Augustinismus in den Beschlüssen von Chiersey von hoher Bedeutung: Raban, Hinkmar und die Synode Karl's stehen auf dem Boden der kirchlichen Empirie und suchen sich — weil sie es müssen — mit Augustin abzufinden, dabei mehr zugebend, als ihnen lieb sein konnte; Remigius, Prudentius und die Synode Lothar's stehen auf dem Boden des Augustinismus und wollen doch die kirchliche Empirie nicht aufgeben. Dort und hier aber durfte in Niemandem ein Zweifel auftauchen, ob diese Empirie und der Augustinismus sich decken.

Die politischen Verhältnisse liessen den drohenden Bruch doch nicht perfect werden. Im Reiche König Karl's, des Sohnes Lothar's, lenkte man ein. Zu Langres (859) beschloss man einige leichte Modificationen an den Capiteln von Valence, um Karl dem Kahlen, der die

der Liebe thätig ist; „poculum humanae salutis, quod confectum est infirmitate nostra et virtute divina, habet quidem in se, ut omnibus prosit, sed si non bibitur, non medetur." Mansi XIV p. 919.

[1] S. über Prudentius und die Synode von Sens Hefele S. 188 f. Die 4 Capitel dieser Synode, welche die gemina praedestinatio lehren, sind von Prudentius; s. Migne CXXV p. 64.

[2] Migne CXXI p. 1083: libellus de tenenda immobiliter scripturae veritate als officielle Schrift der Kirche von Lyon.

[3] Die Kanones hierher zu setzen — sie sind sehr weitschweifig — ist überflüssig, s. Mansi XV p. 3. Hefele IV S. 193 ff. Schrörs S. 133 ff.

von Chiersey unterschrieben hatte, den Beitritt zu ermöglichen[1]. Die grosse Synode von Savonières (859), auf der Bischöfe aus drei Reichen, sowie die Herrscher selbst (Karl der Kahle, Karl von der Provence, Lothar von Lothringen) anwesend waren, nahm die modificirten Capitel von Valence und, wie es scheint, auch die von Chier-|sey ad acta; man verdammte sich gegenseitig nicht wegen des Unglaubens oder Glaubens an die gemina praedestinatio, und damit war schon das Meiste zur Beschwichtigung gewonnen[2]. Hinkmar freilich war darüber nicht im Zweifel, dass es eine prädestinatianische Irrlehre gegeben habe und gebe, die zu bekämpfen sei und deren Anhänger sich mit Unrecht auf Augustin beriefen. Damals hat er sein weitschichtiges Werk de praedistinatione verfasst (gegen Remigius u. A.) unter den Auspicien seines theologischen Königs. Allein das Friedensbedürfniss der Könige war grösser als der Eifer der im Dunklen kämpfenden Bischöfe. Auf der grossen Synode der drei Reiche zu Toucy (860) wurde in einem umfangreichen und in Bezug auf den eigentlichen Kern der Frage unbestimmten, inhaltsarmen und schlecht disponirten Synodalschreiben die zu Savonières aufgeschobene Angelegenheit beendet. Man liess die strittigen Punkte bei Seite und bekannte das, worin man einig war. Hinkmar hat dieses Schriftstück verfasst. Neben der Prädestination zum Leben, die in gut augustinischen Worten vorgetragen ist, wird bekannt, dass Gott Alle selig machen wolle, dass Christus für Alle gestorben sei, und dass der freie Wille nach dem Falle zwar befreit und geheilt werden müsse, aber nicht ganz verloren gegangen sei[3]. Wenn der Werth eines Bekenntnisses darin besteht, dass es wirklich Ausdruck des vorhandenen Glaubens ist, dann war der Sieg der Hinkmar'schen Formel werthvoller als der Sieg der Gegenlehre gewesen sein würde — denn das Bekenntniss zur gemina praedestinatio, an sich schon mehr Ausdruck einer theoretischen Speculation als des christlichen Glaubens an Gott den Vater, hätte neben der doch festgehaltenen kirchlichen Empirie weniger als nichts bedeutet. Allerdings bedeutete die Hinkmar'sche Formel, die durch keine Kunst mit der von Orange vereinigt werden kann, auch nicht viel; denn in Wahrheit blieb trotz aller Worte Augustin abgesetzt. Gregor's I. Lehrbegriff behauptete das Feld. Wie man an den sacramentalen Christus dachte, als man mit dem Adoptianismus zugleich

[1] Mansi XV p. 537. Hefele S. 205.

[2] Mansi XV p. 529. Hefele S. 206.

[3] Die weitschweifige ep. synodalis bei Mansi XV p. 563, Hefele S. 217 ff. Die praedestinatio ad mortem ist nicht erwähnt.

die augustinische Christologie ablehnte, so dachte man an eben diesen Christus und an die guten Werke der Gläubigen, als man mit der gemina praedestinatio factisch die augustinische Gnadenlehre entfernte.

Gottschalk starb, unversöhnlich und unversöhnt, im Kerker (869), an der praedestinatio ad mortem festhaltend, die er in einem so „irrigen Sinn" verstand, dass er sie nicht preisgab, wie Remigius das gethan zu haben scheint. Die Entpuppung und den Sturz seines Tod-| feindes Hinkmar als Antichrist — dieses grossen Paradigmas der praedestinatio ad mortem — hat er vergebens prophezeit[1].

II. Der Streit über das filioque und über die Bilder.

Durch die Stellung, welche die Kirche des Frankenreichs im adoptianischen wie im Prädestinations-Streit eingenommen hat, identificirte sie sich, Ansätze zu höheren Eigenthümlichkeiten preisgebend[2], mit dem vulgär-Kirchlichen, wie es Konstantinopel und Rom vertraten. Die Theologie, welche sie von Augustin geerbt hat, setzte sie in eine Ecclesiastik um, wie sie in jenen Hauptkirchen längst herrschte. Aber in zwei Lehren hielt der Westen damals seine Eigenart gegenüber dem Orient noch zäh fest, in der Behauptung des filioque und in der Verwerfung der Bilder. Ueber Beides ist im 2. Bande (S. 289 ff. 450 ff.) schon gehandelt worden; daher sei nur Weniges hinzugefügt.

In dem Streit über das filioque erkennt man, wenn man es nicht schon so wüsste, noch einmal sehr deutlich, dass auch für das Abend-

[1] Gottschalk scheint in den letzten Jahren seines Lebens durch die erlittenen Misshandlungen zeitweilig unzurechnungsfähig geworden zu sein. Merkwürdig ist der Streit mit Hinkmar über den Ausdruck „trina deitas", den dieser nicht dulden wollte (als arianisch), Gottschalk und Ratramnus so vertheidigten, dass sie dem Hinkmar Sabellianismus vorwarfen. Man kann vom Boden des Augustinismus aus beide Formeln „una deitas" und „trina deitas" vertheidigen; s. Hinkmar's Schrift de una et non trina deitate (Migne CXXV p. 473; Schrörs, Hinkmar S. 150 ff.), in welcher bereits der Personbegriff des Boethius („rationabilis naturae individua subsistentia) eine Rolle spielt. Sehr gross war überhaupt die Zahl der theologischen Probleme, die z. Z. dieser Renaissance der Theologie erörtert wurde, s. Schrörs, Hinkmar S. 88 ff. Aber die Fragen waren fast sämmtlich höchst speciell und subtil, wie sie wohl kluge Kinder aufwerfen. Auch war die damalige Bildung noch nicht im Besitze der scholastischen Technik, um sie zu bearbeiten.

[2] Freilich nur erst Ansätze — wie unklar man noch am Ende des 8. Jahrh. in Bezug auf den Augustinismus war, zeigt am besten die Thatsache, dass das in die libri Carolini aufgenommene Symbol (symbolum Hieronymi, sermo Augustini) das Glaubensbekenntniss des Pelagius ad Innocentium war. Es ist aber auch noch i. J. 1521 von der Sorbonne Luther als das Bekenntniss Augustin's entgegengehalten worden.

land — s. das Athanasianum[1] — Trinitätslehre und Christologie das Dogma und die kirchliche Rechtsordnung κατ᾽ ἐξοχήν waren. Das aus

[1] Ueber den Ursprung und die Geltung des Athanasianums habe ich Bd. II[3] S. 296 gehandelt. Seitdem hat Loofs (R.-Encykl. Bd. II[3] S. 177—194) eine durch umfassende Quellen- und Litteraturkenntniss ausgezeichnete Untersuchung über das Symbol veröffentlicht. Einig sind wir in folgenden Punkten: 1) Das Symbol — mag man es nun aus zwei ursprünglich unabhängigen Stücken entstanden denken oder nicht — gehört in das römische Südgallien, 2) sowohl seine erste, grössere (trinitarische), als seine zweite, kleinere (christologische) Hälfte stammt aus der Zeit c. 450 — spätestens 600, 3) in der vorkarolingischen Zeit hat das Symbol nur eine particulare Geltung (nachgewiesen durch den Kanon von Autun für Autun c. 670) besessen; erst in der karolingischen Periode ist der Grund für seine ökumenische Geltung gelegt worden. Controvers sind somit nur zwei Hauptpunkte: 1) ist das Symbol aus einem sermo de symbolo entstanden, oder sofort als Glaubensformel gedacht gewesen? 2) besteht das Symbol aus zwei ursprünglich von einander unabhängigen Stücken oder ist es von vornherein in dem Umfang gedacht gewesen, den es jetzt hat? Die erste Frage darf ich hier bei Seite lassen. Was die zweite betrifft, so hatte ich die ursprüngliche Selbständigkeit der ersten trinitarischen Hälfte behauptet und angenommen, dass der christologische Abschnitt erst geraume Zeit später, vielleicht sogar erst in der der karolingischen Zeit, hinzugetreten sei. Dass dieser Zeitpunkt zu spät angesetzt ist, davon hat mich Loofs S. 185 ff. durch seine Nachweisung über den Cod. Paris 3836 überzeugt. Allein die Annahme einer ursprünglichen Selbständigkeit der beiden Theile habe ich niemals auf jenes, von Loofs entkräftete äussere Zeugniss gegründet, sondern auf den inneren Befund des Symbols. Auf diesen ist aber Loofs so gut wie gar nicht eingegangen. Folgende Beobachtungen kommen in Betracht: 1) In dem Eingang des Symbols §§ 1—3 wird nur die Trinitätslehre als „catholica fides" angekündigt (vgl. das Edict des Theodosius I. v. J. 380); nichts deutet darauf hin, dass der Verf. auch die Christologie behandeln will. 2) In § 26 findet sich demgemäss der solenne, in den Anfang einmündende Schluss: „Qui vult ergo salvus esse, ita de trinitate sentiat." Diese ganze erste Hälfte ist also eine, mit den Mitteln des Augustin und Vincentius ausgearbeitete, antiarianische, in sich geschlossene und vollständige Glaubensregel. Sachlich steht nichts in ihr, was nicht schon Augustin geschrieben haben könnte, mag auch gewiss die kunstvolle Glättung der Sätze erst allmählich erfolgt sein. 3) Der nun folgende, bisher nicht vorbereitete Abschnitt ist wohl durch § 27 und 48 mit dem vorhergehenden verklammert; aber diese Klammern bezeugen deutlich genug, dass keine ursprüngliche organische Einheit anzunehmen ist; denn a) § 40 ist eine Dublette zu § 26, dennoch ist b) die Sprache etwas verschieden (im 2. Abschnitt: „fideliter credere" „fides recta, ut credamus et confiteamur" „fideliter firmiterque credere"; im 1. Abschnitt: „catholicam fidem tenere" resp. „integram inviolatamque fidem servare"). 4) Inhaltlich betrachtet zeigt der christologische Abschnitt §§ 28—39 erstlich die antinestorianische (§ 32) und antimonophytische Haltung (§§ 33. 34) in vollem Gleichgewicht, zweitens die gallische Recension des Apostolicums („passus" „descendit ad inferos" „sedet ad dexteram dei patris omnipotentis" — nur noch an Spanien könnte gedacht werden), drittens einen Einfluss des Nicaeno-Constantinopolitanums („passus est pro nostra salute"), so dass man schwerlich über den Anfang des 6. Jahr-

der augustinischen Theologie stammende filioque war aus Spanien — man weiss über die Art des Uebergangs nichts Näheres — in das Frankenreich gekommen. Man war gewiss, dass es zum Symbol gehöre, und hat diese Ueberzeugung schon auf der Synode zu Gentilly (767) ausgesprochen[1]. Die gelehrten Theologen Karl's bestärkten sie, wie Alcuin's Schrift de processione spiritus sancti und die libri Carolini beweisen[2]. Provocirt wurde eine öffentliche Action durch schwere Unbill, welche abendländische Mönche in Jerusalem zu er-|leiden hatten, weil sie dem „Gloria patri" in der Liturgie das „sicut erat in principio", dem „Gloria in excelsis" das „tu solus altissimus" und dem „a patre" im Symbol das „filioque" beisetzten. Sie klagten beim Papst, der sich an den Kaiser wandte. Dieser beauftragte den Theodulf von Orleans mit Abfassung einer Schrift de spiritu sancto und liess auf der Synode zu Aachen 809 beschliessen, dass das filioque ins Symbol gehöre[3]. Der Papst aber, der diesen Beschluss billigen sollte, nahm noch Rücksicht auf den Orient und erlaubte die Aufnahme nicht, obgleich er der Lehre zustimmte; selbst die Vorstellung der Franken, das filioque sei zum Seelenheil nothwendig, bewegte ihn nicht[4]. So dauerte es noch bis zum grossen Streit unter Pho-

hunderts mit diesem Stück hinaufgehen darf. 5) Ist darauf Gewicht zu legen, dass der Verf., der sich §§ 36. 37 streng an das knappe Symbol gehalten, es für nothwendig erachtet hat, §§ 38. 39 einen wortreichen Zusatz zu machen, dass bei der Ankunft Christi alle Menschen „reddituri sunt de factis propriis rationem et qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam, qui vero mala in ignem aeternum". Ist dieser Zusatz nicht aus semipelaginischem Interesse zu verstehen? Die Zusammenordnung der beiden Stücke mag schon im 6. Jahrhundert erfolgt sein. Wenn wir den Sermo Trevir. datiren könnten, würden wir Genaueres darüber wissen.

[1] S. Hefele III S. 432.

[2] Hefele III S. 704, s. libr. Carol. III, 3 (Migne, Bd. 98), wo an Tarasius getadelt wird, er lehre, der hl. Geist gehe ex patre per filium aus, statt ex filio.

[3] Hefele III, 750—755.

[4] S. Mansi XIV p. 18 sq. Sehr wichtig ist, dass der Papst gegen das letztgenannte Argument der Franken einwendet, auch andere Punkte seien für das Seelenheil nothwendig und trotzdem seien sie nicht in das Symbol aufgenommen worden, da dieses schlechthin keine Veränderung erleiden dürfe. Hiermit ist also (gegen die Meinung des Orients) behauptet, dass das Symbol nicht Alles umfasse, was zur Seligkeit gehört. Der Papst sagt (p. 20): „Verumtamen, quaeso, responde mihi: Num universa huiusmodi fidei mystica sacramenta, quae symbolo non continentur, sine quibus quisque, qui ad hoc pertingere potest, catholicus esse non potest, symbolis inserenda et propter compendium minus intellegentium, ut cuique libuerit, addenda sunt?" Der Papst machte übrigens auch bei der Unterredung mit den fränkischen missi in sehr bemerkenswerther Weise den Gedanken geltend, dass nicht alle Bildungsstufen dieselbe

tius, bis das filioque das symbolische Stichwort im ganzen Abendland wurde[1]. Die werthloseste Formel des Augustinismus, einst empfohlen durch den Gegensatz gegen den Arianismus, ist somit im Abendland conservirt worden.

Wurde in diesem Streit des Westens mit dem Osten jener ursprünglich nur lau von Rom unterstützt, welches noch halbbyzantinisch war, so stellte sich der Papst im orientalischen Bilderstreit vollends auf die Seite der orientalischen frommen Theologen und gerieth damit in eine Spannung zur fränkischen Theologie, resp. zu den civilisatorischen Bestrebungen Karl's I. Die Haltung jener Theologie in dem grossen Kampfe ist für die Uebergangszeit, in der sie sich befand, höchst charakteristisch. Das ihr durch Augustin eingepflanzte innerliche Element reagirte in der Christologie und der Vorstellung von der Messe nicht mehr gegen das mystisch Superstitiöse und magisch Sacramentale. Es wurde von der mächtigeren byzantinisch-römischen Strömung verschlungen. Allein bis zur orientalischen Bilderverehrung konnte man sich noch nicht aufschwingen[2]. Man machte bei der Hostie Halt. Gegen die Bilderverehrung reagirte ein spirituelles, augustinisches Element, aber zugleich war hier — so paradox dies klingt — der tiefere Stand der dogmatischen Bildung wirksam. Zwar scheint bei oberflächlicher Betrachtung der, welcher die Verehrung der Bilder ablehnt, stets der höher Gebildete zu sein; allein das gilt doch nur unter Voraussetzungen, die damals nicht bestanden. War man einmal, wie dies im fränkischen Reich geschehen war, in den Zauberkreis der byzantinischen Christus- und Cultusmystik eingetreten, dann war es lediglich das Zeichen eines auf dieser Basis noch nicht vollständig entwickelten religiösen Glaubens, bei der Hostie Halt zu machen und den Reichthum zu verschmähen, den die Bilder dem theologischen Denken und der frommen Phantasie boten. Der Orient und Rom machten sich ihre Christologie in den Bildern lebendig und sahen das vergangene Mysterium so in beständiger Gegenwart. Wie konnte ein Glaube das missen, der bereits auf den Sinnen-

Stellung zum Dogma haben könnten, für die Einen also wichtig sei, was es für Andere nicht ist.

[1] Die päpstlichen Legaten in Konstantinopel 880 haben noch das Symbol ohne filoque unterschrieben. Ueber Johann VIII. s. Hefele IV S. 482. Das Frankenreich nahm an dem Streit in jener Zeit den lebhaftesten Antheil; aber die Begründung der eigenen Ansicht ist stets dieselbe gewesen. Wie und wann in Rom das „filioque" in das Symbol aufgenommen worden ist, weiss man nicht; ebensowenig weiss man, wie und wann Rom das gallische Apostolicum und das Athanasianum recipirt hat.

[2] Das gilt von dem gebildeten und damals führenden Theil des Klerus.

genuss des Himmlischen gestimmt war und im Reliquienkultus schwamm? Aber man war im Westen in der dogmatischen Bildung noch zurück, man hatte die Bildertheosophie noch nicht gelernt, und — was das Wichtigste war — man besass nur wenige Bilder.

Dass die Synode von Gentilly (767) in Betreff der Bilderverehrung eine dem Papst genehme Erklärung gegeben habe, wird zwar behauptet[1], ist aber nicht zweifellos sicher. Auf der Frankfurter Synode (794) wurde die Bestimmung des 7. ökumenischen Concils, welches „das servitium und die adoratio“ für die Bilder verlangt, einmüthig verworfen (allerdings besass man die Beschlüsse des Concils nur in einer sehr schlechten Uebersetzung)[2]. Nach Rom hatte man vorher „capita quaedam“ gegen die Bilderverehrung geschickt, die ein Auszug (85 Capp.) aus den libri Carolini waren, die wohl Alcuin im Verein mit anderen theologischen Hofbeamten Karl's kurz zuvor auf Befehl des Kaisers verfasst hat (gegen die orientalischen Concilien von 754 und 787)[3]. Hier ist sowohl die Bilderstürmerei als thöricht und frech, aber noch mehr die Bilderanbetung verboten. Man soll Bilder haben — zum Schmuck und zur Erinnerung (s. Gregor I. ep. VII, 111: „idcirco pictura in ecclesiis adhibetur, ut hi, qui litteras nesciunt, saltem in parietibus videndo legant, quae legere in codicibus non valent“, und dazu libr. Carol. | praef.: „imagines in ornamentis ecclesiarum et memoria rerum gestarum habentes et solum deum adorantes et eius sanctis opportunam venerationem exhibentes nec cum illis frangimus nec cum istis adoramus“) —, aber nicht anbeten. Mit grosser Weitschweifigkeit wird dann die Bilderverehrung widerlegt und die Beizählung einer 7. ökumenischen Synode zu den sechs verworfen; beide Synoden (von 754 und 787) seien „infames“ und „ineptissimae“. Man hat einen Beweis der karolingischen „Aufklärung“ in diesen Büchern sehen wollen[4]; aber die in anderer Beziehung nicht zu verkennende Aufklärung reichte doch nur so weit, als die Unkenntniss der Bildertheosophie, das mangelnde Verständniss für die subtilen Unterschiede der λατρεία und προσκύνησις und das civilisatorische Bestreben des Königs reichten. Was aus den Büchern wirklich spricht, ist das Selbst- und Kraftgefühl der fränkischen Kirche, welches mit jugendlicher Dreistigkeit hervorbricht, die ältere und weisere Schwester schadenfroh des Irrthums überführt und den unmündigen byzantinischen

[1] Hefele III S. 433; Hauck, K.-Gesch. II S. 278 f.

[2] Mansi XIII p. 909.

[3] Migne IIC p. 999 sq.

[4] Reuter, a. a. O. I S. 10 f.

Kaiser und die Regentin geradezu in Anklagezustand versetzt, vom Papste ein förmliches Processverfahren verlangend. Diese Bücher zeigen schon, dass der romanische Westen und der Orient nicht mehr zusammengehen können, weil jener die Führung übernehmen will; sie zeigen auch noch eine Spur des augustinischen Spiritualismus, aber sie dürfen, wenn man weiss, was damals im Frankenreich sonst für heilig gehalten wurde, nicht als Beweis dafür genommen werden, dass man in der Kirche des Westens aufgeklärter war als im Osten [1]. Der Papst Hadrian widerlegte die Capitel [2], aber hütete sich, die Differenz aufzubauschen. Unter Ludwig dem Frommen hat sich eine durch eine Gesandtschaft Michael des Stammlers angeregte Synode zu Paris (825) scharf gegen den bilderverehrenden Papst ausgesprochen und die Linie der libri Carolini streng innegehalten: man darf Bilder aufstellen pro amoris pii memoria, als Schmuck und — vor Allem — für die Ungebildeten, aber man darf sie nicht anbeten und kann daher die Aufstellung auch lassen [3]. In praxi ging Ludwig strenger gegen die Bilderverehrung vor als Karl [4]. Der Papst Eugen II. hüllte sich in Schweigen; ja | noch im Jahre 863 hat eine Lateransynode zwar die Bilderverehrung in vorsichtigen Worten anerkannt, aber vom 7. ökumenischen Concil geschwiegen [5]. Erst seit der Zeit der 8. allgemeinen Synode (869) wird die Bilderverehrung und die 7. Synode von 787 allmählich anerkannt [6]. Doch sind die karolingischen Theologen noch am Schluss des Zeitalters der Bilderverehrung feindlich. Hinkmar, der ein uns nicht mehr erhaltenes Werk „über die Verehrung der Bilder des Erlösers und der Heiligen" geschrieben hat [7], will sie nur als Unterrichtsmittel (resp. zum Schmuck) gelten lassen, und derselben

[1] Die kräftigsten Vertreter des augustinischen Spiritualismus waren Claudius von Turin und Agobard; s. über sie Reuter I S. 16ff. Man wundert sich mit Recht, dass es Claudius nicht schlimmer ergangen ist. Aus dem Studium Augustin's ist ihm wie Agobard der Contrast zwischen dem veräusserlichten, superstitiösen Christenthum der Gegenwart und dem idealen Bilde des Katholicismus aufgegangen, wie es in dem grossen Afrikaner Gestalt gewonnen hatte.

[2] Mansi XIII p. 759.

[3] Mansi XIV p. 415sq. Hefele IV, 38ff.

[4] S. die Mission des Claudius in Oberitalien, wo es zum Bildersturm kam und der Bilderdienst als Idololatrie bezeichnet wurde.

[5] Mansi XV p. 178. 244. XVI p. 106. Hefele IV p. 272.

[6] Aber bereits war der Streit zwischen Rom und Byzanz acut geworden, die Kluft unübersteiglich, so dass das Abendland keinen Antheil an der grossen Renaissance der Wissenschaften, welche Byzanz seit Photius bis zum Anfang des 10. Jahrhunderts erlebt hat, nehmen konnte.

[7] S. Schrörs, a. a. O. S. 163.

Meinung sind Agobard [1], Jonas von Orleans [2], Walafrid Strabo [3] und Aeneas von Paris [4]. Hinkmar nennt auch das Concil von 787 eine Pseudosynode, wie denn alle fränkischen Stimmen, die aus dem 9. Jahrhundert bekannt sind, noch immer nur 6 Concilien zählen. Selbst das (8.) Concil von 869 wurde von Hinkmar zunächst nicht anerkannt. Erst als die fränkisch-deutsche Kirche nach dem saeculum obscurum wieder Licht sah, sah sie auch das 7. und 8. Concil. Doch hat im 9. Jahrhundert die Differenz mit dem Papst über die Bilder dem Ansehen des letzteren kaum Abbruch gethan. Dieses war eben noch nicht so hoch und so empfindlich ausgebildet, dass solche Erschütterungen es zu Fall bringen konnten [5]. Die Bilderverehrung hat sich dort, wo nicht die Antike geherrscht hat, nie vollkommen einzubürgern vermocht. Im Abendland ist auch heute noch Italien das klassische Land der Bilderverehrung. Während aber im Orient die Bilderverehrung Ausdruck des religiösen Glaubens und der Religionsphilosophie selbst ist, weil die Entfaltung der Christologie, gehören im Abendland die Bilder in das System der Fürbitter und Nothhelfer. In praxi freilich hat sich der Unterschied ziemlich verwischt. |

III. Die Fortbildung der Praxis und Theorie der Messe (des Abendmahlsdogmas) und der Busse.

Drei Momente wirkten zusammen, um im Abendland im karolingischen Zeitalter eine Fortbildung der Theorie vom Abendmahl zu bewirken. Erstlich der Einfluss von Byzanz, wo der Bilderstreit die Bilderverehrer dazu geführt hatte, die Vorstellung des Bildes von den geheiligten Elementen fernzuhalten, um das Sacrament und die Bilder nicht identificiren zu müssen und so dem grossen Mysterium die Einzigartigkeit zu rauben [6]. Zweitens die Praxis der eigenen Kirche.

[1] Contra eorum superstitionem, qui picturis et imaginibus sanctorum adorationis obsequium deferendum putant. Migne CIV p. 199.

[2] De cultu imaginum l. III. Migne CVI p. 305.

[3] De eccles. rerum exordiis. Migne CXIV p. 927.

[4] Lib. adv. Graec. Migne CXXI p. 685 sq.

[5] Ueber das Ansehen des Stuhles Petri selbst bei Hinkmar s. Schrörs, a. a. O. S. 165f. Aber wenn man vom Papst sprach, dachte man nicht immer an den Primat (der übrigens keine Regierungsgewalt in anderen Diöcesen einschloss), sondern auch an die römische Kirche. Sie ist die „Ernährerin und Lehrerin" aller Kirchen (Hinkmar).

[6] Ueber die Entwickelung der Mysterien und des Abendmahls in der griechischen Kirche s. Bd. II S. 410 ff. 424 ff. Joh. Damascenus (de fide orth. IV, 13) hat ausdrücklich erklärt: οὐκ ἔστι τύπος ὁ ἄρτος τοῦ σώματος ἀλλ' αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ κυρίου τεθεωμένον. Nachdem die Synode von 754 (Mansi XIII p. 261 sq.) die con-

War doch der Messgottesdienst der Mittelpunkt des ganzen Christenthums, das Centrum, auf das sich Alles bezog und von dem alles Heilbringende für den getauften Christen ausfloss. Lebte man aber überhaupt als Christ in einem System der Wunderkräfte und Mysterien, war das Mirakel in der Gegenwart und noch mehr in den Berichten aus der Vergangenheit etwas Alltägliches[1], so musste der heilige Vollzug im Abendmahl als Wunder der Wunder ausgestaltet werden, um nicht seine Bedeutung neben hundert Mirakeln gemeinen Schlags einzubüssen[2]. Drittens kommt hier die Theologie und Christologie in Betracht. Je stärker an dem Gottesbegriff der Zug hervortrat, dass Gott, weil der Allmächtige, die geheimnissvolle Willkür sei, je unsicherer die Erkenntniss Gottes in Christo und die Erkenntniss nach dem Massstabe der sittlichen Heiligkeit wurde, um so fester klammerte man sich an die Institutionen der Kirche als dem einzig Offenbaren und suchte in ihnen den verborgenen Gott zu erfassen, d. h. im Mysterium und im Mirakel. Ferner, je mehr sich der historische Christus in ein Licht verlor, da| Niemand zukommen kann, je entschlossener die fromme Speculation, um recht fromm zu sein, in ihm nur den Gott erkannte, der die menschliche Physis seiner Fülle hinzugefügt hat (s. den adoptianischen Streit), um so mehr sah man sich darauf angewiesen, Christum nicht im geschichtlichen Bilde und im Wort, sondern dort zu suchen, wo das Geheimniss seiner Menschwerdung und seines Todes gegenwärtig und fassbar ist[3].|

secrirten Elemente Typen und Bilder genannt hatte, erklärte die 2. nicänische Synode von 787 (l. c. p. 265) ausdrücklich, dass sie das nicht seien, da weder die Apostel noch die Väter sie so genannt hätten; durch die Consecration würden sie vielmehr αὐτὸ σῶμα καὶ αὐτὸ αἷμα. Dennoch ist bekanntlich die Transsubstantiation im abendländischen Sinn streng genommen von den Griechen nicht gelehrt worden.

[1] S. Reuter I S. 24ff. 41ff.

[2] Man sehe, wie Hinkmar die Ordalien, auf die freilich schon Augustin grosses Gewicht gelegt hatte, beurtheilt (Schrörs S. 190ff.), nämlich als in der Schrift eingesetzte Sacramente, die mit den Taufceremonien auf einer Stufe stehen, um zu erkennen, dass das Abendmahl eine besondere Hervorhebung bedurfte. Hinkmar stand mit dieser Schätzung des Reinigungseides und der Gottesurtheile nicht allein (s. Rozière, Recueil général des formules. Paris, 1859 n. DLXXXI—DCXXV; p. 70 wird die Ceremonie als christianae religionis officium bezeichnet), sondern Agobard, der sie bekämpfte, stand ziemlich allein; s. Reuter I S. 32ff.

[3] Die Controversen de partu virginis (Bach I S. 152ff.; s. Ratramnus, liber de eo, quod Christus ex virgine natus est; Radbertus, Opusculum de partu virginis, d'Achery Spicil. I p. 52. 44) zeigen noch besser als der adoptianische Streit, welch' einer Christologie die Gemeinde- und Mönchsfrömmigkeit huldigte. Ratramnus bezeichnet es als Gift der alten Schlange, dass in Germanien Einige leug-

Die Wirksamkeit dieser vereinigten Elemente erfuhr allerdings bei Beda und in den ersten Decennien des karolingischen Zeitalters eine höchst bedeutende Hemmung durch das aufblühende Studium Augustin's, der über das Abendmahl vorherrschend spiritualistisch ge-

nen, Christus sei auf natürlichem Wege aus dem Schoss der Maria hervorgegangen, denn damit sei die Wahrheit der Geburt Christi aufgehoben, obgleich auch er die ewige Jungfrauschaft der Maria anerkennt und den partus clauso utero lehrt: „clausa patuit dominanti". Radbert dagegen tröstet, ohne dem Ratramnus zu antworten, einige Nonnen, die durch die vermeinte Leugnung der Jungfrauschaft der Maria beunruhigt waren, damit, die Kirche halte bestimmt an dem „clauso utero" fest; denn sei Christus auf dem natürlichen Wege ans Licht gekommen, so wäre er wie ein gewöhnlicher Mensch gewesen; an der Incarnation sei aber Alles wunderbar. Wer Christus nicht clauso utero geboren sein lasse, stellt ihn unter das gewöhnliche Gesetz der Natur, also der sündigen Natur, und dann war Christus nicht sündenfrei. Der Unterschied zwischen beiden Gelehrten besteht also lediglich darin, dass Ratramnus behauptete, der natürliche Geburtsvorgang sei durch ein Wunder clauso utero zu Stande gekommen, Radbert dagegen lehrte, die Geburt sei ein übernatürlicher Vorgang gewesen, und Christus habe die Mutter auf anderem Wege verlassen als die Kinder sonst. Radbert ist auch hier der Consequente; Ratramnus sucht Natürliches und Uebernatürliches zu vereinigen. Radbertus zeigt bei seinen seltsamen Belehrungen der Klosterfräulein wenigstens nicht die Lüsternheit des Hieronymus, der der Vater dieser gynäkologischen Phantasien ist, und die Nonnen mögen diese Frage sehr ernst genommen haben, so ernst wie einst Marcion und Augustin, weil sie in allem Geschlechtlichen den Heerd der Sünde erkannten. Die spätere Scholastik hat dann den Ruhm, den partus clauso utero aus der Raumfreiheit des Leibes Christi wissenschaftlich begründet zu haben. Waren nun schon über den Leib des historischen Christus so wunderbare Vorstellungen verbreitet, galt er mit einem Wort an sich schon als ein pneumatischer, so war er eben damit ein sacramentaler (mysteriöser). Dann aber konnte es nicht ausbleiben, dass die Identificirung mit jenem sacramentalen (mysteriösen) Leibe, der in dem Abendmahl geopfert wurde, endlich vollzogen wurde. Die von dem Incarnationsdogma und die von dem Abendmahl her gezogenen Linien mussten endlich convergiren. Dass das nicht früher geschah, lag, abgesehen von dem materiellen Hinderniss, welches der Augustinismus mit seinen nüchternen Vorstellungen von dem historischen Christus als wirklichen homo bot, an formellen Schwierigkeiten des überlieferten Sprachgebrauchs (der sacramentale Leib ist figura corporis Christi). Diese mussten weggeräumt werden. Sehr richtig bemerkt Bach (I S. 156): „Der Grund der gegenwärtigen Missverständnisse der alten Abendmahlsstreitigkeiten liegt in der Verkennung des auch für die Sprache der Theologie geltenden Gesetzes der Sprachenbildung, beziehungsweise der allmählichen Umdeutung der theologischen Worte, selbst wenn sie schon ihrer äusserlichen Wortform nach zu fixen Begriffen d. i. termini technici geworden sind." Das, was hier der katholische Dogmenhistoriker unbefangen einräumt, wird bekanntlich von lutherischen Theologen nicht zugestanden. Haben wir doch in dem Streit unserer Tage die wunderliche Losung hören müssen, man solle den Worten ihren ursprünglichen Sinn zurückgeben. Als ob irgend Jemand noch den alten Prägestock besässe!

lehrt hat. Die Theologen Karl's, resp. Karl selbst, haben sich häufig ganz augustinisch über das Abendmahl ausgedrückt. Allein schon bei ihnen finden sich Schwankungen [1], und gegen Ende des Zeitalters Ludwigs des Frommen konnte es Paschasius Radbertus als Lehre aussprechen, was längst die Meisten so empfanden, dass in der Messe der wirkliche (historische) Leib Christi geopfert und im Abendmahl genossen werde [2]. |

Paschasius Radbertus ist vielleicht der gelehrteste und tüchtigste Theologe nach Alcuin gewesen, ein Mann, ebenso bewandert in der griechischen Theologie wie heimisch im Augustinismus, ein umfassender Geist, der den lebendigsten Drang empfand, Theorie und Praxis in Einklang zu bringen und zugleich Alles, was die kirchliche Ueberlieferung bisher über das Abendmahl gelehrt hatte, zu verwerthen [3].

[1] Ganz augustinisch lehrte Beda („in redemptionis memoriam" „corporis sanguinisque sacramentum" „ad corpus Christi mystice refertur" „spiritualiter intellegite" „non hoc corpus, quod videtis — Christus inquit — manducaturi estis, sacramentum aliquod vobis commendavi, spiritualiter intellectum vivificabit vos" „lavat nos a peccatis nostris quotidie in sanguine suo, cum beatae passionis ad altare memoria replicatur, cum panis et vini creatura in sacramentum carnis et sanguinis eius ineffabili spiritus sanctificatione transfertur"); Stellen bei Münter (D.-Gesch. II, 1 [1834] S. 223 f.). Man sieht aber nun, wie die Auffassung sich schrittweise bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts gewandelt hat. Alcuin wiederholt die Sätze seines Lehrers; allein theils der Gegensatz zum Concil von 754 (de impio imag. cultu IV, 14: „non sanguinis et corporis dominici mysterium imago iam nunc dicendum est, sed veritas, non umbra, sed corpus"), theils die Beschäftigung mit der griechischen Christologie und die Anempfindung an die kirchliche Praxis führten ihn schon zu Sätzen wie diesen (ep. 36): „profer nomen amici tui eo tempore opportuno, quo panem et vinum in substantiam corporis et sanguinis Christi consecraveris". Richtig bemerkt Münter (a. a. O.), dass dies noch nicht gleichbedeutend sei mit „in substantiam corporis convertere"; aber es kommt ihm doch nahe. Der allgemeine Sacramentsbegriff ist bei Isidor, Rabanus Maurus, Ratramnus und Paschasius Radbertus völlig identisch und so ganz nach Augustin gebildet, dass man auf die streng realistische Wendung in der Abendmahlslehre von hier aus nicht gefasst ist.

[2] S. Radberti lib. de corp. et sang. domini (831), neue Ausgabe mit einer ep. ad Carolum 13 Jahre später (Migne CXX p. 1267). Steitz in der R.-Encykl. XII p. 474. Rückert i. Hilgenfeld's Ztschr. 1858. Bach I S. 156 ff. Reuter I S. 41 ff. Choisy, Paschase Radbert, Genève 1888. Hausher, Der hl. Paschasius 1862. Ernst, Die Lehre d. h. P. Radbert v. d. Eucharistie 1896. Geschichte der Abendmahlsleher von Dieckhoff S. 13 ff., Ebrard, Kahnis u. s. w. Ebert, Gesch. d. Lit. des Mittelalters II. Mabillon, im 2. u. 3. Th. der Benedictinerannalen. Ratramnus' Werk (de corpore et sanguine domini ad Carolum) bei Migne CXXI p. 125. Köhler, Rabanus' Streit mit Paschasius, i. Hilgenfeld's Zeitschr. 1879 S. 116 ff. Eine ausführliche Darstellung der Abendmahlslehre von Paschasius bis Berengar giebt Schnitzer, Berengar von Tours (1890) S. 127—245.

[3] Bedeutend ist auch Radbert's Werk de fide, spe et caritate, weil es mehr

Sein grosses Werk über das Abendmahl ist die erste kirchliche Monographie über diesen Gegenstand[1]. Der Inhalt desselben ist einseitig beschrieben, wenn er auf die Formel gebracht wird: Paschasius lehrte die Transsubstantiation[2]. Vielmehr liegt die Bedeutung des Buchs darin, dass hier das Abendmahl in erschöpfender Weise unter allen möglichen Gesichtspunkten behandelt und doch eine gewisse Einheitlichkeit hergestellt ist. Paschasius hat in Bezug auf dies Dogma geleistet, was Origenes einst für die ganze Dogmatik geleistet hat; er ist der Origenes der katholischen Abendmahlslehre, die durch ihn als Theorie in den Mittelpunkt gestellt wurde, den sie als Praxis längst schon behauptete. Man kann Paschasius' Lehre nur würdigen, wenn man im Auge behält, dass an ihr die griechische christologische Mystik, der augustinische Spiritualismus und — dem Urheber selbst unbewusst — die fränkische Kirchenpraxis den gleichen Antheil haben. Aber auch daran muss man sich erinnern, dass der Begriff Gottes als der unergründlichen Allmacht, d. h. der Willkür, der herrschende war. Ohne diesen Gottesbegriff wäre es nie zur Transsubstantiationslehre gekommen[3].

Zunächst hat Paschasius die augustinische Lehre aufs kräftigste ausgeprägt, nicht als ein ihm Fremdes, sondern als ein innerlich An-

Sinn für die Auffassung der Religionslehre als eines Ganzen zeigt, als man in dieser Zeit erwartet.

[1] Eine Untersuchung über die in Hieronymus' Werken stehende (Migne T. XXX Col. 271ff.), von der Tradition dem Eusebius von Emesa beigelegte, auch unter den Werken des Faustus von Riez abgedruckte Homilie de corpore et sanguine Christi ist m. W. noch nicht angestellt. Hier findet sich der Satz: „Visibilis sacerdos visibiles creaturas in substantiam corporis et sanguinis sui verbo suo secreta potestate convertit.“ Die Homilie gehört zu einer ganzen Gruppe, über die Caspari, Briefe, Abhandlungen und Predigten (1890) S. 418ff. nachzusehen ist (s. oben S. 234).

[2] Choisy sucht zu zeigen, dass Paschasius der Vater des katholischen Dogmas sogar bis zur manducatio infidelium gewesen, und dass die spirituelle Ausprägung des Abendmahlsdogmas bei ihm nur Schein ist, sofern letztlich Alles vom groben Realismus beherrscht sei.

[3] Man vgl. die höchst charakteristische Einleitung Radbert's zu seiner Schrift: er handelt von dem allmächtigen Willen Gottes als Grund aller Naturvorgänge. Gottes Willkür ist die letzte Ursache; darum kann man seine Thaten sowohl widernatürlich als natürlich nennen (das Letztere, weil auch der regelmässige Verlauf der Dinge unter der göttlichen Willkür steht). Auf diesen Gottesbegriff wird ausdrücklich das neue Dogma begründet. Bekanntlich kann man aus ihm Alles ableiten, die Prädestination, die Accommodation, die Transsubstantiation, u. s. w. Nach Radbert ist das Abendmahl das Wunder der Wunder, auf die alle Anderen zielen; s. 1, 5.

geeignetes[1]. Das Sacrament ist eine geistliche Speise für den Glauben, | Christi Fleisch essen heisst in Christus sein und bleiben. Dem Glauben ist die Handlung gegeben, und der Glaube soll durch sie angeregt werden. Der Glaube bezieht sich aber stets auf Unsichtbares; so kann auch das Sacrament seinem Innersten nach nur von dem in die unsichtbare Welt entrückten Glauben empfangen werden. Christus, die Seele, der Glaube, der Himmel, das Sacrament gehören zusammen — das leibliche Auge muss bei der Handlung überall von dem Sinnlichen hinweg auf das dahinter liegende Himmlische sehen. Darum ist das Mahl das Mahl der Heiligen, der Erwählten. Nur wer zu Christus gehört, Glied an seinem Leibe ist, geniesst die Speise würdig, ja er allein geniesst die Glaubensspeise wirklich. Die Ungläubigen erhalten das Sacrament, aber nicht die virtus sacramenti. Schon bei Augustin aber ist die Unterscheidung zwischen diesen beiden Begriffen so getroffen, dass virtus sacramenti bald lediglich die Heilswirksamkeit, bald das wunderbare Wesen der hl. Speise selbst bezeichnet, so dass in jenem Fall ipsum sacramentum die Totalität der Handlung ohne die ihr entsprechende Wirkung, in diesem lediglich ein weiter nicht definirbares Objectives bedeutet. Wie Augustin, so bevorzugt auch Radbert die letztere Fassung. Die virtus sacramenti als Glaubensspeise und Incorporation in den Leib Christi empfängt nur der Gläubige — eine manducatio infidelium giebt es nicht —; das Fleisch Christi als Inhalt des Sacraments ist ausserhalb des Glaubens nicht vorhanden. Der Ungläubige empfängt zwar das Sacrament (was das ist, ist undefinirbar), aber zum Gericht; denn ohne die virtus sacramenti ist das Sacrament ad iudicium damnationis[2].

[1] Radbert polemisirt ausdrücklich gegen die kapernaitische, massive Auffassung vom Genuss beim Abendmahl; er will sich die grobsinnlichen Vorstellungen nicht aneignen, wie sie in weitesten Kreisen (s. Bach I 167 ff.) verbreitet waren s. de corp. et sang. 8, 2. Expos. in Mtth. l. XII, 26. Wirklichkeit im gemeinen Sinn ist für Radbert „natura"; er sagt aber nie, dass die Elemente naturaliter verwandelt werden. Daher wird auch der Leib Christi nicht verdaut (20, 2).

[2] S. bes. das 8. Cap., aber auch 5—7. 14. 21. Durch das ganze Buch zieht sich diese geistige Auffassung, auf welche Steitz (a. a. O.) mit Recht Gewicht gelegt hat. Wenn aber Radbert den im Abendmahl präsenten Leib geradezu ein corpus spiritale nennt, so meint er das nicht im Gegensatz zu naturale, sondern zur niederen, an den Raum gebundenen Leiblichkeit (caro humana). C. 21, 5: „Non nisi electorum cibus est." 6, 2: „Quid est, quod manducant homines? Ecce omnes indifferenter quam saepe sacramenta altaris percipiunt. Percipiunt plane, sed alius carnem Christi spiritaliter manducat et sanguinem bibit, alius vero non, quamvis buccellam de manu sacerdotis videatur percipere. Et quid accipit, cum una sit consecratio, si corpus et sang. Chr. non accipit? Vere, quia reus indigne accipit, iudicium sibi manducat."

Neben diesem Augustinismus tritt bei der Schilderung der Wirkungen der hl. Speise ein griechisches Element stark hervor; denn der | höchste Nachdruck wird darauf gelegt (neben der Incorporation in Christus und der Vergebung der leichten Sünden), dass unsere Seele und unser Leib durch diese Speise zur Unsterblichkeit genährt werden. Die Zusammenstellung, dass dies durch die Taufe, das Abendmahl und die hl. Schriften (c. 1, 4) geschieht, ist abendländisch; aber die dann nur beim Abendmahl stark hervorgehobene Zweckbeziehung „ut etiam caro nostra per hoc ad immortalitatem et incorruptionem reparetur", ist griechisch. Ja Radbert sagt sogar umgekehrt: „carni nostrae caro Christi spiritaliter conviscerata transformatur"[1]. Aber er ist nun mit den Griechen (Cyrill und Joh. Damascenus) noch weiter gegangen. Er hat von ihnen gelernt, dass, obgleich hier eine Handlung für den Glauben allein vorliegt, doch die Realität des Leibes Christi vorliegt[2]. Diese Annahme war den Griechen dadurch erleichtert, ja geboten, dass nach ihnen der historische Leib Christi vom Moment der Menschwerdung ab selbst pneumatisch gewesen ist. Obgleich sie nun (Joh. Damascenus) die Gleichung vollzogen und eine wirkliche Präsenz des Leibes Christi im Sacrament annahmen, so blieb doch bei ihnen ein geheimes Schwanken nach, weil sie über die Schwierigkeit nicht hinwegkamen, der einmal in den Himmel aufgenommene Leib kehre von dort nicht wieder zurück. Daher überliessen sie die Art des Wunders (der sacramentalen Transformation und Assumption) dem „Geheimniss". Hier setzte nun Radbert, zugleich bestimmt durch die vulgäre Anschauung und die Gewissheit des Rechts der kirchlichen Praxis, ein. Er spricht es zum ersten Mal in der Kirche ohne Schwanken aus: der sacramentale Leib ist der von Maria geborene, und zwar geschieht das durch eine Verwandlung, die nur das Sinnfällige unverwandelt lässt. Das ist ein Wunder contra naturam (resp. quasi contra naturam; denn diese beruht stets auf der voluntas dei); allein eben desshalb ist es zu glauben, denn man denkt über den Gott, der Alles kann, nur würdig, wenn man ihn als die Macht der Mirakel anerkennt. Was er hier thut ist wunderbares Schaffen, bewirkt, wie immer, durch das Wort, hier durch das Einsetzungwort, welches nicht der Priester spricht, sondern welches jedesmal Gott durch sein ewiges

[1] S. c. 11 und 19, 1: „Non sicut quidam volunt anima sola hoc mysterio pascitur, quia non sola redimitur morte Christi et salvatur, verum etiam et caro nostra etc. etc." „nos per hoc in incorruptionem transformamur" (also wie bei Justin); derselbe Gedanke schon 1, 4. 6.

[2] „Spiritale" und „verum" schliessen sich also nicht aus.

Wort (Christus) spricht, so dass der Priester nur die Aufforderung an Gott ergehen lässt. Diese jedesmalige Schöpfung Gottes steht in genauester Parallele zur Menschwerdung. | Dem hl. Geist entspricht das Wort Christi, dem Schoos der Jungfrau die Elemente, der Effect ist derselbe. Der sacramentale Leib ist der historische, natürlich auch der historisch-verklärte; denn auf dem Standpunkt Cyrill's ist die Verklärung des Leibes in resurrectione doch nur die Manifestation der Eigenschaften, welche der Leib stets besessen hat[1]. Zur Erklärung des Auffallenden, dass sich die Verwandlung nicht sinnenfällig vollzieht, hat Radbert schon eine Reihe von Gründen zur Hand (es wäre unnöthig, anstössig[2], geschähe übrigens doch manchmal)[3]. Der wichtigste ist, dass — die Handlung ein Mysterium bleiben muss, welches eben nur dem Glauben gegeben ist. Auf diese Wendung ist man am wenigsten vorbereitet, und doch ist sie dem Radbert sehr wichtig. Das Abendmahl setzt sich stets den Glauben voraus und will den vorhandenen anregen, zum unverhüllten Christus, der nicht täglich geopfert wird, vorzudringen. Daher kann das Sacrament kein offenes Wunder sein, sondern ist ein verhülltes Wunder. Desshalb muss man

[1] C. 1, 2: „Nullus moveatur de hoc corpore Christi et sanguine, quod in mysterio vera sit caro et verus sit sanguis, dum sic voluit ille qui creavit: omnia enim quaecumque voluit fecit in caelo et in terra, et quia voluit, licet in figura panis et vini, haec sic esse, omnino nihil aliud quam caro Christi et sanguis post consecrationem credenda sunt. Unde ipsa veritas ad discipulos: Haec, inquit, caro mea est pro mundi vita, et ut mirabilius loquar, non alia plane quam quae nata est de Maria et passa in cruce et resurrexit de sepulcro." Dazu 7, 2: „corpus quod natum est de Maria virgine . . . resurrexit a mortuis, penetravit coelos et nunc pontifex factus in aeternum quotidie interpellat pro nobis." 12, 1: „ubi catholica fide hoc mysterium celebratur, nihil a bono maius nihilque a malo minus percipi sacerdote, nihilque aliud quam caro Christi et sanguis dum catholice consecratur, quia non in merito consecrantis sed in verbo efficitur creatoris et virtute spiritus s., ut caro Chr. et sanguis, non alia quam quae de spiritu s. creata est, vera fide credatur et spiritali intellegentia degustetur . . . Christi est qui per s. s. hanc suam efficit carnem." cf. 15, 1: „non aestimandum est, quod alterius verbis, quod ullius alterius meritis, quod potestate alicuius ista fiant, sed verbo creatoris, quo cuncta creata sunt." 8, 2: „Substantia panis et vini in Christi carnem et sanguinem efficaciter interius commutatur." 2, 2: „Sensibilis res intellegibiliter virtute dei per verbum Christi in carmen ipsius divinitus transfertur."

[2] S. c. 10 und 13 und besonders 4, 1: „quia Christum vorari fas dentibus non est, voluit in mysterio hunc panem et vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione spiritus s. potentialiter (i. e. efficaciter) creari, creando vero quotidie pro mundi vita mystice immolari."

[3] S. c. 14; dazu Bach I S. 168ff. Ein Lamm oder wirkliches Blut oder das Christkind erscheint.

aber auch die Elemente, sofern sie nicht sinnenfällig verwandelt sind (Farbe, Geruch, Geschmack bleiben), als Symbole des Leibes Christi betrachten, von denen aus der Glaube zu dem geheimnissvoll, aber wirk-|lich geschaffenen Heilsgut vordringt. Der sinnenfällige Schein der consecrirten Elemente ist das Symbol des Leibes Christi, das Wesen derselben ist der wahrhaftige historische Leib selbst[1].

Man sieht leicht, dass in dieser Wendung die Brücke zur augustinischen Anschauung zurück gefunden ist. Paschasius wollte eben in seiner Abendmahlslehre Beides vereinigen und hat es vereinigt: die augustinische These, die Sacramente sind dem Glauben gegeben und Alles wird in ihnen geistlich gehandelt, und die griechische These, die ihm auch durch den Buchstaben der Schrift, durch die Väter und durch einige Mirakel empfohlen schien, dass es sich um eine vor allem Glauben bestehende Realität handle, da nur der wahrhaftige Leib und das wirklich vergossene Blut des historischen Christus uns erlösen können, und da wir der körperlichen Einwohnung Christi bedürfen. Beiden Erwägungen schien durch die Annahme gedient, dass es sich um eine mirakulöse Schöpfung des Leibes Christi in den Elementen handle, die aber so bewirkt werde, dass nur der Glaube sich von dem noch bestehenden Schein, der blossen figura corporis, zu der Erfassung der himmlischen Realität zu erheben vermag.

Die voluminösen Bücher, welche nachmals Katholiken und Lutheraner über das Abendmahl geschrieben haben, beweisen, dass die Theorie Radbert's eine Perspective auf hundert Fragen eröffnete, die

[1] Hier spricht Radbert wie Ratramnus; s. 1, 5: „visu corporeo et gustu propterea non demutantur, quatenus fides exerceatur ad iustitiam.“ 13, 1. 2 „quod colorem aut saporem carnis minime praebet, virtus tamen fidei et intellegentiae, quae nihil de Christo dubitat, totum illud spiritaliter sapit et degustat ... Sic debuit hoc mysterium temperari, ut et arcana secretorum celarentur infidis et meritum cresceret de virtute fidei et nihil deesset interius vere credentibus promissae veritatis.“ Ja die Verhüllung ist Anreizung zu höherem Streben (wie bei den Griechen): „insuper et quod maius est per haec secretius praestita ad illam tenderent speciem satietatis, ubi iam non pro peccatis nostris quotidie Christus immolabitur, sed satietate manifestationis eius sine ulla corruptione omnes sine fine fruemur.“ (Man glaubt Origenes oder Gregor von Nyssa hier zu hören.) Ueber figura und veritas s. 4, 1: „. . . ut, sicut de virgine per spiritum vera caro sine coitu creatur, ita per eundem ex substantia panis ac vini mystice idem Christi corpus et sanguis consecretur . . . figura videtur esse cum frangitur, dum in specie visibili aliud intelligitur quam quod visu carnis et gustu sentitur. Veritas appellatur, dum corpus Christi et sanguis virtute spiritus in verbo ipsius ex panis vinique substantia efficitur.“

er nicht gelöst, ja nicht einmal aufgeworfen hat. Wie er den Priester bei dem Sacrament behandelt hat, erschien ungenügend; seine kurzen Ausführungen über das Geschaffenwerden des Leibes | gaben noch keine Sicherheit über die Identität des himmlischen und des sacramentalen Christus; die Verhältnissbestimmung des nicht convertirten Sinnenfälligen zu dem Convertirten fehlte noch; als man sie begann, musste dem gebildeten Theologen dabei nicht weniger als die ganze Philosophie einfallen; das Recht der symbolischen Betrachtung musste abgegrenzt und damit sacramentum, symbolum, virtus, res und wiederum die abgestuften und doch identischen Leiber Christi (der historische auf Erden, der verklärte im Himmel, der sacramentale auf Erden, der Leib als Kirche im Himmel und auf Erden) als ein ineinander laufendes Geschiebe gleichsam geologisch bestimmt werden. „Ein Abgrund rief hier den anderen"; indem in der Folgezeit die verständigsten Menschen diesem Rufen Gehör schenkten und dabei sonst verständig blieben, bewiesen sie, dass die absurdesten Speculationen auf dem Gebiet der Religion die ganze Vernunft nicht nothwendig krank machen[1].

Aber das Merkwürdigste an der grundlegenden Theorie Radbert's ist, dass er auf die Messe, ja auf den Kreuzestod Christi nicht in erster Linie Rücksicht genommen, resp. die Consequenzen, die sich nun ergaben, nicht sämmtlich gezogen hat. Radbert ist nicht der Theologe der katholischen Messe. Incarnation und Abendmahl hängen für ihn, wie es scheint, inniger zusammen, als der Opfertod Christi und das Abendmahlsdogma. Hierin zeigt sich, dass Radbert Schüler der Griechen gewesen ist, dass er wirklich Theologe war und sein Interesse nicht primär an dem kirchlichen Bussinstitut und an den mit ihm verbundenen Messgottesdiensten hing[2].

Nur Rabanus[3] und Ratramnus haben ihm widersprochen. Der Widerspruch ist, logisch genommen, so unklar, wie in dem Streit de partu virginis. Wie dort Ratramnus lehrte, das Natürliche ist durch ein Wunder geschehen, Radbert dagegen, es ist etwas Widernatürliches geschehen, so lehrten auch hier Rabanus und vor Allem Ratramnus, das äusserliche Mirakel (contra naturam), dass im Abendmahl

[1] Die Lehre von der wahrhaftigen Conversion der Elemente im Abendland ist als Import aus dem Morgenland zu betrachten und hängt mit der antiadoptianischen Wendung der Christologie eng zusammen. Aber erst im Abendland hat sich dann das juristische Denken und die Dialektik auf diesen Gegenstand geworfen und eine complicirte, niemals abgeschlossene Lehre von unendlichem Umfang erzeugt.

[2] Nicht primär; denn er denkt allerdings mehr als einmal in seinem Werk an die Messe und zieht die Consequenz des täglichen Opfers des Leibes Christi pro peccatis; s. 13, 2; 4, 1 u. a. a. St.

[3] Ep. ad. Eigil. Migne CXII p. 1510.

der geborene, gestorbene und auferstandene Leib mitgetheilt werde, finde nicht statt, wohl aber werde der wahre Leib durch die | Consecration des hl. Geistes potentialiter (wirksam) geschaffen, jedoch in mysterio [1]. Ausführlich geht Ratramnus auf das Problem ein, welches ihm sein König gestellt hat, ob das, was mit dem Munde der Gläubigen genommen werde, im Mysterium oder in Wirklichkeit Leib Christi sei. Er formulirt selbst aus der Frage des Königs zwei Fragen, ob der cultische Genuss des Leibes Christi eine Handlung in mysterio oder in veritate sei, und ob der sacramentale Leib mit dem geschichtlichen identisch sei, der jetzt zur Rechten des Vaters ist [2]. Er antwortet auf die zweite Frage, dass das, was consecrirt auf dem Altare liegt, keineswegs jener geschichtliche Leib ist, sondern nur das Mysterium des Leibes, wie auch das Mysterium der Gemeinde. In Bezug auf den geschichtlichen Leib sind die consecrirten Elemente also nur figura, daher Erinnerungsmittel für dieses irdische Leben, da wir noch nicht schauen können, was wir glauben [3]. | Allein dennoch erhalten

[1] Ratramnus und Rabanus stehen sich näher, als man das landläufig annimmt; aber Bach (I S. 191 ff.) irrt, wenn er nach dem Vorgang anderer Katholiken durch Interpretation des Sprachgebrauchs des Ratramnus diesen gut katholisch machen will. Auch nach Ratramnus findet ein Wunder statt; aber nicht das Wunder, welches den Leib, den Christus als Person an sich trägt, herbeizaubert.

[2] S. den Eingang der Schrift.

[3] Unter Anknüpfung an Ambrosius schreibt er c. 75 sq: „De carne Christi quae crucifixa et sepulta est, ait, »Vera utique caro Christi est«. At de illo quod sumitur in sacramento dicit, »Verae carnis illius sacramentum est«, distinguens sacramentum carnis a veritate carnis. Veritas carnis quam sumpsit de virgine; quod vero nunc agitur in ecclesia mysterium, verae illius carnis ... sacramentum ... non est specie caro, sed sacramentum, siquidem in specie panis est, in sacramento vero verum Christi corpus ... (elementa) secundum quod spiritualiter vitae substantiam subministrant corpus et sanguis Christi sunt. Illud vero corpus, in quo semel passus est Christus, non aliam speciem praeferebat quam in qua consistebat; hoc enim erat vere quod esse videbatur; ... at nunc sanguis Christi quem credentes ebibunt et corpus quod comedunt, aliud sunt in specie et aliud in significatione, aliud quod pascunt corpus esca corporea et aliud quod saginant mentes aeternae vitae substantia ... aliud igitur est, quod exterius geritur, aliud item quod per fidem capitur; ad sensum corporis quod pertinet, corruptibile (das hat Radbert auch gesagt) est, quod fides vero capit, incorruptibile. Exterius igitur quod apparet non est res, sed imago rei, mente vero quod sentitur et intelligitur, veritas rei." Auch dem letzten Satz kann man einen radbertischen Sinn geben; allein diese Möglichkeit hört auf, wo Ratramnus — und das geschieht oft — die ganze Handlung (und ihm kommt es überhaupt auf die Handlung an) als „figura", „in figuram sive memoriam dominicae mortis" „repraesentatio memoriae dominicae passionis", ferner als pignus bezeichnet (s. c. 10. 11. 16: „figurate facta"; c. 88: „corpus et sanguis quod in ecclesia geritur, differt ab illo corpore et sanguine quod in Christi corpore iam glorificatum cognoscitur;

die Gläubigen den Leib und das Blut Christi bei dieser Handlung; denn der Glaube empfängt nicht, was er sieht, sondern was er glaubt. Also ist in dem Abendmahl für den Glauben der Leib Christi in unsichtbarer Wirklichkeit vorhanden als wirkliche Speise der Seele[1]. Die höchst unklaren und wenigstens scheinbar sich widersprechenden Sätze des Ratramnus machen es schwer, seinen Sinn richtig zu treffen. Jedenfalls hat er keine bloss symbolische Auffassung gelehrt. Wenn man darauf achtet, was er vor Allem will und was er nicht will, so wird man ihm am sichersten gerecht werden. Vor Allem will er die absolute Nothwendigkeit des Glaubens bei der ganzen Handlung betonen und constatiren, dass das Sacrament dem Glauben gehöre, für ihn allein da sei u. s. w.[2]. Hierin trifft er vollständig mit Radbert zusammen, der dasselbe Interesse in gleicher Stärke hatte. Aber in dem, was er nicht will, unterscheidet er sich zu seinem Vortheil von Radbert: er will, da Alles dem Glauben gegeben ist, die gemeine Realität nicht anerkennen, weil ihr gegenüber der Glaube und der Unglaube indifferent sind. Dem Ratramnus ist veritas das concrete sinnenfällige Sein; eben darum sind ihm „sub figura“ und „in veritate“ sich ausschliessende Gegen-

et hoc corpus pignus est et species, illud vero ipsa veritas. Hoc enim geretur, donec ad illud perveniatur; ubi vero ad illud perventum fuerit hoc removebitur“. Sie hört vollends auf, wo er die permutatio corporalis strict ablehnt und Alles auf ein Erinnerungsmahl reducirt; c. 12: „et quomodo iam Christi corpus dicitur, in quo nulla permutatio facta cognoscitur?“ c. 15: „dicant, secundum quod permutata sunt; corporaliter namque nihil in eis cernitur esse permutatum (hier entschuldigen ihn die Katholiken so, er habe die Conversion in einen grob realistischen Leib ablehnen wollen). Fatebuntur igitur necesse est aut mutata esse secundum aliud quam secundum corpus, ac per hoc non esse hoc quod in veritate videntur, sed aliud quod non esse secundum propriam essentiam cernuntur. Aut si hoc profiteri noluerint, negare corpus esse sanguinemque Christi, quod nefas est non solum dicere verum etiam cogitare.“ C. 100: „iste panis et sanguis qui super altare ponuntur, in figuram sive memoriam dominicae mortis ponuntur, ut quod gestum est in praeterito, praesenti revocet (dominus) memoriae, ut illius passionis memores effecti, per eam efficiamur divini muneris consortes.“

[1] C. 101: „fides non quod oculus videt sed quod credit accipit, quoniam spiritualis est esca et spiritualis potus, spiritualiter animam pascens et aeternae satietatis vitam tribuens, sicut ipse salvator mysterium hoc commendans loquitur: spiritus est qui vivificat.“ C. 49: Nach der invisibilis substantia wird im Abendmahl wahrer Leib Christi ausgetheilt und zwar weil die invisibilis substantia gleich ist der potentia divini verbi. Viele ähnliche Stellen auch sonst.

[2] C. 11: „Nam si secundum quosdam figurate hic nihil accipitur, sed totum in veritate conspicitur, nihil hic fides operatur, quoniam nihil spiritale geritur . . . nec iam mysterium erit, in quo nihil secreti, nihil abditi continebitur.“

sätze. Der Glaube hat seine eigenen Realitäten, die wirklich sind, aber nur ihm aufgehen; sie bezeichnet Ratramnus — missverständlich — als „sub figura", weil sie durch sinnenfällige Realitäten abgebildet werden resp., besser, hin-|ter ihnen ruhen. Radbert dagegen glaubte, gerade als Augustiner, genöthigt zu sein, veritas als Realität überhaupt fassen zu müssen; daher sind ihm „sub figura" und „in veritate" keine Gegensätze, da die himmlischen Realitäten als irdisch erscheinende auch nach ihm sub figura erscheinen müssen. Allein darin ist Ratramnus dem Radbert als Christ überlegen, dass er die Präsenz des Himmlischen im Irdischen sich nicht als ein Mirakel contra naturam denkt, d. h. einem anderen Gottesbegriff folgt wie dieser[1]. Die Geheimnisse des Glaubens kommen zu Stande, nicht durch ein fortwährendes Durchbrechen des Naturzusammenhangs, sondern sie ruhen als eine vom hl. Geist durchwaltete Welt hinter der Welt der Erscheinungen, und das, was im Abendmahl geschieht, fällt nicht durch ein besonderes Mirakel aus dem Wirken, wie es z. B. in der Taufe geschieht, heraus (c. 17. 25. 26). Mit einem Wort: Ratramnus will das Geheimniss des Abendmahls eingeordnet wissen in die Weise der sonstigen Heilswirksamkeit Gottes durch Taufe und Wort, weil er als Augustiner und als Christ vor dem brutalen Mirakel eine Scheu hat (Gottesbegriff), und weil er fürchtet, dass sonst dem Glauben nichts übrig bleibe.

Hierin besteht die Bedeutung des Ratramnus. Aber es ist fraglich, ob der gelehrte König, für den er geschrieben, durch das Buch klüger geworden ist; denn nicht nur in der Terminologie ist Ratramnus verworren, sondern auch in der Sache[2], weil er den Gedanken doch nicht aufgeben will, dass die Wirksamkeit des Sacraments eine objective ist, woraus immer folgt, dass die Wunderwirksamkeit nicht in die Empfänger, sondern in die Mittel fällt. So finden sich denn auch zahlreiche Ausführungen bei ihm, in denen er wie Radbert spricht: das Brot wird durch den Dienst des Priesters zum Leib Christi, ja es wird verwandelt[3]. Die Parallele, die er durchführen will, mit dem Taufwasser, wagt er doch nicht conse-

[1] Ratramnus denkt stets an den Gott, der den Glauben erweckt und ernährt.

[2] Der Unterschied zwischen Paschasius und Ratramnus ist wirklich ein sehr feiner, wenn man lediglich auf die Frage der Realität des Leibes Christi (und die Verwandelung) sieht; aber er ist doch nicht ganz so fein, wie ihn Schnitzer, a. a. O. S. 167—174 darstellt. Es hat übrigens lange gedauert, bis man des Ratramnus' Schrift für häretisch hielt.

[3] C. 16 wird eine commutatio gelehrt, „sed non corporaliter sed spiritualiter facta est . . . spiritualiter sub velamento corporei panis . . . corpus et sanguis Christi existunt."

quent zu verfolgen; denn die Worte „Leib und Blut Christi“ sind auch ihm zu mächtig. Sünde ist es, zu leugnen, dass die consecrirten Elemente Leib Christi seien[1]. So lässt sich der Unterschied zwischen Radbert und Ratramnus auf die Formel bringen: Jener hat offen und bewusst den augustinischen Spiritualismus in die realistische Auffassung übergeführt und das auf einen deutlichen | Ausdruck gebracht, was die Kirche glaubte. Dieser hat den vollen Spiritualismus im Interesse eines höheren Gottesbegriffs und im Interesse des Glaubens aufrecht zu erhalten versucht, war aber nicht im Stande, ihn rein durchzuführen, weil er selbst viel zu sehr unter dem Eindruck der Formel stand. Er spricht desshalb nur dort klar, wo er das Mirakel ablehnt[2]. Die Zukunft gehörte dem Radbert[3]; ja das Buch des Ratramnus hat, wie es scheint, nicht einmal Aufsehen erregt, erlebte dann aber in der Folgezeit bis heute die seltsamste Geschichte[4].

Die Lehre, wie sie Radbert ausgesprochen, zukünftigen Gelehrten eine Pandorabüchse der Probleme, war den Einfältigen höchst verständlich. Sicherer vermag sich kein Dogma durchzusetzen, als wenn es diese beiden Eigenschaften besitzt. Seine Anwendung erhielt es vor Allem in der Messe. Der Gedanke des wiederholten Opfertodes Christi, längst schon erdacht, war jetzt ebenso sichergestellt, wie der der sich wiederholenden assumptio carnis. Was konnte nun noch an die Messe heranreichen? Man brauchte den alten Wortlaut der Messgebete nicht zu ändern, die noch immer, wenn sie von dem Opfer handelten, das Opfer des Lobes betonten; denn wer merkte auf die Worte? Die Messe als Opferhandlung, in der das denkbar Heiligste Gott dargebracht wurde, hatte aber ihre Spitze schon lange nicht mehr am Genuss, sondern an dem sündentilgenden und Uebel wegschaffenden Vollzug. Sie war in das grosse Entsühnungsinstitut aufgenommen. Hierüber sind noch einige Bemerkungen nöthig; obgleich dogmatische Actionen nicht stattgefunden haben.

Schon die häufige Wiederholung der Messe (in einer und derselben Kirche) und der blosse Vollzug derselben (ohne Communication) zeigt, dass diese Handlung nicht sowohl auf die Gemeinde, als auf Gott abzielt: Gott soll besänftigt werden. Das uralte Element der Commemoration der Feiernden hatte besonders seit den Tagen

[1] S. c. 15.

[2] Ratramnus hat die Elemente der Zwingli'schen und Calvin'schen Lehre. Dazu nimmt er in Bezug auf die unsichtbare Substanz die Identität des eucharistischen und historischen Leibes an oder will sie doch nicht aufgeben.

[3] Er vertheidigte sich ad Mtth. 26, 26 geschickt gegen Ratramnus, den er übrigens nicht nennt.

[4] Bach I S. 191ff.

Gregor's I. sich selbständig gemacht und die Communication gleichsam in eine zweite Feier verwandelt[1]. Auch entsprach die Praxis, dass die Laien zuschauten, die Priester genossen, die Laien nur passiv (als die, für welche die Handlung vollzogen wurde) Antheil nahmen, die Priester handelten, der zumal bei den germanischen Völkern herrschen-|den Anschauung, dass die Laien Christen zweiter Ordnung seien, und dass für sie der Abendmahlsgenuss mit schweren Gefahren verbunden sei. Die heilige Handlung gehörte den Laien, sofern sie eine besonders wirksame Form der Fürbitte der Kirche zur Erleichterung der Sündenstrafen darstellte.

Die Messe stand damit in dem Entsühnungsinstitut der Kirche; für die Laien war aber die Kirche schon längst wesentlich Taufanstalt und Institut für die nach der Taufe nothwendige Reconciliation. Um dieses und den ungeheuren Umfang und Werth, welchen die Beichtpraxis im Abendland genommen hat, zu verstehen, hat man folgende Momente ins Auge zu fassen.

1. Der herrschende Gottesbegriff war der der allmächtigen Willkür, der Vergeltung und der Nachlassung. In diesen Vorstellungen war Gott wirklich für die Gegenwart lebendig, und nach ihnen richtete sich die Denkweise und Praxis der gebildeten Theologen und der Laien. Der verborgene Gott ist darin offenbar, dass er keine Sünde ungesühnt lässt; er ist aber desshalb der barmherzige Gott, weil er Nachlassungen gewährt (durch Vermittelungen himmlischer Personen und der Kirche), die freilich nicht aus dem Rahmen, dass Alles gesühnt oder bestraft werden muss, herausfallen. Dieser Gottesbegriff war bereits perfect, als die Kirche in das germanische Volksleben eindrang. Er ist also nicht als germanische Modification zu betrachten, sondern als eine dem unveredelten religiösen Bewusstsein und speciell dem lateinischen Geiste entsprechende und aus ihm entsprungene Auffassung. Das bezeugen Cyprian und Gregor I. Aber wie dieser Gottesbegriff sich leicht mit germanischen Rechtsvorstellungen verbinden konnte, so war er auch wohl geeignet, rohe Völker zu erziehen. Längst war auf rein lateinischem Boden festgestellt, dass keine Sünde nach der Taufe einfach vergeben wird, sondern dass die paenitentia legitima, resp. die satisfactio congrua, die nothwendige Voraussetzung der Nachlassung bilde. Gemäss dem strengen Rechtsbewusstsein und Pflichtgefühl, welches die lateinische Kirche vor der griechischen auszeichnete, wurde von Kirchen

[1] Walafried Strabo ist der erste, der die Abendmahlsfeier ohne Kommunikanten, also die Messen, ausdrücklich gerechtfertigt hat (Migne T. 114 Col. 943 ff.).

wegen auf die Sünden der Kirchenglieder überhaupt mehr geachtet, und gemäss der Ueberzeugung, dass sich in den Sünden Contractbrüche resp. Beleidigungen von grösserer oder geringerer Schwere darstellen, wurde seit der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts fort und fort an der Codification der paenitentia legitima, resp. an der Massbestimmung der Satisfactionen, gearbeitet. Das Alles geschah ohne germanischen Einfluss.

2. Da dies System ursprünglich für die öffentliche, vor der Gemeinde zu leistende Busse behufs Reconciliation ausgearbeitet war | und sich somit auf öffentliche grobe Sünden bezog (für die in der Regel auch nur eine einmalige Busse möglich war), so erlitt es einen schweren Stoss, als die ganze Gesellschaft christlich geworden war, die Obrigkeit aus Christen bestand und diese grobe Vergehen verschiedener Art — auch solche, die der Staat früher nicht geahndet hatte — bestrafte. Im Orient brach das ganze alte Bussinstitut zusammen. Auch im Occident hörte es nun in der alten Form fast ganz auf, sofern der Bereich der peccata publica, welche die Kirche allein bestrafte, ein immer geringerer wurde [1]. Allein in den germanischen Reichen, wo die Kirche nicht zur Kultusanstalt im Staat herabsank und das Feinere nicht dem Mönchthum allein überliess, sondern lange Zeit als lateinische Institution mit ihrem alten römischen Recht neben dem Staat einherging und als eine universale Macht die Völker erzog, verzichtete sie nicht auf ihre Bussordnungen, die zudem dem germanischen Geiste entgegenkamen. Aber freilich war auch hier eine Wandelung nöthig, an der der Widerwille der Germanen gegen öffentliche Demüthigungen vielleicht ebenso betheiligt gewesen ist, wie die Angst vor dem Fegefeuer und die Tendenz der Kirche, die Ordnungen ihrer Mönchskaste überall durchzusetzen, resp. die Weltgeistlichkeit und zuletzt auch die Laien zu monachisiren. Es entstand dadurch eine Vertiefung des Sündenbegriffs, sofern an die Stelle der alten Todsünden neue Sünden, nämlich die „Sündenwurzeln“ selbst, rückten [2], aber es entstand insofern zugleich eine Veräusserlichung des Sündenbegriffs, als die „Satisfactionen“, die bei grossen Thatsünden erträglicher sind, nun auch auf diese „Sündenwurzeln“ (Völlerei, Hurerei, Habsucht, Zorn, Verstimmung, Angst und Widerwille des Herzens, Aufgeblasenheit, Stolz) Anwendung fanden. Vor Allem aber war das Eingreifen der Kirche in alle Verhältnisse des Privatlebens

[1] Strafte der Staat, z. B. bei Mord und Diebstahl, so ergaben sich die kirchlichen Consequenzen in der Regel ohne Weiteres.

[2] Das ist übrigens auch in der griechischen Kirche durch die Wirksamkeit des Mönchthums eingetreten.

hier die Folge. In einer ganz neuen Weise kehrte das zurück, was einst in der Urzeit die Regel gewesen war, dass nämlich das private Leben des Einzelnen unter der Controle der Kirche stand. Allein dort war es die Gemeinde der Brüder, die wie eine Familie zusammenlebte und in der Jeder das Gewissen des Anderen war; hier beherrschte ein Institut und ein Stand die unmündige Gemeinde, hielt sie wohl von dem Aeussersten zurück, aber fälschte, da man doch nicht im Stande war, das Leben des Einzelnen in der Masse wirklich zu controliren, durch Aufregungen und Beschwichtigungen, durch eine vielfach raffinirte Moral (Fasten- und Ehegesetzgebung) und durch höchst äusserliche Satisfactions-|vorschriften die Gewissen. Der Uebergang zur neuen Praxis vollzog sich so, dass die Laien selbst in steigendem Masse die Fürbitte der Kirche verlangten (Messe lesen, Heiligenanrufungen u. s. w.), da man ihnen immerfort gepredigt hatte, sie seien ein sündiges Volk, welches sich Gott nicht nahen könne [1], die Priester hätten die Schlüssel, und die Fürbitte der Kirche sei die wirksamste. Allein dass das wirkliche Bekenntniss aller Sünden dem Priester gegenüber und die Auflegung von Satisfactionen [2] aller Art für die Hunderte von Verfehlungen des Lebens, dass mit einem Wort die Privatbusse vor dem Priester die Regel wurde, erklärt sich nur aus der allmählichen Einbürgerung der Mönchspraxis in der Weltkirche. Begonnen hat die Sache in der iroschottischen Kirche, die ja in eminentem Sinn Mönchskirche gewesen ist. Hier sind u. W. zuerst Bussordnungen (im Sinne der Privatbusse) für die Laien aufgestellt worden, indem man sie anwies, ihre Sünden dem Priester ebenso zu bekennen, wie das den Mönchen in den Klöstern schon längst vorgeschrieben war. Von Irland aus sind die Bussbücher zu den Angelsachsen (Theodor von Canterbury), zu den Franken und nach Rom gekommen; sie haben sich nicht ohne Widerspruch durchgesetzt und haben, nachdem sie sich eingebürgert, sehr bald aufs neue Anstoss gegeben, da ihre Anweisungen immer äusserlicher und bedenklicher wurden. Der Praxis der Privatbusse, die so entstand, hat man die neue Auffassung der Sünde und die neue Stellung zu ihr, die im Abendland jetzt herrschend wurde, zuzuschreiben, nämlich die leichtfertige und abstumpfende Bereitschaft, mit der nun ein Jeder sich als

[1] S. die Beurtheilung der Laien in den gefälschten Stücken der pseudoisidorischen Decretalien.

[2] Wenn unter diesen Wallfahrten von jahrelanger Dauer eine grosse Rolle spielten, so erkennt man darin die mönchische Missachtung des Familienlebens und des bürgerlichen Berufs; denn diese wurden durch das Wallfahren schwer betroffen.

einen Todsünder bekannte. Was innerhalb des Mönchthums erträglicher, ja in manchen Fällen ein Ausdruck des wirklich geschärften Gewissens war, ich meine die Bereitschaft, sich immerfort als Sünder zu bekennen und zwischen Sünde und Sünde immer weniger zu unterscheiden, das drohte in der Uebertragung auf die Massen eine nichtswürdige, weil den sittlichen Sinn abstumpfende Praxis zu werden. Man sündigte und man bekannte zuversichtlich in Pausch und Bogen der Sünden Menge, um nur nicht für irgend eine wirkliche begangene Sünde der wunderbaren Beihülfe der Kirche verlustig zu gehen. Wären die Menschen jener Tage nicht so naiv gewesen, so wären sie bei diesem System schon damals völlig verheuchelt worden. So aber wirkte es mehr wie eine äusserliche Rechtsordnung — ein Polizeiinstitut, welches Uebermuth und Rohheit, die Ausbrüche wilder Kraft und Leidenschaft, ahndete. | So war es nicht gemeint, aber das war seine wirkliche Bedeutung, sofern ihm eine gewisse Heilsamkeit nicht abgesprochen werden kann.

3. Das Institut wirkte bereits sicher und machte namentlich im späteren karolingischen Zeitalter grosse Fortschritte, da damals die volle Scheidung von Klerus und Laien nach der Verwischung im merovingischen Zeitalter erst wieder perfect wurde und zugleich die Massnahmen begannen, den Ersteren mönchisch zu machen. Dennoch fehlte die dogmatische Theorie noch vollständig. Weder stand es fest, dass der Priester allein Sünden vergeben könne — dass leichte Sünden ohne Priester durch Gebet und Almosen getilgt würden, war noch zugestanden —, noch war der Werth und Erfolg der priesterlichen Vergebung (ist sie exhibitiv oder deprecatorisch?) sichergestellt, noch war eine absolute Nöthigung zum Bekenntniss aller Sünden vor dem Priester ausgesprochen [1], noch endlich waren aus der Sache selbst

[1] Ich halte an diesen Sätzen fest, trotz Karl Müller's Ausführungen in seiner Abhandlung „Der Umschwung in der Lehre von der Busse während des 12. Jahrh." (Abhandl. für Weizsäcker 1892 S. 287 ff.). Wenn ich nicht irre, hat Müller den Zustand des Buss- und Beichtwesens am Ende der alten K.-Geschichte und am Anfang der mittleren, von Morinus verleitet, zu sehr unter dem Gesichtswinkel der modernen römischen Auffassung gesehen, mindestens aber eine zu grosse Einheitlichkeit der theoretischen Vorstellungen — wenn man von solchen überhaupt sprechen darf — vorausgesetzt. Den S. 292 rund ausgesprochenen Satz, dass bis zum 12. Jahrh. die Absolution des Priesters stets als einfach identisch mit der göttlichen Vergebung angesehen worden ist und desshalb als unumgänglich, vermag ich nicht anzuerkennen. Es gab über diese Frage Jahrhunderte lang keine eigentliche Lehre, sondern fast nur eine Praxis. Sobald die Lehre sich wieder einstellt, stellen sich auch die Bedenken ein, um dann allmählich niedergeschlagen zu werden.

abgeleitete, feste Bestimmungen über peccata mortalia und venalia, über die Behandlung der peccata publica und privata u. s. w. vorhanden. Das Alles ist erst viel später festgestellt worden. Man sieht hier deutlich, dass die kirchliche Praxis nicht auf die Dogmatik wartet, ja dass sie ihrer im Grunde gar nicht bedarf, solange sie mit dem grossen Strome geht. Die Kirche hat ein förmliches Busssacrament mit allen Finessen viele Jahrhunderte hindurch besessen, während die Dogmatik von einem solchen nichts wusste, sondern einen feineren Faden spann.

4. Die interessante Geschichte des Anwachsens der Satisfactionen und ihrer Veränderungen gehört nicht hierher. Ein Vierfaches sei jedoch bemerkt: 1) Zu den alten, mehr oder minder willkürlichen Bestimmungen in Bezug auf Auswahl (Gebete, Almosen, lamentationes, zeitweiliger Ausschluss) und Dauer der compensirenden Strafen traten in steigendem Masse neue (Wallfahrten) sowie *Bestimmungen aus dem alttestamentlichen Gesetz und aus germanischen Rechtsordnungen*. In Bezug auf die Anlehnung an das AT. hat Karl der Grosse einen gewaltigen Schritt vorwärts gethan. *Damit aber trat die Ausmessung der Compensationsstrafen selbst in das Licht einer göttlichen Ordnung*, und auch solche Bestimmungen wurden nun in diese Beleuchtung gerückt, welche nicht aus dem AT. genommen waren. 2) Compensationsmittel ist die Bussleistung, sofern sie an sich — wenn keine Sünde vorangegangen wäre — ein *Verdienst* vor Gott begründen, resp. ihm etwas zuwenden würde (sie ist also nicht *nur* Ersatzstrafe, sondern auch ein positives Gut vor Gott, also auch Schadenersatz). Also steht das ganze Institut unter der von Alters her an den operibus et eleemosynis haftenden Vorstellung des *Verdienstes*. Ist aber die Bussleistung im Grunde die Darbringung eines Gutes (Opfers) an Gott, welches ihm Freude macht und zwar *an sich* Freude macht, | so wird sie wirksamer werden, wenn möglichst Viele und möglichst Gute sich daran betheiligen. Hilft ein Heiliger mit seiner Fürbitte mit, so kann Gott im Grunde nicht widerstehen; denn die Leistung des Heiligen hat nichts zu compensiren, ist also reines Opfergeschenk an Gott. Bei dieser fürchterlichen Vorstellung, nach der der grosse Richter im Himmel von den Heiligen nichts mehr verlangen kann, sie ihm aber Vieles schenken können, erklärt es sich, dass das System der *Intercessionen* die wichtigste Rolle im Busssystem spielen musste. In traurigster Verkehrung des Glaubensgedankens über Christus, dass er die Menschen beim Vater vertritt, wurde er selbst in dieses System hineingezogen, und da nichts zu hoch und zu theuer war, was man nicht in diese

kleinliche Rechnung als Posten einstellte, so wurde eben der wiederholte Opfertod Christi hier der wichtigste Posten: die Messen schützen am sichersten vor den Sündenstrafen im Fegefeuer, weil in ihnen Christus selbst dem Vater dargebracht, der unendliche Werth seines Leidens („pretii copiositas mysterii passionis" heisst es z. B. im vierten Capitel der Synode von Chiersey 853; das ist auch eine Vorbereitung der Anselm'schen Satisfactionslehre) aufs neue ihm vorgerückt wird, resp. das Verdienst dieses Leidens sich wiederholt. Daher ist die Anhäufung eines Schatzes von Messen das beste Palliativ gegen dieses Feuer oder doch die zuverlässigste Verkürzung desselben. 3) Da die Bussleistungen[1] — in der Theorie war stets die bussfertige Gesinnung vorausgesetzt — einen dinglichen Werth vor Gott haben und dabei zum Theil gleichwerthig sind, so können sie vertauscht werden. Aber nicht nur Gleiches kann mit Gleichem vertauscht werden, sondern auch eine minderwerthige Leistung kann für voll genommen werden, wenn die Umstände die volle Leistung erschweren oder wenn fremde Fürbitte hinzutritt oder wenn das Geringere die bussfertige Stimmung hinreichend bekundet. Was früher bei der Auflegung kirchlicher Bussleistungen, die ihr Ziel in der Reconciliation mit der Gemeinde hatten, wohl angebracht war, dass man nachträglich die Busszeiten und -werke dem erprobten Büssenden verkürzte, wurde auf Gott angewendet. Zugleich erinnerte man sich, dass der strenge Richter doch auch barmherzig, d. h. nachsichtig sei. So entstand das System der Nachlassungen, d. h. der Vertauschungen und Ablösungen, resp. auch Stellvertretungen. Die letzteren haben an germanischen Auffassungen ihren Ursprung, eine verborgene Wurzel aber doch schon in der antiken Zeit. Auch die Vertauschungen und Ablösungen begegnen zahlreich erst im 8. und 9. Jahrhundert (das „Wergeld" erscheint in ihnen sanctionirt); allein sie folgen bereits aus dem antiken System und sind gewiss schon lange vor der karolingischen Zeit in den Klöstern geübt | worden. Damit sind aber die Ablässe geschaffen, sobald nämlich, unabhängig von den speciellen Umständen des einzelnen Falls, die Möglichkeit der Vertauschung zugestanden und rechtlich fixirt wurde. Diese Commutationen, die sich nur unter Widerspruch durchsetzten, haben das ganze System vollends veräusserlicht. Sie haben vor Allem die Kirche finanziell interessirt und sie, die schon Grossgrundbesitzerin war, zu einem Bankhaus gemacht. Wie ärmlich stand die griechische Kirche mit ihrem

[1] Zu ihnen gehörten auch die peregrinationes. Dass die Ablässe ganz wesentlich auf der Sitte der Wallfahrten bez. ihrer Umwandelung beruhen, zeigt Götz Ztschr. f. K.-Gesch. Bd. 15 S. 329 ff.

dürftigen Reliquien-, Bilder- und Lichterhandel neben der reichen Schwester, die auf jede Seele Wechsel zog! 4) Das ganze System der Verdienste und Satisfactionen hat im Grunde keine Beziehung auf die Sünden, sondern auf die Sündenstrafen. Da aber schliesslich Alles diesem Systeme diente, so wurden die Menschen dazu erzogen, sich auf die beste, sicherste und billigste Weise den Sündenstrafen zu entziehen. Das Element, welches scheinbar die Gefahren dieser ganzen Betrachtung mildert — dass nämlich die Sünde selbst ausser Spiel bleibt, da sie von Gott vergeben werden muss, der Busse und Glauben weckt —, hatte bei der Masse die nothwendige Folge, dass sie überhaupt an die Sünde wenig oder gar nicht, sondern nur an die Strafe dachte. Auch wenn sie schliesslich ins Kloster gingen oder ihre Habe den Armen schenkten, thaten sie das nicht, weil sie mit Gott leben, sondern weil sie seinen Strafen entfliehen wollten. Die Strafe regierte die Welt und die Gewissen, um deren Besitz die guten und die bösen Engel streiten.

Man hätte es nicht nöthig, auf diese Praxis innerhalb der Dogmengeschichte einzugehen, wenn sie nicht in der Folgezeit auch das Dogma sehr wirksam bestimmt hätte. Sie hat den Augustinismus von Anfang an umgebogen und ihn nicht voll in der Kirche zur Herrschaft kommen lassen; sie hat die Christologie schon zur Zeit Gregor's I. beeinflusst, und sie hat dann in der klassischen Zeit des Mittelalters auf alle aus dem Alterthum stammenden Dogmen entscheidend eingewirkt und neue geschaffen[1]. |

[1] Ueber die Geschichte der Busse s. Steitz, Das römische Busssacrament 1854. Wasserschleben, Bussordnungen d. abendl. Kirche 1851. v. Zezschwitz, Beichte, in Herzog's R.-E.[2] II, S. 220 ff., System der Katechetik I S. 483 ff., II, 1 S. 208 ff. Göbl, Gesch. der Katechese im Abendland 1880. Ferner über die Gesch. der Bussordnungen Wasserschleben, Die irische Kanonensammlung 2. Aufl. 1885, und Schmitz, Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche 1883. Ueber den Versuch des Letzteren, die Bussordnungen auf Rom zurückzuführen, s. Theol. Lit.-Ztg. 1883 Col. 614 ff. Ueber die Ausgestaltung der Scheidung von Klerus und Laien im 9. Jahrhundert und die beginnende Monachisirung des Klerus s. Hatch, Grundlegung der Kirchenverfassung Westeuropas, übers. von Harnack 1888 S. 87 f. 98 f. 109 f. 119 f. Ueber den Gottesdienst und die Disciplin in der karol. Zeit s. Gieseler II, 1 (1846) S. 152—170. Ueber die germanische Gerichtsverfassung, Fehde und Busse, Friedlosigkeit und Opfertod s. Brunner, Deutsche Rechtsgesch. I S. 143 ff. 156 ff. 166 ff., über das Personalitätsprincip und die Höhe des Wergeldes und der Bussen a. a. O. S. 261 ff., über das Personalrecht des Klerus S. 269 f., über die Entstehung des geschriebenen Rechts S. 282 ff. Ueberschaut man den Zustand der germanischen Rechtsentwickelung in der Zeit der Merovinger und vergleicht ihn mit der kirchlichen Bussdisciplin, wie sie sich bis zu Gregor I. hin auf lateinischem Boden selbständig ausgebildet hat, so ist

Siebentes Capitel: Geschichte des Dogmas im Zeitalter Clugny's, Anselm's und Bernhard's bis zum Ende des 12. Jahrhunderts.

Eine zäh festgehaltene Ueberlieferung berichtet, in den letzten Jahren des 10. Jahrhunderts hätten die abendländischen Christen mit Furcht und Zittern den Weltuntergang für das Jahr 1000 erwartet; eine Art von Reformation, in lebendigster Bethätigung auf allen Ge-|bieten der Religion sich ausprägend, sei die Folge dieser

man erstaunt darüber, wie leicht sich diese Systeme ineinander schieben lassen und wirklich ineinander geschoben haben. Das von der Kirche recipirte römische Recht hat innerhalb derselben durch die Vorstellungen von der communio der diesseitigen Kirche mit den Heiligen, von den Satisfactionen, von den Verdiensten und von dem Nachlassungsrecht der Kirche gewaltige Modificationen erlebt. Vor Allem ist das kirchliche Strafrecht, welches ursprünglich den römischen Gedanken der Oeffentlichkeit der Vergehungen recipirt und sie demgemäss behandelt hatte, immer mehr zu einem privaten Recht geworden, d. h. die Vergehungen gegen Gott wurden als Beleidigungen Gottes (nicht als Störung der öffentlichen Ordnung und des heiligen unverbrüchlichen Gesetzes Gottes) betrachtet, und demgemäss trat der Gedanke ein und erhielt immer mehr Spielraum, dass sie gleichsam wie Privatklagen zu behandeln seien. Bei solchen war die Alternative am Platze: entweder Strafe oder Satisfaction (Compensation). In Bezug auf die Satisfactionen aber stellten sich nothwendig alle die Freiheiten ein, die an diesem Begriffe haften, nämlich dass der Beleidigte selbst oder die ihn vertretende Kirche ihre Höhe nachsichtig herabzumindern, sie zu vertauschen, sie zu übertragen, u. s. w. vermag. Wie leicht sich diese Betrachtung mit der germanischen verschmelzen liess, leuchtet ein. Nur ein paar Beispiele: nach germanischem Recht gilt der Satz: endweder Friedlosigkeit oder Busse; dies entspricht dem kirchlichen Satz: entweder Excommunication oder satisfactorische Bussleistungen. Nach germanischem Recht braucht die Rache nicht an dem Frevler selbst vollzogen zu werden, sondern an einem Gliede seiner Sippe, ja es galt in Norwegen z. B. als die empfindlichere Rache, statt des Todtschlägers den besten Mann der Sippe zu treffen; nach kirchlicher Anschauung bilden die Christen mit den Heiligen im Himmel eine „Sippe", und die Bussleistung kann bis zu einem gewissen Grade oder ganz auf diese abgewälzt werden; vor Allem hat Christus durch seinen Tod im Voraus die Rache Gottes an dem frevelnden Geschlecht seiner Brüder getragen. Nach germanischem Recht kann ebenso die Compensation, die Zahlung des Sühngeldes, vertheilt werden; nach kirchlicher Praxis intercediren auf Grund der Gebete die Heiligen und bringen ihre Verdienste Gott dar, dem Sünder einen Theil der ihm auferlegten Busse abnehmend; später ist dann die Kirche geradezu auch auf die germanische Ordnung eingegangen und hat irdische Freunde, Geschlechtsgenossen, Familienglieder und Hörige die Busse mitleisten lassen, um sie dem Thäter zu erleichtern. In einer Hinsicht aber hat die Kirche wirklich mildernd und segensreich gewirkt. Sie hat die in engem Zusammenhang mit der Friedlosigkeit stehenden Todesstrafen ausserordentlich eingeschränkt. Sie waren ihr an sich anstössig, doppelt

Erwartung gewesen. Längst ist dieser Bericht als eine Legende erwiesen[1]; aber es liegt ihm, wie so vielen Legenden, eine zutreffende geschichtliche Betrachtung zu Grunde. Seit dem Ende des 10. Jahrhunderts[2] gewahren wir wirklich die Anfänge eines mächtigen Aufschwungs des religiösen und kirchlichen Lebens. Dieser Aufschwung steigert sich, ohne bedeutende Reactionen zu erfahren, bis zum Anfang des 13. Jahrhunderts. In dieser Zeit hat er alle Kräfte des mittelalterlichen Menschen entfesselt und sich untergeordnet. Alle Institutionen der Vergangenheit und Alles, was an neuen Bildungselementen hinzutrat, hat er sich unterworfen und schliesslich auch die feindseligsten Mächte in seinen Dienst genommen und zu seinen Stützen gemacht. Im 13. Jahrhundert erscheint die Herrschaft der Kirche und das System der mittelalterlichen Weltanschauung vollendet[3].

Diese Vollendung ist nicht nur der Abschluss der mittelalterlichen Kirchengeschichte, sondern auch jener geschichtlichen Entwickelung des Christenthums, deren Anfänge bis in die Urgeschichte desselben hinaufreichen. Betrachtet man freilich das Christenthum nur als Lehre, so erscheint das Mittelalter fast wie ein Anhang zur Geschichte der alten Kirche; betrachtet man es aber als Leben, so muss man urtheilen, dass das altkirchliche Christenthum erst in der abendländischen Kirche des Mittelalters zu seiner Vollendung gekommen ist. Im Alterthum standen der Kirche die Motive, Masstäbe und Vorstellungen des antiken Lebens als Schranken gegenüber. Sie hat diese Schranken nie zu

anstössig, wo sie auf Grund eines uralten sacralen Strafrechts als ein den Göttern dargebrachtes Menschenopfer betrachtet wurden (Brunner S. 173—177). Schon in der römischen Zeit hat die Kirche in Gallien sich bemüht, die römische Rechtspflege, wo sie auf Todesstrafe erkannte, zu mildern; sie hat das in der merovingischen Zeit mit Erfolg fortgesetzt, so dass mehr und mehr Sühnverträge an ihre Stelle traten. Das Hauptargument, welches die Kirche hier brauchte, war ohne Zweifel dies, dass Gott den Tod des Sünders nicht wolle, und dass Christus für Alle den Sühn- und Opfertod gestorben sei. So erhielt der Tod Christi eine ausserordentliche Bedeutung. Er wurde die grosse Leistung, deren Werth auch das irdische Strafrecht milderte.

[1] Die eschatologischen Ideen sind im Mittelalter stets stark und kräftig gewesen, sind aber allerdings zeitweilig mit besonderer Heftigkeit hervorgebrochen; s. Wadstein, Die eschat. Ideengruppe (Antichrist, Weltsabbat, Weltende und Weltgericht) in den Hauptmomenten ihrer christlich-mittelalterlichen Gesammtentwicklung, 1896. Wadstein (S. 16f.) meint aber doch wieder, man habe auf das Jahr 1000 mit besonderer Spannung ausgeschaut.

[2] Ueber das 10. Jahrhundert s. Reuter, a. a. O. I S. 67 ff.

[3] S. v. Eicken, Gesch. und System der mittelalterlichen Weltanschauung 1887.

überwinden vermocht, und so ist es in der Kirche des Ostreichs geblieben: das Mönchthum steht neben ihr; die Weltkirche ist die alte Welt selbst mit christlicher Etikette. Anders im Abendland. Hier hat die Kirche die ihr eigen-|thümlichen Massstäbe der mönchischen Askese und der Beherrschung des Diesseits durch das Jenseits[1] viel sicherer durchzuzetzen vermocht, weil sie nicht eine alte Kultur zu überwinden hatte, sondern lediglich an den elementarsten Mächten des menschlichen Lebens, der Lebenslust, dem Hunger, der Liebe und der Habsucht, ihre Schranken fand. So hat sie hier von den höchsten bis herab zu den tiefsten Kreisen eine Weltanschauung verbreiten können, die alle in das Kloster hätte treiben müssen, wenn nicht jene elementaren Mächte stärker wären als selbst die Furcht vor der Hölle.

Es ist nicht die Aufgabe der Dogmengeschichte, zu zeigen, wie die mittelalterliche Weltanschauung vom Ende des 10. — denn hier liegen die Anfänge — bis zum 13. Jahrhundert ausgebaut worden ist und sich durchgesetzt hat. Sachlich würde man auch nicht viel Neues erfahren — denn der Gedankeninhalt ist der alte, wohlbekannte —, neu ist nur die Projection auf alle Gebiete des Lebens, die zusammenfassende Leitung in der Hand des Papstes und die allmähliche, stufenweise sich vorbereitende Entwickelung des religiösen Individualismus. Aber bevor wir die theils wirklich, theils scheinbar geringen Veränderungen schildern, welche das Dogma bis zur Zeit der Bettelorden erlebt hat, ist es doch nöthig, mit ein paar Strichen die Bedingungen anzugeben, unter denen diese Veränderungen gestanden haben. Wir haben unser Augenmerk auf den Aufschwung der Frömmigkeit, auf die Entwickelung des kirchlichen Rechts und auf die Anfänge der mittelalterlichen Wissenschaft zu richten.

1. Der Aufschwung der Frömmigkeit.

Das Kloster von Clugny, gestiftet im 10. Jahrhundert, ist der Sitz der grossen Reform der Kirche geworden, welche das Abendland im 11. Jahrhundert erlebt hat[2]. Unternommen von Mönchen, wurde sie

[1] Hierdurch ergab sich eine neue Art von Weltherrschaft, die freilich der alten sehr ähnlich wurde; denn man kann nur auf eine Weise herrschen.

[2] Das Folgende z. Th. nach meinem Vortrag über das Mönchthum (3. Aufl. 1886 S. 43ff.). Das 10. Jahrhundert zeigt zwei Punkte, von denen die religiöse Erhebung ausgegangen ist, das Kloster Clugny und die sächsische Dynastie. Man kann den Einfluss Mathilde's nicht hoch genug schätzen (vgl. im Allgemeinen den Aufsatz von Lamprecht, Das deutsche Geistesleben unter den Ottonen, i. d. deutschen Ztschr, f. Geschichtswissensch. Bd. VII H. 1 S. 1ff.). Er wirkt bis zu Heinrich II. fort, ja bis zum 3. Heinrich; s. Nitzsch, Gesch. des deutschen Volkes I S. 318f. Die kirchliche Stimmung der Dynastie und der Geist asketischer

zuerst von einigen frommen und klugen Fürsten und Bischöfen, vor Allem von dem Kaiser, dem Stellvertreter Gottes auf Erden, unterstützt gegenüber dem | verweltlichten Mönchthum, Priesterthum (Episkopat)[1] und Papstthum, bis sie der grosse Hildebrand aufgriff und sie als Cardinal und Nachfolger Petri den Fürsten, der verweltlichten Geistlichkeit und dem Kaiser entgegensetzte. Was das Abendland in ihr erhielt, war eine auf der Idee einer alles gleichmachenden Weltanschauung stehende und daher die universale Herrschaft Roms über die Kirche begünstigende mönchische Reform der Kirche. Was waren die Ziele dieser neuen Bewegung, die in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts die ganze Kirche ergriff? Zunächst und vor Allem Wiederherstellung der „alten" Zucht, der wahren Weltentsagung und Frömmigkeit in den Klöstern selbst, sodann aber erstens mönchische Regulirung der gesammten Weltgeistlichkeit, zweitens Herrschaft der mönchisch regulirten Geistlichkeit über die Laienwelt, über Fürsten und Nationen, drittens Niederwerfung des nationalen Kirchenthums mit seinem Stolz und seiner Verweltlichung zu Gunsten der einheitlichen Herrschaft Roms[2].

Frömmigkeit, wie er von der heiligen Beterin im Quedlinburger Kloster ausgegangen ist, ist weltgeschichtlich von derselben Bedeutung geworden, wie das in Clugny reformirte Mönchthum. Man kann behaupten, dass die Geschichte der mittelalterlichen germanischen Frömmigkeit mit Mathilde anhebt. Karl der Grosse ist noch in mancher Hinsicht ein Christ wie Konstantius und Theodosius gewesen.

[1] Aus Hauck's (K.-Gesch. Deutschlands III S. 342 ff.) und Sackur's Werk „Die Cluniacenser in ihrer kirchl. und allgemeingesch. Wirksamkeit bis zur Mitte des 11. Jahrh." (2 Bde, 1892. 1894) lernt man, dass die cluniacensische Reform Jahrzehnte hindurch mit denselben Schwierigkeiten gegenüber der verweltlichten Kirche und dem verweltlichten, aber auch freieren Mönchthum zu kämpfen gehabt hat (s. auch Hauck, „Zur Erklärung von Ekkeh. cas. s. Galli c. 87 i. d. Festschrift f. Luthardt S. 107 ff.), wie einst das alte Mönchthum um 400 bei seiner Einbürgerung in Gallien und Spanien (und wie später die Minoriten). Lehrreich ist, bei diesen drei grossen Reformen der Kirche auf die Haltung der Laien zu achten. Bei der ersten sind sie wesentlich indifferent, an der zweiten nehmen sie bereits (gegenüber dem verweltlichten Klerus) Theil, die dritte (die minoritische) setzen sie geradezu durch.

[2] Sackur (II S. 464 f.) charakterisirt diese französische Mönchsreform also: „Das Cluniacenserthum trat nicht mit einem Programm auf: es war geboren aus einer Weltanschauung. Es hatte keine andere Absicht, als dem rohen Materialismus jener Tage gegenüber diejenigen Institute wieder ins Leben zu rufen, die eine Existenz im Sinne evangelischer Vorschriften auch inmitten einer verwilderten Gesellschaft gestatteten. Es waren genossenschaftliche autonome Bildungen, wie sie in desorganisirten Staaten unter einer schwachen Centralgewalt zu entstehen pflegen und dazu dienen, durch Selbsthilfe die grossen Gemeinsamkeiten, wie Staat und Kirche, zu ergänzen. So ergab sich die Absicht, von diesen

Der Versuch, das Leben der gesammten Geistlichkeit nach mönchischen Ordnungen zu regeln, ist schon im karolingischen Zeitalter begonnen worden; allein theils schlug er fehl, theils verweltlichten die Capitel erst recht. Jetzt aber wurde er aufs neue und wirksamer unternommen. In der cluniacensischen Reform erhebt das abendländische Mönchthum zum ersten Mal den entschiedenen Anspruch, sich als die christliche Lebensordnung aller mündigen Gläubigen — der Priester — durchzusetzen und zur Anerkennung zu bringen. Dieses abendländische Mönchthum vermag sich der Aufgabe nicht zu entziehen, der Kirche zu dienen und sich ihr, d. h. damals der Geistlichkeit, als das Christenthum aufzunöthigen. Die christliche Freiheit, welche es erstrebt, ist ihm bei allem Schwanken nicht nur eine Freiheit von der Welt, sondern die Freiheit der Christenheit zur unbeschränkten Vorbereitung auf das Jenseits und zum Dienste Gottes in der Welt. Niemand kann aber zwei Herren dienen.

Damit war auch das Verhältniss zu den Laien und die Stellung derselben gegeben. Müssen die mündigen Bekenner des Christenthums nach den mönchischen Regeln disciplinirt werden, so müssen ihnen die

Instituten aus auf die Nachbarschaft zu wirken, sie für die Religion zu gewinnen. Die wieder erstandenen Klöster mehrten sich, die Aufgabe wurde immer grösser, aber sie wurde keine andere. Der Seelenfang war und blieb der eigentliche Zweck. Die Beziehungen erweiterten sich; wir sahen, wie bereit die Fürsten waren, die Bestrebungen der Mönche zu unterstützen. Bald hatte jede vornehme Familie ihr Familienkloster . . . das Mönchthum kam an die Höfe . . . durch eine hervorragende sociale Wirksamkeit gewann das Mönchthum die Massen. . . . Nicht wenige Bischöfe, namentlich im Süden, wurden mit fortgerissen, Freunde der Bewegung kamen auf die Bischofssitze. Es war eine geistige Umbildung, die folgte (— aber keine litterarisch-wissenschaftliche von Bedeutung, s. was Sackur II S. 327 ff. ausgeführt hat —): zum Schmerz derer, die bisher aus den Ruinen der karolingischen Gesellschaftsordnung sich ihr Haus gebaut, zum Aerger namentlich eines Theils des Episkopats. . . . Damit war auch der Gegensatz gegeben. Die vom Süden ausgegangene asketisch romanische Strömung überwältigte schliesslich den französischen Norden, gewann das neue Königthum der Capetinger und sah sich hier einem Episkopat gegenüber, der sich z. Th. verzweifelt gegen den Ansturm eines Mönchthums wehrte, das von der Idee einer alles gleichmachenden Weltanschauung, von dem Gedanken des universalen Romanismus ausging und kein Verständniss für den selbständigen Stolz einer nationalen Kirchenthums besass. . . . Die straffe Organisation der deutschen Reichskirche, ihre enge Verbindung mit dem Königthum, die (im Vergleich mit der westfränkischen Kirche höhere) Sittlichkeit der Geistlichen hielt die Bewegung von den Grenzen Deutschlands (zunächst) noch ab. Erst der kirchlich-staatliche Auflösungsprocess, der unter Heinrich IV. eintrat, öffnete die Lücken, durch die der mönchisch-romanische Geist in den deutschen Staatsorganismus eindringen konnte. — Ueber Clugny und Rom s. Sackur II S. 441 ff.

unmündigen — und das sind die Laien — völlig freie Bahn lassen und sich mindestens vor ihrer Majestät beugen, um vor dem zukünftigen Gerichte bestehen zu können. Verlangten Clugny und seine grossen Päpste die strenge Durchführung des Cölibats, die Entfremdung der Priester von dem weltlichen Leben und vor Allem die Ausrottung aller „Simonie", so war in der letzteren Forderung — bei dem damaligen Stande der Vertheilung von Macht und Gütern — bereits die Unterwerfung der Laien einschliesslich der Staatsgewalt unter die Kirche enthalten. Aber was sollte die Weltherrschaft der Kirche neben der allen Priestern aufgenöthigten Weltflucht? Wie reimt sich jene Macht über die Erde mit der ausschliesslichen Sorge für das Seelenheil | im Jenseits? Wie kann derselbe Mann, der seinem Bruder, der ihm alle väterlichen Güter überlassen will, zuruft: „Welch' ungerechte Theilung, dir der Himmel und mir die Erde", und der dann selbst ins Kloster geht — wie kann dieser Mann es über sich gewinnen, vom Kloster aus um die Weltherrschaft zu kämpfen? Nun, in gewisser Weise ist sie ein Surrogat, solange und weil die allgemeine, wahrhafte Christianisirung sich nicht durchsetzte. Solange nicht Alle wahrhafte Christen sind, muss die ungefüge Welt und die halbentwickelte Christenheit beherrscht und erzogen werden; denn im anderen Fall würde das Evangelium gefangen geführt werden von den ihm feindlichen Mächten und wäre nicht im Stande, seine Mission zu erfüllen. Aber die Herrschaft ist doch nicht nur ein Surrogat. Das Christenthum ist die Askese und der Gottesstaat. Alle Verhältnisse auf Erden sollen nach der übersinnlichen und universalen Idee des Gottesreiches gestaltet und alle nationalen politischen Lebensformen sollen demgemäss unterdrückt werden. Das Gottesreich aber hat seine Existenz im Diesseits in der Kirche. Somit müssen die Staaten sich den göttlichen Zwecken der Kirche unterstellen; sie müssen in das Reich der Gerechtigkeit und des siegenden Christus aufgehen, welches ein wahrhaft himmlisches Reich ist, da es vom Himmel stammt und vom Stellvertreter Christi regiert wird. Also entwickelte sich aus dem Programm der Weltflucht und aus dem Jenseits, welches diese Welt durchdringen soll, aus der augustinischen Idee des Gottesstaates und aus der in der Papstherrschaft verklärten, niemals erloschenen Idee des einen römischen Weltreichs, der Anspruch der Weltherrschaft, mochte auch mancher einzelne Mönch darüber zu Grunde gehen. Mit beflecktem Gewissen und gebrochenen Muthes haben sich manche Mönche, die nur Gott suchen wollten, den Plänen der grossen Mönchspäpste gebeugt und sich für seine Zwecke brauchen lassen. Und gerade die holten sie aus der Stille der Klöster hervor, die am wenigsten an diese Welt denken wollten. Sie wussten

es wohl, dass nur der Mönch die Welt bezwingen helfen würde, der sie flieht und sie los sein will. Die Weltflucht im Dienste der weltbeherrschenden Kirche, die Weltherrschaft im Dienste der Weltentsagung — das war das Problem und das Ideal des Mittelalters! Welch' eine Naivetät, welch' eine Fülle von Illusionen gehörte dazu, um an die Verwirklichung dieses Ideals zu glauben und an ihr zu arbeiten! Welch' eine kindliche Verehrung für die Kirche war nöthig, um jene paradoxe „Weltflucht" auszubilden, die in einem und demselben Moment zuschlagen und beten, fluchen und segnen, herrschen und büssen konnte! Welch' eine Romantik der Stimmung erfüllte jene Gemüther, die in einer einzigen Betrachtung die Natur und all' das sinnliche Leben als Teufelszauberei erkannten und es zugleich, von der Kirche beleuchtet, | als die Abschattung der jenseitigen Welt contemplirten! Was waren das für Menschen, die die Welt und das fröhliche Leben flohen und dann alle irdischen Güter, Minnedienst, Kampf und Sieg, Wagen und Erwerben, Feste und sinnlichen Genuss aus der Hand der Kirche zurückerhielten! freilich — eine kleine Drehung am Kaleidoskop, und alle diese Güter stürzen zusammen: es gilt zu fasten und zu büssen; aber wiederum eine kleine Drehung, und es ist Alles wieder da, was die Welt zu bieten vermag, aber verklärt vom Lichte der Kirche und des Jenseits.

Am Ende unserer Periode (c. 1200) ist die Kirche die Siegerin. Wenn je Ideale in der Welt durchgeführt worden sind und die Herrschaft über die Gemüther erlangt haben, so ist es damals geschehen. „Es war, als ob die Welt das alte Gewand von sich abgeworfen und das weisse Kleid der Kirche angethan hätte" [1]. Weltverneinung und kirchliche Weltherrschaft erschienen den Menschen als identisch. Jene Zeit trug in ihrer Bildung „den Schmerzenszug der Weltverneinung auf der einen und den gewaltthätigen Charakterzug der Welteroberung auf der anderen Seite" [2]. Aber in unserer Periode ist die Entwickelung, die sich selbst auflösen muss, wenn sie dem Abschluss nahe gekommen

[1] Der Cluniacensermönch Rudolf Glaber, Hist. lib. III, 4.

[2] v. Eicken, a. a. O. S. 155 f. Wäre dieser Charakterzug der Frömmigkeit schon in der alten Kirche ausgeprägt gewesen, so hätte sie zum Islam werden müssen oder wäre vielmehr vom römischen Weltreich niedergeschlagen worden. Aber die mittelalterliche Kirche hatte von ihrem Ursprung her (Zeit der Völkerwanderung) das römische Weltreich als Idee und Kraft in sich aufgenommen und stand uncultivirten Nationen gegenüber — daher ihr aggressiver Charakter, den sie übrigens doch erst ausgebildet hat, nachdem Karl der Grosse ihr gezeigt hatte, wie der vicarius Christi auf Erden zu regieren habe. Nicolaus I. hat von Karl I., die gregorianischen Päpste haben von Otto I., Heinrich II. und III. gelernt, wie der rector ecclesiae sein Amt zu verwalten habe.

zu sein scheint, noch im Werden. Es galt vielfach noch, die verweltlichte Christenheit aus dem Rohen zu hauen. Und die Massen wurden wirklich umgestimmt und entflammt, entflammt zum Kampf gegen den verweltlichten Klerus und gegen simonistische Fürsten in ganz Europa. Ein neuer Enthusiasmus religiöser Art bewegte die Völker des Abendlandes, namentlich die romanischen. Die Begeisterung der Kreuzzüge ist die unmittelbare Frucht der mönchisch-päpstlichen Reformbewegung des 11. Jahrhunderts. Der religiöse Aufschwung, den das Abendland erhalten, stellt sich in seiner Eigenart in ihnen am lebendigsten dar. Die Herrschaft der Kirche soll auf Erden durchgeführt werden. Es sind die Ideen des weltherrschenden Mönchs von Clugny, welche den Kreuzfahrern vorangehen. Das heilige Land und Jerusalem sind | ein Stück Himmel auf Erden. Es gilt sie zu erobern. Die schrecklichen und rührenden Scenen bei der Einnahme der hl. Stadt illustriren den Geist der mittelalterlichen Frömmigkeit.

Das Christenthum ist die Askese und der Gottesstaat — aber die Kirche, welche die Gemüther für diese Ideen wirklich entflammte, entzündete damit auch den religiösen Individualismus; sie erweckte die Kraft, welche schliesslich den geschlossenen Ring des Systems zu sprengen und die Kette zu brechen vermochte. Aber es hat lange gedauert, bis es so weit kam. Die cluniacensische Reform hat, wenn ich recht sehe, einen religiösen Individualismus im Sinne mannigfaltiger Ausprägungen der Frömmigkeit überhaupt noch nicht hervorgerufen. Die enthusiastische religiöse Stimmung des 11. Jahrhunderts ist in den Einzelnen völlig gleichartig gewesen. Unter den zahlreichen Ordensstiftern dieser Zeit herrscht noch die grösste Einförmigkeit: Seelennoth, Weltflucht, Contemplation — Alles spricht sich noch in den gleichen Formen und mit denselben Mitteln aus [1]. Auf die bereits in diesem Jahrhundert zahlreichen Sectirer darf man sich nicht berufen; sie stehen mit dem kirchlichen Aufschwung kaum in irgend welchem Zusammenhang und wirken auf ihn noch nicht ein [2]. Durch die Kreuzzüge

[1] S. Neander, K.-Gesch. V, 1 S. 449—564.

[2] Ihre Lehren sind aus dem Osten importirt — der Bulgarei —; dass alte Reste von Secten sich im Abendland selbst erhalten haben (Priscillianer), ist nicht unmöglich. Aber auch spontane Bildungen sind anzunehmen, wie solche aus der Lectüre der hl. Schrift, der Väter und aus antiken Reminiscenzen zu allen Zeiten der Kirchengeschichte entstanden sind. Im 12. Jahrhundert wird die Häresie zu einer organisirten, der Kirche furchtbar gefährlichen, in einigen Landstrichen ihr sogar überlegenen Macht; s. Reuter I S. 153f. und das Werk von Döllinger, Beiträge zur Sectengesch. des Mittelalters, 2 Thl. München 1890, in welchem die Paulicianer, Bogomilen, Apostoliker und Katharer dargestellt sind.

wurde das anders. Man brachte Anschauungen zurück. Die heiligen Stätten belebten die Phantasie und führten sie zu dem Christus der Evangelien. Die Frömmigkeit wurde durch die lebendigste Vorstellung von dem leidenden und sterbenden Erlöser belebt: man muss ihm auf allen Stufen des Leidensweges folgen! Damit erhielt die negative Askese eine positive Form und ein neues sicheres Ziel. Die Töne der Christusmystik, welche Augustin nur vereinzelt und unsicher angeschlagen hatte [1], wurden zu einer hinreissenden Melodie. Neben den sacramentalen Christus trat das Bild des geschichtlichen [2], die Hoheit in der| Demuth, die Unschuld in dem Strafleiden, das Leben in dem Tode. Jene Dialektik der Frömmigkeit ohne Dialektik, jenes Ineinsschauen des Leidens und der Herrlichkeit, jenes lebendige Bild der wahrhaften communicatio idiomatum entwickelte sich, vor welchem die Menschheit anbetend stand, mit gleicher Erfurcht die Hoheit verehrend wie die Niedrigkeit. Sinnliches und Geistliches, Irdisches und Himmlisches, Schmach und Ehre, Entsagung und volles Leben wogten nicht mehr durcheinander: in dem „Ecce homo“ sind sie in stiller Majestät verbunden. So bricht diese Frömmigkeit in den feierlichen Hymnus aus: „Salve caput cruentatum.“ Es ist unermesslich, welche Wirkungen diese neugestimmte Frömmigkeit gehabt, und es ist unübersehbar, wie mannigfaltig sie sich ausgeprägt und welche Fülle von Anschauungen sie in ihren Kreis gezogen hat. Man braucht nur an das neue, doch erst vom Kreuze her gewonnene Bild von der Mutter mit dem Kind, dem Gott in der Krippe, der Allmacht in der Ohnmacht zu erinnern. Wo diese Frömmigkeit ohne dogmatische Formeln, ohne Spielerei, ohne Raffinement, oder gar Berechnung erscheint, ist sie der einfache, nun wieder gewonnene Ausdruck der christlichen Religion selbst; denn in der Ehrfurcht vor dem leidenden Christus und in der Kraft, welche von diesem Bilde ausgeht, liegen die Kräfte der Religion beschlossen. Aber auch dort, wo sie nicht rein erscheint, wo Kleinliches — sei es bis zum Herz-Jesu-Kultus [3] —, Raffinirtes und Berechnetes ihr beigemischt ist,

[1] S. oben S. 115 f.

[2] Bernh., Sermo LXII, 7 in cant. cantic: „quid enim tam efficax ad curanda conscientiae vulnera nec non ad purgandam mentis aciem quam Christi vulnerum sedula meditatio?“

[3] Dieser ist freilich auch uralt und zwar in schlimmen Formen; nicht anders steht es mit dem Gliedmassen-Cult der Maria. In den Vitt. Fratrum des Gérard de Frachet (um 1260); erschienen in den Monum. Ord. Fratr. Praedic. Hist. I (Löwen 1896) wird von einem Bruder Folgendes erzählt: „Consueverat venerari beatam virginem, cor eius, quo in Christum credidit et ipsum amavit, uterum, quo eum portavit, ubera, quibus eum lactavit, manus eius tornatiles, quibus ei servivit, et pectus eius, in quo recubuit, virtutum omnium apothecam specialiter venerans,

kann sie noch immer heilsam und ehrwürdig sein, heilsamer und ehrwürdiger jedenfalls, als das von keiner lebendigen Vorstellung beherrschte Streben einer bloss negativen Askese. Ja selbst dort, wo sie offenbar ins Paganische umschlägt, wird ein Rest jener befreienden Botschaft übrig bleiben, dass das Göttliche in der Demuth und im geduldigen Leiden zu finden ist, und dass der Unschuldige leidet, damit der Schuldige Frieden habe.

In unserer Periode ist diese neugestimmte, aus den Kreuzzügen erwachsene und an dem nun verstandenen Augustin genährte Frömmigkeit noch im Werden. Aber wir haben schon auf den Mann hingewiesen, der an den Anfängen steht, jedoch selbst kein Anfänger gewesen ist, der hl. Bernhard[1]. Bernhard ist das religiöse Genie des 12. Jahrhunderts und darum auch der Führer der Epoche. Vor Allem ist in ihm die augustinische Contemplation wieder lebendig geworden. Man sagt nicht zu viel, wenn man behauptet, dass er der Augustinus redivivus ist, dass er sich ganz und gar an dem grossen | Afrikaner gebildet[2] und von ihm die Grundlagen seiner frommen Betrachtungen überkommen hat. Soweit Bernhard ein System der Contemplation darbietet und den Entwickelungsgang der Liebe[3] schildert bis zu jener vierten und höchsten Stufe, wo der von der Selbstliebe sich aufwärts erhebende Mensch in der Liebe zu Gott ganz aufgeht und jenen momentanen Excess erfährt, in welchem er Eins wird mit Gott — soweit hat er einfach das nacherlebt, was Augustin zuerst erlebt hat. Ja selbst die Sprache ist im höchsten Masse abhängig von der Sprache der Confessionen[4]. Aber auch die Beziehung auf Jesus Christus hat Bernhard von dem grossen Führer gelernt. Wie dieser[5] schreibt er: „Dürre ist jede Speise der Seele, wenn sie nicht mit dem Oele Christi begossen worden. Wenn du schreibst, sagt es mir nicht zu, wenn ich nicht Jesum darin lese. Wenn du über religiöse Gegenstände dich mit mir unterredest, sagt es mir nicht zu, wenn nicht Jesus darin ertönt. Jesus mel in ore, in aure melos, in corde iubilus“[6]. Allein hier ist nun Bernhard einen Schritt über Augustin hinausgegangen. „Die Ehrfurcht vor dem, was unter uns

ad singula faciens frequenter singulas venias cum totidem Ave Maria, adaptando illi virtutes, quibus meruit fieri mater dei etc.“

[1] S. die Monographie von Neander, neue Aufl. (besorgt von Deutsch 1889); Hüffer, Der hl. Bernard von Clairvaux I. Bd. 1886.

[2] Es gilt dies in einem viel grösseren Umfang, als es Neander nachweist.

[3] Caritas und humilitas sind die Grundbegriffe der Ethik Bernhard's.

[4] S. die Schrift de diligendo deo.

[5] S. die zahlreichen Stellen in den Confessionen.

[6] In cantic. cantic. XV, 6.

ist", ist ihm aufgegangen, wie sie niemals einem Christen der alten Welt (selbst Augustin nicht) aufgegangen ist, weil jene alten Christen wohl die Askese als das Mittel der Entkörperung zu verehren, als antike Menschen aber Leiden und Schmach, Kreuz und Tod nicht als die Gestalt des Göttlichen zu erkennen vermochten. Das Studium des Hohenliedes (nach Anweisung des Ambrosius) und die durch die Kreuzzüge entflammte Stimmung haben ihn vor das Bild des gekreuzigten Heilandes als des Bräutigams der Seele geführt. In dieses Bild versenkte er sich. Aus den Zügen des leidenden Christus strahlte ihm die Wahrheit und die Liebe. In buchstäblichem Sinne hängt er an seinen Lippen und betrachtet seine Gliedmassen: „Dilectus meus, inquit sponsa, candidus et rubicundus. In hoc nobis et candet veritas et rubet caritas", sagt Gilbert im Sinne Bernhard's [1]. Die Grundlage für diese Christus-Contemplation — die Wunden Christi | als das deutlichste Zeugniss seiner Liebe — haben Ambrosius und Ausgustin geschaffen (Christus tamquam homo mediator), und das Bild vom Seelenbräutigam geht bis auf Origenes und Valentin zurück (vgl. auch Ignatius); aber erst Bernhard hat der frommen Stimmung die Anschauungen gegeben; er hat die neuplatonischen Exercitien der Erhebung zu Gott mit der Betrachtung des leidenden und sterbenden Erlösers verbunden und die Subjectivität der Christusmystik und -lyrik entfesselt [2].|

[1] Wie dem Bernhard das Kreuz Christi der Inbegriff alles Nachdenkens und aller Weisheit ist, s. sermo XLIII; über die Hoheit in der Niedrigkeit s. XXVIII und XLII; de osculo pedis, manus et oris domini III; de triplici profectu animae, qui fit per osculum pedis, manus et oris domini IV; de spiritu, qui est deus, et quomodo misericordia et iudicium dicantur pedes domini VI; de uberibus sponsi i. e. Christi IX; de duplice humilitate, una vid. quam parit veritas et altera quam inflammat caritas" XLII etc. etc.

[2] S. die Gedichte Bernhard's und die 86 Sermone über das Hohelied, welche die Art der Frömmigkeit der folgenden Generationen bestimmt haben. Jene Predigten sind die Quelle der katholischen Christusmystik geworden. Ritschl (Lesefrüchte aus dem hl. Bernhard, Stud. u. Krit. 1879 S. 317—335) hat jedoch daran erinnert (s. Neander, a. a. O. S. 116), dass in diesen Sermonen auch wahrhaft evangelische Gedanken zum Ausdruck gekommen sind. „Den Grund davon musste ich darin erkennen, dass der Prediger die Lehrstoffe nicht in dem geschichtlichen Verlauf aufgefasst hat, welchen die dogmatische Theologie bei Katholischen wie bei Evangelischen innehält, und welcher so beschaffen ist, dass bei den früher dargestellten Lehren niemals auf die folgenden gerechnet wird. Vielmehr ergiebt sich ohne Schwierigkeit, dass der Prediger die Lehrpunkte so gebraucht, wie sie sich in dem praktischen Gesichtskreise darstellen." Ritschl macht auf folgende Stellen aufmerksam (s. auch Wolff, Die Entw. d. einen christl. K. 1889 S. 165 ff.): Sermo LXIX, 3 (der Werth der Erbsünde: der Grad des Schadens wird nach der Wiedergeburt bestimmt); Sermo LXXII, 8 (Bedeutung des Todes: er muss bei den Erlösten, „propter quos omnia fiunt", nicht

Allein trotz aller Steigerung der Anschauung und trotz der lebendigsten Hingabe an die Person Christi: auch Bernhard hat jenen schweren Tribut bezahlen müssen, den jeder Mystiker leisten muss — die Stimmung der Verlassenheit nach dem seligen Gefühl der Vereinigung und die Vertauschung des geschichtlichen Christus mit dem zerfliessenden Bilde des idealen. Das Letztere ist bei ihm besonders auffallend. Man sollte erwarten, dass, wer sich so in das Bild des leidenden Christus versenkt, unmöglich die Anweisung des Origenes und Augustin zu wiederholen vermag, man müsse vom Wort der Schrift und vom fleischgewordenen Wort zum „Geist" aufsteigen. Und doch hat Bernhard diese letzte und bedenklichste Anweisung der Mystik, welche das geschichtliche Christenthum aufhebt und zum Pantheismus führt, aufs deutlichte wiederholt. Zwar was er ep. 106 geschrieben hat über die Nutzlosigkeit des Studiums der Schrift gegenüber der praktischen Nachfolge Christi[1], lässt sich noch im Sinne des

als Zornäusserung Gottes, sondern als Barmherzigkeit gedeutet werden, als Act der Erlösung von dem Widerspruch zwischen dem Gesetz in den Gliedern und dem geheiligten Willen); Sermo XXII, 7—11 (Gerechtigkeit aus dem Glauben, sie ist nicht gleichbedeutend mit der Befähigung zu guten Werken, sondern — „unde vera iustitia nisi de Christi misericordia? . . . soli iusti qui de eius misericordia veniam peccatorum consecuti sunt . . . quia non modo iustus sed et beatus, cui non imputabit deus peccatum"); Sermo XX, 2; XI, 3; VI, 3 (Erlösungswerk Christi: das Werk der Liebe [„non in omni mundi fabrica tantum fatigationis auctor assumpsit"], dessen Modus die exinanitio Gottes ist, dessen Frucht nostri de illo repletio, und welches desshalb göttlich ist, weil Christus hier das Verhalten beobachtet hat, welches das Verhalten Gottes ist, nämlich die Sonne aufgehen zu lassen über Gute und Böse. Die communicatio idiomatum ist hier nicht im griechischen Sinne verstanden, sondern wird an den Motiven Christi aufgewiesen; VI, 3: „dum in carne et per carnem facit opera, non carnis sed dei . . . manifeste ipsum se esse iudicat, per quem eadem et ante fiebant, quando fiebant. In carne, inquam, et per carnem potenter et patienter operatus mira, locutus salubria, passus indigna evidenter ostendit, quia ipse sit, qui potenter sed invisibiliter saecula condidisset, sapienter regeret, benigne protegeret. Denique dum evangelizat ingratis, signa praebet infidelibus, pro suis crucifixoribus orat, nonne liquido ipsum se esse declarat, qui cum patre suo quotidie oriri facit solem super bonos et malos, pluit super iustos et iniustos?"); Sermo XXI, 6. 7; LXXXV, 5 (das wiederhergestellte Ebenbild Gottes im Menschen); Sermo LXVIII, 4, LXXI, 11 (die Gründung der Kirche als Zweck der Erlösung); LXXVIII, 3 (Kirche und Prädestination); Sermo VIII, 2, XII, 11, XLVI, 4, IL, 5 (Begriff und Merkmale der geschichtlichen Kirche, wo die juristisch verhärtete Auffassung ganz fehlt; XII, 11 heisst es, kein Einzelner solle sich für die Braut Christi erklären; die Glieder der Kirche nehmen nur an der Ehre, welche der Kirche als der Braut gebührt, Antheil). Vgl. auch Ritschl, Gesch. des Pietismus I S. 46 ff., und Rechtfert. u. Versöhn. I² S. 109 ff., wo dargelegt ist, wie der Gedanke der Gnade bei Bernhard Alles beherrscht.

[1] „Was suchst du im Worte das Wort, welches schon als das fleischgewordene

Gedankens, dass das Christenthum nicht gewusst, sondern erlebt werden soll, deuten. Aber unzweideutig sind die Ausführungen im 20. Sermon zum Hohenlied. Hier wird die Liebe zu Christus noch als eine gewissermassen fleischliche bezeichnet, welche von dem bewegt wird, was Christus im Fleische gethan oder geboten hat. Zwar ist es werthvoll, dass Bernhard die Stimmung der Rührung und Zerknirschung, welche das Bild des Menschen Jesus erregt, nicht für die höchste hält, vielmehr in ihr ein Stück fleischlicher Liebe erkennt. Allein er fährt dann fort, dass man sich überhaupt von dem Bilde des geschichtlichen Christus in wahrhaft geistlicher Liebe zu dem Christus κατὰ πνεῦμα erheben müsse, und beruft sich dafür auf Joh. 6 und II Kor. 5, 16. Aller Mystik ist in der Folgezeit dieser Zug geblieben. Sie hat von Bernhard die Christuscontemplation gelernt[1]; | aber sie hat zugleich den pantheistischen Zug der Neuplatoniker und Augustin's übernommen[2]. In der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts ist die neue Frömmigkeit bereits eine gewaltige Kraft in der Kirche[3]. | Die Subjectivität des frommen

dir vor Augen steht? Wer Ohren hat zu hören, der höre ihn im Tempel rufen Wen dürstet, der komme zu mir und trinke . . . O wenn du nur einmal etwas von dem fetten Mark des Getreides, mit welchem das himmlische Jerusalem gesättigt wird, kostetest, wie gern würdest du die jüdischen Schriftgelehrten an ihren Brotkrusten nagen lassen . . . Experto crede, aliquid amplius invenies in silvis, quam in libris. Ligna et lapides docebunt, quod a magistris audire non possis."

[1] Als Prophet und Apostel ist Bernhard verehrt worden „bei allen Völkern Galliens und Germaniens". Rührend ist die Klage Odo's von Morimond (s. Hüffer, a. a. O. S. 21 ff.), zugleich ein Beweis von dem unvergleichlichen Eindruck der Persönlichkeit. Seit Augustin war ein solcher Mann der Kirche nicht mehr geschenkt worden. „Vivit Bernardus et nardus eius dedit odorem suum etiam in morte." „Sein Leben ist verborgen mit Christus in Gott", damit tröstete sich der Schüler am Grabe. „Verba eius spiritus et vita erant." Das Andenken an die Tage, da Bernhard als Kreuzprediger durch die deutschen Gaue wandelte, hat sich lange Zeit erhalten; denn einen solchen Prediger hatten die Deutschen noch nie gehört; s. die historia miraculorum in itinere Germanico patratorum bei Migne CLXXXV, Hüffer S. 70 ff. (der freilich merkwürdig leichtgläubig ist). Der Briefwechsel Bernhard's steht (s. Hüffer S. 184 ff.) an Bedeutung und an Umfang im 12. Jahrhundert einzig da. Fast 500 Briefe von ihm selber sind erhalten.

[2] Das „excedere et cum Christo esse" (s. LXXXV) ist auch von Bernhard so verstanden, dass die Seele sich selbst verliert und in den Umarmungen des Bräutigams aufhört, ein eigenes Selbst zu sein. Wo aber die Seele in die Gottheit untergeht, da löst sich die Gottheit in das All-Eine auf.

[3] Die Nachfolge Christi wird die Losung; sie durchbricht die Schranken, welche die Dogmatik gezogen, und wendet sich zum Herrn selbst hin. Allen Verhältnissen des Lebens wird der leidende, demüthige und geduldige Heiland als Vorbild hingestellt. Welch' eine Belebung war die Folge! Allein von hier aus konnte sich auch eine Vertraulichkeit des Gefühls entwickeln, die mit der

Gefühls ist in den Klöstern entfesselt[1]. Aber wie derselbe Mann, der in der Stille seines Klosters eine neue Sprache der Anbetung redet,

Ehrfurcht vor dem Erlöser streitet, und indem die Bedeutung Christi einseitig in dem Vorbildlichen angeschaut wurde, mussten andere wichtige Seiten verkümmern. Bei Bernhard ist das noch nicht der Fall; aber schon bei ihm ist man erstaunt, wie das griechische dogmatische Schema der Christologie in praxi einem ganz anderen hat Platz machen müssen. Nachdem er in dem 16. Sermo durchgeführt, dass die schnelle Verbreitung des Christenthums lediglich aus der Predigt von der Person Jesu zu erklären ist, dass das Bild Jesu den Zorn gedämpft, den Stolz gedemüthigt, die Wunde des Neides geheilt, die Ueppigkeit eingeschränkt, die Begierde ausgelöscht, die Habsucht gezügelt, kurz das ganze gemeine Trachten der Menschen in die Flucht geschlagen hat, fährt er fort: „Siquidem cum nomino Jesum, hominem mihi propono mitem et humilem corde, benignum, sobrium, castum, misericordem et omni denique honestate ac sanctitate conspicuum, eundemque ipsum deum omnipotentem, qui suo me et exemplo sanet et roboret adiutorio. Haec omnia simul mihi sonant, cum insonuerit Jesus. Sumo itaque mihi exempla de homine et auxilium de potente." So schrieb man, während man in thesi den Adoptianismus verwarf! Diese bernhardinische Christologie, deren Wurzeln bei Augustin liegen, verlangt keine Zweinaturenlehre, sondern schliesst sie aus. Sie ist völlig gedeckt durch die Formel, dass Jesus der sündlose, im Leiden sich bewährende Mensch ist, dem die göttliche Gnade, von der er lebt, die Kraft verliehen hat, dass sein Bild in anderen Menschen Gestalt gewinnt, d. h. zur Gegenliebe reizt und die Demuth verleiht. Caritas und humilitas waren das praktische Christenthum, bis der hl. Franz die letztere in der Forderung der Armuth ebenso anschaulich gemacht hat, wie die Liebe in der Nachahmung des Leidensweges Christi zur Darstellung kommen sollte. Ueber die humilitas reden alle asketischen Tractate der Epoche; s. Petrus Comestor, Hist. evang. c. 133: „est debita humilitas subdere se maiori propter deum, abundans (humilitas) subdere se pari, superabundans subdere se minori." Man beachte auch den nachmals in der Lehre vom Verdienst Christi so wichtig gewordenen Unterschied von debita, abundans, superabundans.

[1] Sie balancirte die von anderen Seiten aus naheliegende Werkgerechtigkeit und „Verdienstlichkeit". Sehr richtig Ritschl, Rechtf. und Versöhn. I^2 S. 117: „Es ist eine falsche Ansicht, dass der lateinische Katholicismus des Mittelalters in der Pflege der Werkgerechtigkeit und Verdienstlichkeit aufgehe." Sie hat zu ihrem Correlat die das eigene Ich preisgebende Mystik, die bald mehr theologisch-akosmistisch, bald mehr christologisch-lyrisch gestimmt ist. Aber die schlichte Zuversicht zu dem Gott, der in Christus gnädig ist, und das Bekenntniss: „Sufficit mihi ad omnem iustitiam solum habere propitium, cui soli peccavi" (Bernh. Serm. in cant. XXIII, 15), hat Einzelnen doch nicht gefehlt. Es hat hin und her, vor Allem aber angesichts des Todes, triumphirt, wie über die Berechnungen der Werkgerechtigkeit so über die Nebel der Mystik. Flacius und Chemnitz haben mit Recht Zeugnisse für die evangelische Rechtfertigungslehre aus dem Mittelalter gesucht und gesammelt, und wie einst Augustin mit Grund erklären konnte, dass seine Gnadenlehre ihre Tradition in den Gebeten der Kirche habe, so konnte auch Chemnitz mit Recht schreiben, dass die evangelische Hauptlehre Zeugnisse aus den älteren Zeiten aufweisen könne, „non in declamatoriis rhetoricationibus nec in otiosis disputationibus, sed in seriis exercitiis paenitentiae

die Weltflucht predigt und dem Papste zuruft, dass er auf dem Stuhle Petri zum Dienste, nicht zur Herrschaft berufen sei — wie dieser Mann zugleich in allen hierarchischen Vorurtheilen seiner Zeit befangen blieb und selbst die Politik der weltherrschenden Kirche geleitet hat, so haben auch die kirchlichen Frommen im 12. Jahrhundert den Contrast zwischen Kirche und Christenthum noch nicht empfunden. Die Anhänglichkeit des Mönchthums an die Kirche ist noch eine naive; der Widerspruch zwischen der wirklichen Gestalt der weltherrschenden Kirche und dem Evangelium, das sie predigt, wird zwar empfunden, aber immer wieder zurückgedrängt[1]. Noch ist jener grosse Bettelmönch nicht aufgetreten, dessen Erscheinung die Krisis in dem Gewoge von Weltflucht und Weltherrschaft hervorrufen sollte. Aber schon ist die Kirche umschwebt von den zornigen Flüchen der „Häretiker", die in dem mächtigen Getriebe der Herrschaft der Kirche und in der Veräusserlichung ihrer Gnadenspendungen die Züge des alten Babel erkennen. |

2. Die Entwickelung des kirchlichen Rechts[2].

Wenigstens mit einigen Worten sei des Aufschwungs gedacht, den das kirchliche Recht in unserer Periode genommen hat und der nicht ohne Folgen für die Auffassung des Dogmas und für die Dogmengeschichte geworden ist.

Erstlich ist es von Wichtigkeit, dass seit der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts das kirchliche Recht mehr und mehr auf pseudoisidorischer Grundlage aufgebaut wurde. Zweitens ist die vorwiegende Beschäftigung mit dem Recht überhaupt und die zunehmende Unterstellung aller kirchlichen Fragen unter Rechtsbegriffe charakteristisch. Was das Erste betrifft, so ist es bekannt, dass die Päpste immer mehr in die Verwaltung der Diöcesen eingegriffen haben[3], dass die alte Metropolitanverfassung ihre Bedeutung verlor, und dass die alten Verfassungszustände überhaupt — in der ersten Hälfte unserer

et fidei, quando conscientia in tentationibus cum sua indignitate vel coram ipso iudicio dei vel in agone mortis luctatur. Hoc enim solo modo rectissime intelligi potest doctrina de iustificatione, sicut in scriptura traditur."

[1] Das „ewige Evangelium" des Joachim von Fiore gehört dem Ende unserer Periode an und ist zunächst latent geblieben; s. Reuter, a. a. O. II S. 198 ff.

[2] Die älteste Zeit bei Maassen, Gesch. der Quellen und Litt. des kanonischen Rechts I. Bd. (bis Pseudoisidor) 1870. Die spätere Zeit bei v. Schulte, Gesch. der Quellen und Lit. des kanonischen Rechts von Gratian bis auf Gregor IX. 1875. S. die Einleitungen zur Ausgabe des corp. iur. can. von Friedberg.

[3] Nicolaus I., Leo IX., Alexander II., Alexander III. sind die Stufen zu Innocenz III. Aber Gregor VII. ist die Seele der grossen Bewegung im 11. Jahrhundert gewesen.

Periode — verkümmerten und aufhörten. Zwar erstarkte vielfach die bischöfliche Gewalt zu einer landesherrlichen, und andererseits brachten die Kaiser von Otto I. bis Heinrich III. das versunkene Papstthum zeitweilig in die Abhängigkeit von der Kaiserkrone, nachdem sie es reformirt. Allein da auch sie jeden Antheil solcher Laien, die nicht Fürsten waren, an der Leitung kirchlicher Angelegenheiten aufhoben und die Selbständigkeit der localen Kirchenkörper (der Gemeinden) im kaiserlichen und im „frommen“ Interesse unterdrückten, so blieben nur der Kaiser (der sich rector ecclesiae und vicarius Christi nannte), der Papst und die Bischöfe als selbständige Gewalten übrig. Um den Besitz der Letzteren und um die Frage, wer der wahrhafte Rector des Gottesstaates und Statthalter Christi sei, drehte sich im Grunde der grosse Streit zwischen dem Kaiserthum und dem reformirten Papstthum. In diesem Kampf entwickelte sich dieses, dem Impulse Gregor's VII. folgend, zu der autokratischen Macht in der Kirche und bildete demgemäss, nachdem es sich selbst in Rom von den letzten Resten älterer Verfassungszustände befreit hatte, auch seine Gesetzgebung durch zahllose Decretalien aus. Auf den „ökumenischen“ Lateransynoden von 1123 und 1139 hat das Papstthum über diese neue Stellung, die es zu behaupten willens war, keinen Zweifel ge-| lassen[1]. Die Päpste bis zu Innocenz III. haben dann unter schweren,

[1] Die Zählung der ökumenischen Concilien, wie sie jetzt sententia communis unter den curialistischen Theologen geworden ist, hat sich durch die Autorität Bellarmin's (s. Döllinger und Reusch, Die Selbstbiographie des Cardinals Bellarmin. 1887 S. 226 ff.) durchgesetzt (dass vor ihm Antonius Augustinus [† 1586] schon so erzählt hat, darauf macht Buschball aufmerksam: „Die Professiones fidei der Päpste“, Separatabdruck aus der Röm. Quartalschr. 10. Bd. 1896 S. 62). Noch im 16. Jahrhundert herrschten die grössten Verschiedenheiten in der Zählung; ja die Mehrzahl sah in den ohne Betheiligung der griechischen Kirche gehaltenen Concilien überhaupt keine ökumenischen. Ebenso war Streit, ob das Basler, Florentiner (und Constanzer) Concil mitzuzählen seien. Antonius Augustinus und Bellarmin (in der römischen Ausgabe der Concilia generalia von 1608 f.) haben die Lateranconcilien von 1123 und 1139 aufgenommen (und das Basler weggelassen). „Die Frage war zwar für Bellarmin insofern von untergeordneter Bedeutung, als er die Beschlüsse der unter dem Vorsitz des Papstes gehaltenen oder von ihm bestätigten Particularconcilien denen der allgemeinen gleichstellt; aber mit Rücksicht auf diejenigen, welche nicht den Papst, sondern das allgemeine Concil für unfehlbar hielten, musste er doch die Frage erörtern, welche Concilien als allgemeine anzusehen seien.“ Er liess sich aber natürlich bei dieser Bestimmung von seinem streng curialistischen Standpunkt leiten, d. h. er beseitigte das Constanzer und Basler Concil, und stellte das Florenzer, das 4. und 5. Lateranconcil, das 1. Lyoner und das von Vienne unter die ökumenischen, weil sie dem Papstthum günstig waren. So ist die Anzahl von 18 approbirten allgemeinen Concilien bei ihm zu Stande gekommen (8 aus dem ersten Jahr-

aber siegreichen Kämpfen die autokratische Stellung in der Kirche vertheidigt und befestigt. Zwar haben sie manches besorgte Wort von ihren treuesten Söhnen hören müssen; allein der Aufstieg des Papstthums zur Tyrannis in der Kirche und damit zur Weltherrschaft ist von der Frömmigkeit und allen idealen Mächten des Zeitalters befördert worden. Nicht wider den Geist der Zeit — wie wäre das auch möglich gewesen! — sondern mit ihm im Bunde hat das Papstthum den Thron der Weltgeschichte im 11. und 12. Jahrhundert bestiegen. Seine Gegner waren, soweit sie Religion besassen, seine geheimen Bundesgenossen oder kämpften mit unsicherem Gewissen oder vermochten doch nicht die Güter, für die sie stritten (Nationalkirchenthum u. s. w.) als die höchsten und heiligsten zu erweisen. Unter solchen Umständen erhielten die päpstlichen Decretalien ein immer grösseres Ansehen[1]. | Sie traten neben die

tausend, die Lateranconcilien von 1123. 1139. 1179. 1215, die von Lyon 1245 und 1274, das Vienner 1311, das Florenzer, das 5. Lateranconcil und das von Trident). Aber auch hier, wie überall in der katholischen Dogmatik, giebt es „halbe" Instanzen und halbwerthige Münzen trotz des hl. Geistes, der in alle Wahrheit leitet. „Theils bestätigt, theils verworfen" sind nämlich mehrere Concilien, unter ihnen das Constanzer und Basler, und „weder augenscheinlich bestätigt noch augenscheinlich verworfen" ist das Concil von Pisa 1409. Seit dem Jahre 1870 hat die Frage nach der Zahl der ökumenischen Concilien bei den Katholiken vollends jedes wirkliche Interesse verloren. Aber der reactionäre Protestantismus hat allen Grund, sich für sie zu interessiren. — Buschbell (a. a. O. S. 60. 74. 79) meint, dass ein principieller Unterschied zwischen der Auffassung der Concilien des 1. Jahrtausends gegenüber den späteren im Mittelalter nicht gemacht worden ist. Allein er führt keine Beweise an, dass vor dem Constanzer Concil die späteren Concilien den älteren völlig gleichgeachtet worden sind, und auch aus dem, was er für die folgende Zeit anführt, ergiebt sich ein Schwanken. Wie sollen auch vor dem Tridentinum die mittelalterlichen Concilien denen des 1. Jahrtausends völlig gleichstehend erachtet worden sein, wenn doch bis zu diesem Concil die allgemeine Meinung dahin ging, dass das Dogma in den 12 Artikeln und der zu ihnen gehörigen Interpretation, wie sie die alten Concilien gegeben hatten, grundlegend und abschliessend enthalten sei! Den Anfang zu einer Gleichstellung haben wahrscheinlich die Concilien von Constanz und Basel gemacht mit ihrem hohen Selbstbewusstsein. Dass überhaupt in der langen Zwischenzeit zwischen dem 9. und dem 15. Jahrhundert Concilien nachweisbar waren, musste wichtiger sein, als darauf zu achten, was auf diesen Concilien beschlossen war, wie sie zusammengesetzt waren, und welche Autorität sie geleitet hat. Man wird also wohl sagen dürfen: im 15. Jahrhundert hat die Gleichstellung unsicher begonnen, das Tridentinum hat sie durch sein Schwergewicht befördert und dann hat sie sich durchgesetzt.

[1] Ueber die Entwickelung des Primats im 11. und 12. Jahrhundert vgl. Döllinger, Janus S. 107 ff. (Schwane, Dogmengesch. des Mittelalters S. 530 ff.). Wie viel mächtiger war die gregorianische Partei im 11. Jahrhundert als die

alten Kanones[1], ja selbst neben die Beschlüsse ökumenischer Concilien. Jedoch blieb streng genommen das Mass des Ansehens noch ganz unsicher, und dogmatische Fragen sind vor Innocenz III. nicht oder nur ganz selten in ihnen behandelt worden, wie denn überhaupt die Päpste der anderthalb Jahrhunderte von der Synode von Sutri bis 1198 mit der Durchführung der römischen autokratischen und mönchischen Kirchenordnung vollauf beschäftigt gewesen sind[2].

Niemals hätte das Papstthum, indem es sich als jurisdictionelle Oberinstanz entwickelte, in der Kirche, die doch Glaubens- und Kultusgemeinschaft ist, die monarchische Leitung in Bezug auf | Glaube und Sitten erlangen können, wäre nicht in unserer Periode

pseudoisidorische im 9., und wie viel revolutionärer und zielbewusster war Gregor VII. als Nicolaus I.! „Er ist der Einzige, der mit vollem klaren Bewusstsein einen neuen Zustand der Kirche mit neuen Mitteln herbeizuführen entschlossen war. Er hat sich nicht bloss als den Reformator der Kirche, sondern als den gottberufenen Begründer einer früher nie dagewesenen Ordnung der Dinge betrachtet.“ Seine Hauptmittel waren vom Papst selbst gehaltene Synoden (damit hat Leo IX. begonnen) und neue kirchliche Gesetzbücher. Der Neffe des Papstes Alexander II., Anselm von Lucca, wurde der Begründer des neuen gregorianischen Kirchenrechts, und zwar theils durch zweckmässige Verwerthung Pseudoisidor's, theils durch eine neue Reihe von Fictionen (z. B.: das Episkopat habe überall von Petrus seinen Ausgang genommen) und Fälschungen. Ihm folgte Deusdedit, Bonizo und der Cardinal Gregorius. Deusdedit formulirte das neue Princip, dass Widersprüche in der kirchenrechtlichen Ueberlieferung stets so zu schlichten seien, dass nicht die ältere, sondern die grössere Autorität die entgegenstehende schlage, d. h. der Ausspruch des Papstes. Damit war die Autokratie der Päpste aufgerichtet. Ueber die Kette neuer Fictionen und Fälschungen der alten Ueberlieferung s. Janus S. 112 ff. Besonders wichtig ist, wie man der Geschichte Zeugnisse ablockte, um die Untrüglichkeit päpstlicher Decretalien zu beweisen, und für diese neue Lehre selbst Augustin zum Gewährsmann stempelte (S. 119 ff.). Man brachte es fertig, einen Satz von ihm so zu drehen, dass er den Sinn bekam, die päpstlichen Briefe stünden den kanonischen Schriften gleich. Seitdem haben sich die Vertheidiger der Unfehlbarkeit des Papstes, die schon Gregor VII. deutlich in Anspruch genommen, ja als Concessum behandelt hat (S. 124 f.), stets auf Augustin berufen. Gregor VII. hat sogar nach älterem Vorgang eine volle persönliche Heiligkeit für die Päpste — denn sie haben Alles was Petrus hat — in Anspruch genommen, und die Gregorianer haben mit der Unfehlbarkeit die Heiligkeit des Papstes so kühn gelehrt (Anrechnung des Verdienstes Petri), dass Steigerungen nicht mehr möglich waren.

[1] Alexander II. hat an König Philipp von Frankreich geschrieben, er möge die päpstlichen Decrete den Kanones gleichachten; s. Jaffé, Regesta 2. edit. Nr. 4525.

[2] Die Lateransynoden von 1123. 1139. 1179 enthalten (den 27. Kanon des Concils von 1179 ausgenommen, der die Ausrottung der Katharer betreibt, aber von ihren Lehren nichts sagt) schlechterdings nichts Dogmatisches; s. Mansi XXI. XXII, Hefele V^2 S. 378 ff. 438 ff. 710 ff.

die Verquickung von Dogma und Recht perfect geworden. Nicht die Päpste haben sie herbeigeführt — sie verwertheten nur eine Anschauungsweise, die überall herrschte und der sich kaum ein Einziger entzog. Wir haben in unserer Darstellung vom Anfang dieses Bandes an darauf hingewiesen, dass die rechtliche Betrachtung der Religion ein altes Erbtheil der lateinischen Kirche gewesen ist: die Religion ist lex dei, lex Christi. Diese Betrachtung hat zwar durch den Augustinismus principiell eine tiefgreifende Correctur erfahren; aber Augustin selbst hat in vielem wichtigen Detail die rechtlichen Schemata bestehen lassen. Dann trat die abendländische Kirche ihre Weltmission bei den fremden, heidnischen und arianischen, Völkern an. Ihnen gegenüber war sie nicht bloss Kultusanstalt, sondern das römisch-christliche Kultur- und Rechtssystem. Nicht nur als Gemeinschaft des Glaubens wollte und durfte sie sich behaupten, vielmehr konnte sie sich überhaupt nur behaupten, indem sie ihre gesammte Ausstattung und alle ihre Grundsätze, die zum Theil höcht profaner Herkunft waren, unter den Schutz des göttlichen Gesetzes stellte. So haben die germanischen und die romanischen Völker alle Rechtsordnungen der Kirche als Glaubensordnungen kennen gelernt und umgekehrt. Bonifatius und Karl der Grosse sorgten dann dafür, dass sie sich fügten. Das „muss" in den Sätzen: „Wer selig werden will, muss Folgendes glauben" und „der Christ muss den Zehnten bezahlen", „der Ehebruch muss mit dieser bestimmten Strafe gesühnt werden" u. s. w. wurde identisch. Wie lebhaft die Ausbildung, resp. Codificirung des kirchlichen Rechts seit der Sammlung des Dionysius Exiguus bis zu Pseudoisidor betrieben worden ist, zeigen die zahlreichen Sammlungen, die überall — auch in Rom noch — aus dem reichen Synodalleben der Provinzialkirchen hervorgegangen sind und die Selbständigkeit, die Rechte, sowie das eigenthümliche Leben der Kirche in der neuen Welt der germanischen Bildungen sicherstellen wollten. Ueberall (vor dem 9. Jahrhundert) tritt das Dogmatische ganz zurück; aber eben desshalb gewöhnte man sich daran, alle Aussagen der Kirche als Rechtsordnungen zu empfinden. Die cluniacenisch-gregorianische Reform des 11. Jahrhunderts brachte unzählige Verfassungs- und Rechtsordnungen der Ueberlieferung zum Absterben und schuf dafür neue, in denen sich in steigendem Masse die Selbständigkeit der Kirche gegenüber dem Staate, des römischen Universalismus gegenüber den Nationalkirchen, ausdrückte. In Folge dessen entwickelte sich im 11. Jahrhundert eine grossartige Gesetzgebung, die in Gratian's Sammlung insofern einen verspäteten, von den Thatsachen überholten Abschluss fand, als sie hier noch nicht|

durchweg von dem Gedanken der Concentration der Kirchengewalt in der Hand des Papstes bestimmt ist[1]. Aber diese Sammlung und einige ältere, die ihr vorangegangen sind, zeigen ausser der Aufnahme der gregorianischen Lehren auch desshalb eine ganz neue Wendung, weil sie aus dem Rechtsstudium hervorgegangen sind. Auch hier ist Gregor VII. epochemachend. Er ist der grosse Jurist auf dem päpstlichen Stuhl gewesen, und von seiner Zeit an beginnt die juristisch-wissenschaftliche Behandlung aller Functionen der Kirche die höchste Aufgabe zu werden. Das Studium des Rechts, in Bologna vor Allem betrieben[2], übte einen unermesslichen Einfluss auf die denkende Betrachtung der Kirche in der ganzen Breite ihrer Existenz aus; ja an dem Rechtsstudium bildete sich das Denken überhaupt. Auch das Griechenthum hat damals auf die Verstärkung dieses Studiums einen unschätzbaren Einfluss ausgeübt. Die römisch-griechische Gesetzgebung kam in das Abendland und wenn sie auch zunächst das noch immer „barbarische" weltliche Rechtsleben desselben zu modificiren und den souveränen Rechts- und Beamtenstaat zu bauen begann, so übte sie doch allmählich auch einen fördernden Einfluss auf den Ausbau des streng monarchischen Kirchensystems; denn was dem Kaiser recht ist, ist dem Papste billig oder vielmehr — er ist in Wahrheit der Kaiser. Man kann nicht daran zweifeln, dass auch hier Rom Trauben von den Dornen und Feigen von den Disteln zu pflücken verstanden hat. Das neue Recht seines Gegners, des Kaisers, hat es auf sich angewendet.

Was sich früher aus zwingenden Verhältnissen heraus entwickelt hatte, die Kirche als Rechtsinstitut, wurde nun durch den Gedanken befestigt und ausgebaut[3]. Das juristische Denken nahm Alles in Beschlag. Doch auch hier hat die Noth gewaltet. Denn was vermögen die, welche noch in einer Welt der Abstractionen leben und blind sind für die Natur und Geschichte, zunächst anders zu werden als Juristen

[1] S. v. Schulte, Lehrbuch des kathol. und evang. Kirchenrechts, 4. Aufl. S. 20.

[2] S. Denifle, Die Univ. des Mittelalters I. 1885. Kaufmann, Gesch. der deutschen Univers. I S. 157 ff.

[3] S. v. Schulte, Gesch. der Quellen u. s. w. I S. 92 ff. II S. 512 f. Indem Gregor VII. noch energischer als irgend einer seiner Vorgänger die Kirche als das auf Petrus gegründete Reich fasste und Alles auf die ihr verliehene Gewalt zurückführte, war damit der Rechtsorganismus in den Vordergrund gerückt; s. Kahl, Die Verschiedenheit kathol. und evang. Anschauung über das Verhältniss von Staat und Kirche (1886) S. 7 f.: „Die katholische Kirche charakterisirt sich schon nach der Lehre von ihrer Begründung und nach ihrem Begriffe als Rechtsorganismus." Die vollständigsten und zuverlässigsten geschichtlichen Nachweise bei Hinschius, Kath. Kirchenrecht.

und Dialektiker, wenn der Trieb des Nachdenkens einmal erwacht ist? So lagerte sich der nun bewusst gewordene Geist der Jurisprudenz über die ganze Kirche, auch über ihren Glauben. Alles wird von ihm mit Beschlag belegt. Er ist eine starke Kraft in dem, was man „Scholastik“ nennt, er leitet die gewaltigsten Päpste (Alexander III. als magister Rolandus), und er beginnt die Darlegung der überlieferten Dogmen in sein Netz zu ziehen. Allerdings hatte er dabei leichtes Spiel; denn in ihren praktischen Spitzen waren diese Dogmen bereits völlig in ein Rechtsverfahren als Rechtsmittel hineingezogen. Was noch übrig blieb, war, auch die centralen Glaubenslehren selbst einer juristischen Exposition zu unterziehen und sie damit „wissen-|schaftlich“ zu rechtfertigen und zu vertheidigen. Auch hier freilich fand man nicht bloss spröde Stoffe vor; vielmehr hatten die lateinischen Väter des Dogmas (vgl. Tertullian) selbst die Grundsteine zum Theil schon juristisch zugeschliffen; aber es lag doch noch eine unendliche, vollständig auch nicht annähernd je geleistete Aufgabe vor, die ganze dogmatische Ueberlieferung in dem Geiste der Jurisprudenz umzudenken, Alles in den Schematen von Richter (Gott), Angeklagten, Advocaten, Rechtsmitteln, Satisfactionen, Strafen, Indulgenzen zur Darstellung zu bringen, aus den Dogmen ebensoviel Abstufungen des Allgemein-giltigen, des Particular-giltigen, des Probablen, des Gewohnheitsrechts, des positiven Rechts u. s. w. zu machen wie die weltlichen Rechtsordnungen abgestuft sind, und die Dogmatik in eine Gerichtsstube zu verwandeln, aus der sich dann das Kaufhaus und die Räuberhöhle entwickeln sollte.

Aber in unserer Periode ist doch die Kirche der Grund und die Zusammenfassung der höchsten Ideale des mittelalterlichen Menschen gewesen, und der ungeheure Widerspruch, in dem man sich bewegte — allerdings schon von Augustin ab bewegte —, die Kirche gleichzeitig als societas fidelium und als den hierarchisch organisirten coetus zu fassen, die weltliche Obrigkeit in ihrem göttlichen Recht anzuerkennen und doch ihre Autorität zu unterdrücken, wurde von Vielen kaum empfunden[1]. Erst am Ende der Epoche wurde die Spannung offenbar; aber da war bereits die Hierarchie zur Kirche geworden.

[1] In der werthvollen Untersuchung von Mirbt, Die Stellung Augustin's in der Publicistik des gregorianischen Kirchenstreits (1888) — vgl. desselben grosses Werk „Die Publicistik im Zeitalter Gregor's VII.“ 1894 — ist zum ersten Mal methodisch und gründlich die Bedeutung Augustin's für die kirchenpolitischen Kämpfe des 11. Jahrhunderts dargelegt. Direct ist sie geringer gewesen als man wohl erwartet hat, und merkwürdig ist, dass die Antigregorianer ein grösseres Erbe augustinischer Gedanken aufzuweisen haben, als ihre Gegner (s. Theol. Lit.-Ztg. 1889 Col. 599).

Eben damals wurde desshalb der Anspruch der Hierarchie und speciell des Papstthums als Dogma verkündet und der Kampf der staatlichen Gewalten gegen den Despotismus des Papstes ebenso als Auflehnung gegen Christus bezeichnet, wie die Behauptung der Secten, dass die wahre Kirche der Gegensatz zur Hierarchie sei. Darüber wird im folgenden Capitel zu handeln sein.

3. Der Aufschwung der Wissenschaft[1].

Theologen und Philosophen haben gewetteifert, eine besondere Definition für die Scholastik zu finden und das, was dieser Name | besagen soll, abzugrenzen gegen die altkirchliche (griechische) Theologie und Philosophie einerseits, gegen die moderne Wissenschaft andererseits. Diese Versuche haben zu keinem anerkannten Ergebniss geführt und konnten nicht zu einem solchen führen, weil die Scholastik eben nichts Anderes gewesen ist als wissenschaftliches Denken. Dass dieses Denken von Vorurtheilen abhängig war[2], und dass es sich theils gar nicht, theils nur sehr langsam von ihnen befreit hat, theilt die Wissenschaft des Mittelalters mit der Wissenschaft aller Zeiten. Weder die Abhängigkeit von Autoritäten, noch das Vorwiegen der deductiven Methode ist für die Scholastik besonders charakteristisch; denn gebundene Wissenschaft hat es zu allen Zeiten gegeben — unsere Nachkommen werden finden, dass auch die heutige Wissenschaft vielfach nicht nur durch die reine Erfahrung gebunden ist —, und die dialektisch-deductive Methode ist das Mittel, dessen sich jede Wissenschaft, die den Muth hat, die Ueberzeugung von der Einheit alles Seienden kräftig geltend zu machen, bedienen muss. Aber es ist nicht einmal richtig, dass jene Methode innerhalb der mittelalterlichen Wissenschaft allein oder vornehmlich gewaltet hat. Der Realismus, wie er durch Albert und Thomas vertreten ist, hat, den Impulsen

[1] S. die Geschichten der Philosophie von Ueberweg, Erdmann und Stöckl; Prantl, Gesch. der Logik Bd. II—IV; Bach, a. a. O. I. II; Reuter, Gesch. der Aufkl. I und II; Löwe, Der Kampf zwischen dem Nominalismus und Realismus 1876; Nitzsch, Art. Scholastische Theologie in der R.-E. XIII[2] S. 650 ff., wo S. 674 ff. die Litteratur verzeichnet ist. Dilthey, Einl. in die Geisteswissensch. I. Denifle, a. a. O.; Kaufmann, a. a. O. S. 1 ff.; Denifle i. d. Archiv f. Litt.- u. Kirchengesch. des Mittelalters I. II; v. Eicken, a. a. O. S. 589 ff.

[2] Das grundlegende Vorurtheil, welches aber die Scholastik mit der Theologie des Alterthums und leider auch der Neuzeit theilt, war dies, dass die Theologie Welterkennen sei, resp. das Welterkennen zu begründen und zu vollenden habe. Sagt man heute, sie habe es auszustopfen, indem sie dort eintrete, wo das Wissen aufhört, so meint man, mit abgenöthigter Bescheidenheit, immer noch dasselbe.

Augustin's folgend, die Erfahrung in ausgezeichneter Weise herbeigezogen, und der Scotismus und Nominalismus vollends ruhen zum Theil auf der empirischen Methode, mag auch Duns diese im Vergleich mit der deductiven als verworren gescholten haben. Wichtig ist hier nur dies, dass die Betrachtung der äusseren Welt eine höchst unvollkommene gewesen ist, dass mit einem Wort die Naturwissenschaft und die Wissenschaft von der Geschichte gefehlt hat, weil man wohl den Geist, nicht aber das Sinnliche zu beobachten verstand[1]. Am wenigsten aber darf man der Scholastik die „künstlichen" „ersonnenen" Probleme zum Vorwurf machen. Von ihren Prämissen aus waren sie nicht künst- | lich, und dass man sie kühn verfolgte, war nur ein Beweis der wissenschaftlichen Energie.

Somit ist die Scholastik des Mittelalters einfach Wissenschaft gewesen, und es wird lediglich ein ungerechtfertigtes Misstrauen dadurch verewigt, dass man diesen Theil aus der allgemeinen Geschichte der Wissenschaft mit einem besonderen Namen meint belegen zu dürfen[2]. Als ob nicht die Wissenschaft überhaupt ihre Stufen hätte, als ob sich

[1] Doch gilt auch dies nicht von der ganzen Scholastik. Sie hat, namentlich in ihrer späteren Periode, auch auf das Buch der Natur verwiesen.

[2] Richtig Kaufmann S. 5: „Auf dem Namen der Scholastik ruht noch immer etwas von dem Hass und der Verachtung, welche die Humanisten gegen sie entfesselt haben." Erklärlich ist diese feindselige Stimmung freilich, sofern die Scholastik noch eben unsere heutige Wissenschaft bedroht. Doch hat sich in den letzten Jahren ein Umschwung des Urtheils gezeigt, der den erneuten Empfehlungen des hl. Thomas seitens des Papstes zu gut kommt. In dem Bestreben, gerecht zu sein, wird man im Lobpreis der einst ungerecht behandelten Scholastik sogar überschwänglich, wie das Urtheil eines sehr berühmten Juristen beweist. An diesem Lobpreis mag auch der Umstand betheiligt sein, dass man die Scholastiker nun überhaupt wieder liest und zu seiner Verwunderung findet, dass sie nicht so unvernünftig sind, wie man geglaubt hat. Das Stärkste in Verherrlichung des Thomas hat Otto Willmann im 2. Bd. seiner „Gesch. des Idealismus" (1896) geleistet. Hier ist Idealismus und Thomismus (strengster Observanz) einfach gleichgesetzt. Der Nominalismus ist der faule Baum, der keine guten Früchte bringen kann, übrigens gilt er nur als eine Episode, als eine nubicula; denn die Sonne des thomistischen Realismus hat seit ihrem Auftauchen stets am Himmel gestanden und jedes Jahrhundert erwärmt. Der eigentliche Feind des Thomas und des Idealismus ist der Kantianismus, der sich langsam vorbereitet hat, um, nachdem er seine Vollgestalt erlebt hat, sofort vom wahren Idealismus bekämpft und gestürzt zu werden. Der Protestantismus wird als Fortsetzung der monistischen Mystik betrachtet (!), weil er (s. den strengen Determinismus) die causae secundae nicht beachte. Also nur der Thomismus sans phrase ist der Retter der Heiligthümer der Menschheit! Daneben erfährt noch der Augustinismus Anerkennung, aber er ist doch noch kein geschlossenes System, sondern stellt nur den Weg zum Richtigen dar.

die mittelalterliche Stufe durch eine unerhörte und sträfliche Dunkelheit von den übrigen unterschiede! Man kann vielmehr umgekehrt sagen, dass die Scholastik ein einzigartiges, leuchtendes Beispiel dafür liefert, dass das Denken auch unter den ungünstigsten Bedingungen seinen Weg findet, und dass auch die schwersten Vorurtheile, die es niederhalten, nicht stark genug sind, um es zu ersticken. In der Wissenschaft des Mittelalters zeigt sich eine Kraftprobe des Denktriebes und eine Energie, alles Wirkliche und Werthvolle dem Gedanken zu unterwerfen, wie uns vielleicht kein zweites Zeitalter eine solche bietet[1].

Daher ist es unnütz, seinen Scharfsinn auf die Beantwortung der Frage zu richten, was für eine Art von Wissenschaft sich in der Scholastik darstellt: man hat vielmehr lediglich nach den Bedingungen zu fragen, unter denen das wissenschaftliche Denken damals gestanden hat. Nicht ebenso unnütz, aber verworren behandelt ist auch die vielbewegte, durch Confusion und Langeweile ausgezeichnete Doctorfrage über das Verhältniss von Scholastik und Mystik[2]. Versteht man — was willkürlich ist — unter Scholastik „die Magd des Hierarchismus" | oder, mit plötzlicher Frontveränderung, den „Bau von Systemen unbekümmert um die Bedürfnisse des inneren Lebens" oder die „rationalistische Beweissucht" und stellt dann die Mystik als die freie Pectoraltheologie daneben, so kann man den schönsten Gegensatz — Hagar und Sarah, Martha und Maria — construiren. Man kann aber dann wiederum mit leichter Mühe Scholastik und Mystik in einander übergehen lassen und so mit diesen Worten ein verwegenes dialektisches Spiel treiben, welches den Tiefsinn des Urhebers ehrt, aber nur den Nachtheil hat, dass man am Ende der Definitionen ebenso klug ist wie am Anfang. Die Sache, um die es sich hier handelt, ist einfach. Scholastik ist Wissenschaft, angewandt auf die Religion und — wenigstens bis zu der Zeit, wo sie sich zersetzte — von dem Axiom ausgehend, dass aus der Theologie alle Dinge zu verstehen, alle Dinge desshalb auch auf die Theologie zurückzuführen sind. Dieses Axiom setzt regelmässig voraus, dass der Denker sich selbst in der vollen Abhängigkeit von Gott empfindet, dass er diese immer tiefer zu erkennen

[1] Doch darf man von jener Zeit mit dem Dichter sagen: „Alles will jetzt den Menschen von innen, von aussen ergründen, Wahrheit wo rettest du dich hin vor der wüthenden Jagd?"

[2] Zur Mystik s. die Arbeiten, welche Karl Müller in seiner krit. Uebersicht (Ztschr. f. K.-Gesch. VII S. 102 ff.) angeführt hat. Vor Allem kommen die zahlreichen Arbeiten von Denifle und Preger (Gesch. der deutschen Mystik I. II) sowie Greith, Die deutsche Mystik im Predigerorden 1861, in Betracht. Für die ältere Mystik vgl. die Monographien über Anselm, Bernhard und die Victoriner.

strebt, und dass er alle Mittel benutzt, um sein eigenes religiöses Leben zu kräftigen; denn nur in dem Masse, als er sich selbst unter und in Gott findet und weiss, ist er befähigt, alles Andere zu verstehen, da ja die Dinge verstehen nichts Anderes heisst, als ihr Verhältniss zu dem Einen und Ganzen oder zu dem Urheber (d. h. in beiden Fällen zu Gott) zu kennen. Hieraus folgt ohne Weiteres, dass die persönliche Frömmigkeit die Voraussetzung der Wissenschaft ist. Sofern aber die persönliche Frömmigkeit in jener Zeit stets als mit Askese begleitete Contemplation über das Verhältniss des Ichs zu Gott gedacht wurde[1], ist die Mystik die Voraussetzung der Scholastik, mit anderen Worten: die mitttelalterliche Wissenschaft gründet sich auf Frömmigkeit und zwar auf eine solche Frömmigkeit, die selbst Contemplation ist, also in einem intellectuellen Elemente lebt. Hieraus folgt, dass diese Frömmigkeit selbst zum Denken antreibt; denn der Drang, das Verhältniss des eigenen Ichs zu Gott kennen zu lernen, führt mit Nothwendigkeit dazu, das Verhältniss der Schöpfung, als deren Glied man sich weiss, zu Gott zu bestimmen. Wo nun diese Erkenntniss so verläuft, dass die Einsicht in das Verhältniss der Welt zu Gott lediglich oder vornehmlich desshalb gesucht wird, um die eigene Stellung | der Seele zu Gott besser zu verstehen und in solchem Verständniss innerlich zu wachsen, da spricht man von mystischer Theologie[2]. Wo aber diese reflexive Abzweckung des Erkenntnissprocesses nicht so deutlich hervortritt, vielmehr die Erkenntniss der Welt in ihrer Beziehung auf Gott ein selbständigeres objectives Interesse gewinnt[3], da wird der Terminus

[1] Frömmigkeit ist zuoberst nicht die verborgene Stimmung des Gefühls und Willens, aus welcher die Liebe zum Nächsten, die Demuth und die Geduld entspringt, sondern sie ist aus der ständigen Reflexion über die Beziehung der Seele auf Gott erzeugte, sich steigernde Erkenntniss.

[2] Wie sehr namentlich die spätere mystische Theologie von der Scholastik abhängig ist, richtiger: wie identisch die beiden sind, haben namentlich die Arbeiten Denifle's (gegen Preger in den histor. polit. Blättern 1875 S. 679 ff. und über Meister Eckhart in dem Archiv f. Litt.- u. K.-Gesch. des Mittelalters II. Bd.) gezeigt.

[3] Nur um Gradunterschiede handelt es sich; sehr richtig K. Müller (Ztschr. f. K.-Gesch. VII S. 118): „Der Charakter der mittelalterlichen Frömmigkeit prägt sich auch in den theoretischen Erörterungen der Scholastik doch immer mehr oder weniger aus, weil bei den Vertretern der letzteren schon im Zusammenhang mit ihrer mönchischen Erziehung und Schulung die ganze eine Hälfte des Heilswegs durchweg von den Interessen und Gesichtspunkten der Mystik beherrscht ist. Sobald dieselben in ihren theoretischen Erörterungen das Gebiet der Heilsaneignung betreten, bringen sie gleichzeitig die Voraussetzungen ihrer praktischen Mystik mit.“

scholastische Theologie gebraucht. Man sieht hieraus, dass es sich nicht um zwei neben oder gar widereinander laufende Grössen handelt, sondern dass mystische und scholastische Theologie ein und dieselbe Erscheinung sind, die sich nur in mannigfachen Abstufungen, je nachdem das subjective oder das objective Interesse vorwaltet, darstellen [1]. Jenes Interesse hat gerade den bedeutendsten Scholastikern so wenig gefehlt, dass man | ihre ganze Theologie unbedenklich auch als mystische Theologie bezeichnen kann — bei Thomas ist die Mystik Ausgangspunkt und Praxis der Scholastik —, und umgekehrt giebt es Theologen, die als Mystiker bezeichnet werden, aber in der Stärke des Triebes, die Welt zu erkennen und die Kirchenlehre ordnend zu verstehen, den sogenannten Scholastikern keineswegs nachstehen. Hiermit ist aber weiter bereits gesagt, dass ein specifischer Unterschied zwischen den wissenschaftlichen Mitteln ebenfalls nicht besteht. Auch hier handelt es sich lediglich um Nuancen. Die Vorstellung des Gottes, in dem und von dem aus alle Dinge zu verstehen sind, war durch die kirchliche Ueberlieferung gegeben. In dieser Vorstellung war aber auch die subjective Frömmigkeit erzogen. Die formalen Bildungselemente waren ebenfalls überall dieselben. Sofern die wissenschaftlichen Mittel durchweg denselben drei Quellen, dem autoritativen Dogma, der inneren Erfahrung und der überlieferten Philosophie, entstammten, lassen sich Unterschiede, die mehr wären als

[1] Auch in der Verhältnissbestimmung von Nitzsch (a. a. O. S. 651 ff. 655) vermag ich eine Klärung nicht zu finden, während bei Thomasius-Seeberg die deutliche Erkenntniss der Sache vollends durch einen Schwall von Einzelheiten verschüttet ist. Nitzsch hebt erstlich den formalistischen Charakter der Scholastik stark hervor, verweist dann zum Verständniss der mystischen Theologie auf ihren Ursprung, die pseudodionysische Lehre, und schliesst nun: „Es liegt auf der Hand, dass diese Theologie des Gemüths, des Gefühls und der unmittelbaren Anschauung von der scholastisch-dialektischen Theologie grundverschieden ist.“ Allein die Behauptung, die scholastische Theologie sei formalistisch, ist, wie sich unten noch deutlicher zeigen wird, kaum cum grano salis richtig. Wie darf man eine Denkweise formalistisch nennen, die das höchste Interesse hat, Alles auf eine lebendige Einheit zu beziehen? Und wenn die angewandten Mittel das gesteckte Ziel nicht zu erreichen vermögen (nach unserem Urtheil), haben wir desshalb ein Recht, jenen Gelehrten ein nur formalistisches Interesse an den Dingen vorzuwerfen? Ferner aber ist die pseudodionysische Theologie ebensosehr die Voraussetzung der Scholastik wie der Mystik, und das, was Nitzsch „Theologie des Gemüths, des Gefühls und der unmittelbaren Anschauung“ nennt, spielt als A und O dort und hier die gleiche Rolle, während die mystische Theologie allerdings den Ausgangspunkt durch das ganze Alphabet hindurch offenkundig festhält, die Scholastik ihn scheinbar verlässt, aber zuletzt (Lehre vom Heilsweg) stets zu ihm zurückkehrt, damit bekundend, dass sie ihn im Grunde niemals aus den Augen verloren hat.

Spielarten (stärkeres oder geringeres Zurücktreten der logischen Formalistik, Bevorzugung der inneren Beobachtung vor der autoritativen Ueberlieferung), nicht feststellen[1].

Dennoch, sagt man, sind innerhalb der mittelalterlichen Wissenschaft grosse Spannungen eingetreten. Man verweist auf Anselm und seine Gegner, auf Bernhard und Abälard, auf die deutschen Theologen des 14. Jahrhunderts und die sie verketzernden Kirchenmänner, und man bringt diese Gegensätze auf die Formel, dass hier die Mystik im Streit mit der Scholastik liege. Unterschiede sind hier allerdings vorhanden; aber sie werden durch jenes Schlagwort nur sehr unsicher beleuchtet. Vor Allem sind die hier zusammengefassten Erscheinungen keineswegs in einer Gruppe zu vereinigen. Indess, bevor wir auf sie eingehen, werden wir gut thun, die oben gestellte Hauptfrage zu beantworten, unter welchen Bedingungen das wissenschaftliche Denken des Mittelalters gestanden, resp. wie es sich entwickelt hat, und welches die concreten Factoren waren, die es bestimmt (gefördert oder gehemmt) und ihm damit das eigenthümliche Gepräge verliehen haben. Aus dieser Untersuchung wird sich die zutreffende Beleuchtung jener Spannungen von selbst ergeben, die man irrthümlich bestimmt, wenn man sie als Kampf zweier entgegengesetzter Principien bezeichnet.

Das Mittelalter hat von der alten Kirche nicht nur das wesentlich fertige Dogma erhalten, sondern auch — als lebendige Kraft — die Philosophie resp. Theologie, welche an der Ausprägung des Dogmas gearbeitet hat, und dazu einen Schatz klassischer, mit der Philosophie | und dem Dogma wenig oder gar nicht zusammenhängender Litteratur, dem in Italien und Byzanz ein nie völlig untergegangenes Element antiker Lebensauffassung entsprach. In diesen drei Stücken bestand die Erbschaft der alten Welt an die neue. Sie enthalten aber bereits in sich alle die Gegensätze, die im geistigen Leben des Mittelalters hervorgebrochen sind, nachdem man sich jenes Erbe zum Bewusstsein gebracht hatte. Diese Spannungen sind in der griechischen Kirche seit den Tagen des Origenes und Hieronymus ebenso wirksam gewesen, wie später in der mittelalterlichen Kirche. In diesem Sinne sind alle wissenschaftlichen Entwickelungen des Abendlandes im Mittelalter lediglich eine Fortsetzung dessen, was die griechische Kirche in sich theils schon erlebt hatte, theils noch immer in schwachen Bewegungen erlebte. Der Unterschied besteht nur darin, dass sich im Abendland allmählich Alles zu grösserer Energie entwickelte, dass die Kirche als der sichtbare Gottes-

[1] Die Scholastik theilt mit der Mystik den „finis", und die Mystik braucht wesentlich dieselben Mittel wie die Scholastik.

staat auf Erden allem weltlichen Leben ihren Stempel aufdrückte, auch die Wissenschaft enger an sich heranzog, ihr einen höheren Schwung verlieh und sie gleichzeitig durch ihre Autorität zum juristischen Denken nöthigte, endlich darin, dass der griechischen Wissenschaft der Augustinismus gefehlt hat.

Wir bemerkten oben, dass das Mittelalter neben dem wesentlich fertigen Dogma auch die zugehörige Philosophie resp. Theologie von dem Alterthum erhalten hat. Eben hierin war aber eine Spannung gegeben; denn so gewiss diese Theologie „zugehörig" gewesen ist, so gewiss enthielt sie als lebendige Kraft auch Elemente, die dem Dogma feindlich waren, mag man nun auf den Neuplatonismus oder den Aristotelismus blicken. Es ist bekannt, dass beide Richtungen in der griechischen Kirche seit dem 5. und 6. Jahrhundert an dem Dogma gearbeitet haben, dass „Häresien" zur Rechten und zur Linken (Pantheismus und Tritheismus, spiritualistische Mystik und rationalistische Kritik) die Folge waren, und dass es dann seit dem justinianischen Zeitalter zu jener Scholastik gekommen ist, welche den Mittelweg zwischen dem Areopagiten und Johannes Philoponus gefunden hat[1].

In der theologischen Wissenschaft des Johannes Damascenus stellt sich der Ausgleich des Dogmas mit dem Neuplatonismus und dem Aristotelismus dar[2]. Dabei spielt in den Principien Jener, in der Durchführung Dieser die Hauptrolle; denn mit Hülfe der dialektischen Distinction vermag man alle auftauchenden Schwierigkeiten und Widersprüche zu heben. Allein durch den Ausgleich war die selbständige Kraft der neuplatonischen und aristotelischen Philosophie nicht ge-|brochen. Die Schriftwerke, die sie enthielten, wurden fort und fort gelesen, und so hörten in Byzanz die Spannungen nicht auf. Die mystische Theologie wurde weiter gepflegt, Aristoteles studirt, und beide bedrohten, wenn auch in immer schwächeren Anläufen, die in den Umarmungen des Staates kraftloser werdende Kirche sammt ihrer Dogmatik. Dazu kam, dass die Reminiscenzen an das theologisch unbekümmerte Zeitalter der Antike nie erloschen, dass eine gewisse weltliche, religiös indifferente Bildung, freilich oftmals zur Barbarei entartet, sich erhielt, welche doch stark genug war, um es der morgenländischen Kirche zu verwehren, im weltlichen Leben und der weltlichen Bildung ihre Ideale und Ziele je auch nur annähernd durchzusetzen. Mochten auch Mönche und fromme Laien seit den Tagen des alexandrinischen Theophilus über die Gottlosig-

[1] S. Bd. II S. 381 f. dieses Werkes.

[2] A. a. O. S. 408 f.; s. auch S. 461 ff.

keit der antiken Litteratur jammern und sie in die Hölle wünschen: man vermochte sie weder zu verbannen noch zu reinigen und völlig in den Dienst der kirchlichen Wissenschaft zu ziehen.

Versetzen wir uns nun in das karolingische Zeitalter d. i. in die erste Epoche eines wissenschaftlichen Aufschwungs im Abendland, so finden wir genau dieselben Elemente, nur um ein wichtiges (den Augustinismus) vermehrt, bei einander. Man ist eifrig bestrebt, das überlieferte Dogma kennen zu lernen und es durchzudenken, und begiebt sich dabei, wie der adoptianische Streit zeigt, in die volle Abhängigkeit von den Griechen. An den Schriften des Boethius und Isidor besitzt man eine Quelle, reich genug für jene Zeit, um die dialektische Methodik zu lernen. Die neuplatonische Mystik ist bereits, wie das Werk des Johannes Scotus beweist, in den Schriften des Dionysius und Maximus dem Abendland bekannt geworden; dazu aber ist sie in theistischer Fassung und mit einer unvergleichlichen Anziehungskraft durch Augustin vertreten. Endlich wird die antike Litteratur (Dichter und Geschichtsschreiber) hervorgesucht, und durch den Contact mit Italien steigen die verführerischen Bilder eines nie ganz untergegangenen heiteren Lebens auf.

Allein die Kräfte, über die das Abendland damals verfügte, waren noch zu schwach, um mit den Capitalien selbständig zu arbeiten, die man ererbt hatte. Sich in Augustin und Gregor I. heimisch zu machen, die christologischen Speculationen der Griechen zu verstehen und die einfachsten Regeln der Logik und Methodik sich anzueignen — das war die eigentliche Aufgabe der Epoche. Was sie darüber hinaus versucht hat, Scotus ausgenommen, war eine kraftlose Renaissance; ja die Verbindung des Antiken mit dem Theologischen am Hofe Karl's des Grossen hat etwas Kindliches. Diese| Verbindung ist daher bald wieder gelöst worden. Nicht erst unter Ludwig dem Frommen, sondern schon in den letzten Jahren Karl's I. selbst schlägt der altkirchliche asketische Gedanke auch in der Wissenschaft durch. Dabei ist es seitdem geblieben; man kann sogar bis zum 13. Jahrhundert eine stetige Steigerung der Abneigung gegen die Antike bemerken, während freilich einige kühne Geister mehr als früher aus ihr zu lernen suchten. Die weltlichen Studien wurden in thesi verworfen. Die antike Litteratur galt als eine Quelle der Versuchungen. Alle Wissenschaft, die sich nicht unter die Theologie stellt, d. h. nicht Alles auf die Erkenntniss Gottes bezieht, gilt als verderblich, ja als des Teufels Buhlerin. Aber wie auf allen Gebieten das Charakteristische der mittelalterlichen Weltanschauung darin besteht, dass sie das Unvereinbare vereinigen will, und dass die

Negation der Welt in der Form der Weltbeherrschung erreicht werden soll, so gewahren wir auch hier, wie das, was man verwirft, wiederum aufgenommen wird. Als formales Bildungsmittel, ferner um die Heiden, Juden und Häretiker zu widerlegen, um die göttlichen Geheimnisse zu ergründen, wird die antike Litteratur und Philosophie doch herbeigezogen. Es sind zum Theil dieselben Personen, die sie letztlich verwerfen, aber auf dem langen mühsamen Weg bis zur Höhe sich ihrer doch bedienen. Und wo es verschiedene Personen sind, da besteht zwischen ihnen im tiefsten Grunde eine Wahlverwandtschaft; denn alle Denker, die von Einfluss geworden sind, mögen uns die Einen als „Aufklärer", die Anderen als Traditionalisten erscheinen, sind von demselben Grundgedanken beherrscht, alle Dinge auf Gott zurückzuführen und aus Gott zu verstehen. Und als schliesslich die Kirche den Aristoteles frei gab und seine volle Verwerthung billigte, da that sie das nicht, indem sie einem äusseren Zwange folgte, sondern weil die kirchliche Theologie nun stark genug war, um diesen Meister zu bemeistern, und weil er ihr die wirksamste Hülfe zu leisten vermochte gegen die Gefahren eines kühnen, das Dogma bedrohenden Idealismus. Mochten auch die Schulen, die Universitäten nicht kirchliche Anstalten im strengen Sinn des Worts sein — die Wissenschaft war kirchlich, theologisch. Es gab keine Laienwissenschaft. Der Gedanke einer solchen war jener Zeit gleichbedeutend mit Heidenthum und Nihilismus.

Aus dem karolingischen Zeitalter läuft eine Kette wissenschaftlicher Ueberlieferung und gelehrter Schulen bis in das 11. Jahrhundert[1]; aber eine continuirliche Steigerung des wissenschaft-|lichen Betriebes lässt sich nicht ermitteln, und auch die grössten Meister (Gerbert von Rheims) bringen es noch nicht zu epochemachenden Wirkungen. Erst in der Mitte des Jahrhunderts beginnt die Erhebung, der kein Niedergang mehr gefolgt ist, und wird der Faden angeknüpft, der nicht mehr abriss. Unzweifelhaft ist die innere Erhebung der Kirche die entscheidende Ursache dieses Aufschwungs der Wissenschaft gewesen, wenn man auch überrascht ist, gleich Anfangs einer Virtuosität der Dialektik zu begegnen, auf die man nicht gefasst ist und die sich in dem saeculum obscurum trotz seiner Dunkelheit herangebildet haben muss. Aber wie hätte der innere Aufschwung der Kirche für die Wissenschaft ohne Folgen bleiben können? Die Kirche fasste sich als geistige Macht damals zusammen, als die

[1] Berengar war ein Schüler Fulbert's von Chartres († 1028); dieser hat bei Gerbert gelernt.

Macht des übersinnlichen Lebens über das Sinnliche; der Gegenstand der Wissenschaft war das Uebersinnliche; sie also war durch diesen Aufschwung herausgefordert! Aber auch die im Transcendentalen schwelgende Wissenschaft, die sich willig an Offenbarungen anschliesst, kann ihren Charakter als Wissenschaft nicht verleugnen. Sie wird, auch wo sie die Magd der Offenbarung ist und sein will, stets ein Element in sich schliessen, durch welches sie den Glauben, der Ruhe begehrt, beleidigt; sie wird eine Frische und Freudigkeit zur Schau tragen, welche der Devotion als Keckheit erscheint; ja sie wird, auch wenn sie im Ausgangspunkt und im Ziele sich mit der Kirche Eins weiss, niemals einen negativen Zug verleugnen können, weil sie mit Recht immer finden wird, dass die Principien der Kirche in den concreten Ausprägungen des Lebens deteriorirt und durch Aberglauben entstellt sind.

In der grellen Beleuchtung, welche Reuter, der bewunderungswürdige Kenner jener Litteratur, den Spannungen der jungen mittelalterlichen Wissenschaft mit den Kirchenmännern hat angedeihen lassen (Berengar und Lanfranc, Anselm und seine Gegner, Abälard und Bernhard), erscheinen die handelnden Personen gespenstisch verzerrt. Bei dem Bestreben dieses Gelehrten, überall die „negative Aufklärung" in den Bewegungen herauszufinden, werden die Dinge um ihr Mass gebracht, und der gemeinsame Boden, auf welchem die Kämpfenden stehen, verschwindet fast ganz. Mit Erstaunen und Befremden sieht man einen Herostratus nach dem Anderen, umgeben von Schaaren gleichgestimmter Schüler, über die Bühne ziehen, der „Primat der infallibeln Vernunft" wird von ihnen aufgerichtet, nachdem sie die Autorität zerstört haben; die Antithesen starren wie Klippen und furchtbare Abgründe thun sich auf. Aber in irgend einer verlorenen Wendung muss der Biograph dieser Helden, sofern er sie nicht der Heuchelei bezichtigt, regelmässig selbst bekennen, dass sie mit ihrer Zeit und mit ihren Gegnern aufs engste znsammenhängen, dass die ins Ungeheure gesteigerten Actionen in Wahrheit viel bescheidener gewesen sind, und dass die grossen Aufklärer gehorsame Söhne der Kirche waren. Demgegenüber führen wir die oben gegebenen Andeutungen fort, um jene Kämpfe zu beleuchten und zu verstehen.

In der Erhebung der Wissenschaft war ein Dreifaches gegeben, die Vertiefung in die neuplatonisch-augustinischen Principien aller Theologie, die dialektische Zergliederungskunst und, mit beiden verbunden, eine gewisse Kenntniss der alten Klassiker und der Kirchenväter. Was jene Principien betrifft, so war es der Geist des sogen. platonischen Realismus, der herrschte.

Durch ihn, wie man ihn aus Augustin und dem Dogma selbst, dazu aus hundert kleinen Quellen geschöpft hatte, brachte man sich das Dogma, aber auch die Welt zum Verständniss und erkannte alle Dinge aus und in Gott. Bis zum Anfang des 12. Jahrhunderts hat dieser platonische Realismus mit seiner spiritualistischen Sublimirung und seiner allegorischen Methode ziemlich ungebrochen geherrscht, um so sicherer, je weniger bewusst (als Erkenntnisstheorie) man ihn sich noch vorstellte[1]. Es ist ihm eigenthümlich, dass er vom Glauben ausgeht und sich nun auf demselben Wege des Dogmas bemächtigt, auf dem es einst entstanden ist („credo ut intelligam" — diesen Satz Augustin's hat nicht nur Anselm wiederholt, sondern alle kirchlichen Denker der Epoche haben ihm gehuldigt); aber es ist ihm ferner eigenthümlich, dass er das Dogma überfliegt. Das hat in der griechischen Mystik ebenso stattgefunden, wie bei Augustin, und es wiederholte sich, ohne dass die Gefahr bemerkt wurde, seit dem 11. Jahrhundert (und zwar gerade auch bei den „frömmsten" Theologen). Hier liegt die erste Spannung. In-|dem man sich das Dogma durch dasselbe Mittel zum Verständniss bringt, durch welches es entstanden ist, wird jene Vorstellung von der Immanenz Gottes, von dem Sein aller Dinge in Gott lebendig, vor der das Geschichtliche und das Dogma selbst zu zerfliessen droht, d. h. als die letzte Stufe gilt, welche der Sublimirung bedarf. So hat es Origenes gedacht, so hat es Augustin empfunden und an den Grenzen seiner Speculation zum Ausdruck gebracht[2], so haben es die griechischen Mystiker gelehrt[3]. Von hier aus konnte,

[1] Bis tief in das 12. Jahrhundert hinein sind die Gelehrten nicht zuerst Philosophen und dann Theologen gewesen, sondern sie besassen überhaupt noch kein philosophisches System, vielmehr ist die Philosophie ganz wesentlich dialektische Technik; s. Deutsch, Abälard S. 96: „Das Verhältniss der Philosophie zur Theologie in der Anfangsperiode der Scholastik ist ein wesentlich anderes, als in der Blüthezeit derselben. In der ersteren ist ein eigentliches philosophisches System, eine nach den verschiedenen Seiten hin durchgeführte Weltanschauung noch gar nicht vorhanden. Nur die Logik ist in einer gewissen Vollständigkeit bekannt . . . als eigene Disciplin aber existirt die Metaphysik für die Philosophen jener Zeit noch nicht. Was man von ihr hat, besteht in einzelnen, theils platonischen, theils aristotelischen Sätzen. . . . Erst mit dem Bekanntwerden der aristotelischen Schriften in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts lernte das Abendland ein wirkliches philosophisches System kennen."

[2] S. oben S. 116 f.

[3] Daher war man auch in der Universalienfrage, die schon damals in Anschluss an Stellen des Porphyrius und Boethius verhandelt wurde, fast durchweg realistisch gesinnt: die Gemeinbegriffe existiren an und für sich oder sie existiren in den Dingen als ihr eigentliches Wesen (wobei sehr verschiedene Wendungen im Einzelnen möglich waren; s. Prantl, Gesch. der Logik II S. 118 ff.). Aller-

wie auf einem Umweg, eine vollkommene Rehabilitation der Vernunft stattfinden. Sie, die am Anfang abgedankt war — die Offenbarung gilt und die Autorität —, ist jetzt das Mittel, um Alles aus dem Wege zu räumen, was dem Gedanken der Absolutheit, Unveränderlichkeit und Immanenz Gottes hinderlich ist. Sie neutralisirt das Wunder, um die strenge Geschlossenheit des Wirkens des All-Einen zum Ausdruck zu bringen; sie neutralisirt selbst die Heilsgeschichte und die Geschichte überhaupt oder verwandelt sie in den Kreislauf des wirkenden Seins, welches da ist, war und sein wird; sie neutralisirt endlich die Creatur. Der „Aufklärer" des 11. und 12. Jahrhunderts wäre erst noch zu finden, der nicht bewegt von dieser Mystik seine „aufklärende" Rolle gespielt hat, der nicht auch das „credo ut intelligam" als Ausgangspunkt hat gelten lassen. Mag er auch wie Berengar das wörtlich verstandene jüdische Gesetz mit den Gesetzen der Römer, Athener und Spartaner vergleichen, um diesen die Palme zu geben, mag er wie Abälard in der „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage" die Heilsgeschichte und die allgemeine Geschichte in Eins zusammenziehen — es geschieht das so, dass doch für Alles, was die Kirche an stofflichem Gehalt bietet, durch das | Mittel der Sublimirung (Allegorie) die absolute Geltung vorbehalten bleibt; es geschieht im Namen des Gottesbegriffs und der Theologie, die auch bei den Gegnern, soweit sie überhaupt dachten, herrschten, und diese erschraken vor Consequenzen, die Justin, Origenes und die grosse Gruppe griechischer und lateinischer Väter längst gezogen hatten[1].

dings findet sich auch schon in unserer Epoche der Nominalismus vertreten, nach welchem die Gemeinbegriffe intellectus, resp. nur voces sind, ja er hat wahrscheinlich stets neben dem Realismus bestanden; aber für die Theologie war er noch gleichgiltig. Als der Nominalist Roscellin, der Lehrer Abälard's, die nominalistische Betrachtung auf die Trinitätslehre anwandte, wurde er von Anselm zurückgewiesen (s. Deutsch S. 100 f.). Diesem war es nicht zweifelhaft dass die, welche die universales substantias für blosse voces halten, den christlichen Glauben verfehlen müssen und häretisch sind. Aber wie stand es mit denen, welche die Substantialität der Gemeinbegriffe consequent durchführten?

[1] Es wäre eine interessante und wichtige Untersuchung festzustellen, ob und durch welche Vermittelungen die ältere vorhieronymianische kirchliche Litteratur auf die Scholastik eingewirkt hat. Sind z. B. die Uebereinstimmungen Abälard's mit Justin und Origenes zufällige oder nur indirecte oder directe? Dass der Hirte des Harmas und die Didache fortgewirkt haben, lässt sich beweisen. Widersprüche zwischen der Tradition, der älteren und der jüngeren, und wiederum zwischen der Tradition (den hl. Kanones) und der Schrift hatte man schon im gregorianischen Zeitalter entdeckt und bis zu einem gewissen Masse zugestanden (s. Mirbt, Augustin S. 3 f.); allein erst Abälard hat das Gewicht dieser Widersprüche geltend

Also nicht Princip stand gegen Princip, sondern das Mass der Anwendung war controvers[1]; man müsste denn für das eigentliche Princip der mittelalterlichen kirchlichen Theologie die Gedankenlosigkeit oder die blinde Unterwerfung halten. Allein das hatten die Kirchenväter nicht gelehrt, und das hat auch die Kirche selbst nicht gewollt, als sie sich als geistige Macht im 11. Jahrhundert wieder zusammenfasste. Wie schmal ist doch die Grenze zwischen Berengar und Anselm als Theologen! oftmals verschwindet sie ganz; denn wie entfernt waren auch die angeblichen Stürmer davon, jene Consequenzen sämmtlich zu ziehen und etwa die Gedanken des Erigena zu wiederholen! Sie waren keine Neuerer, sondern Erneuerer; von negativer Aufklärung ist bei ihnen nichts zu spüren.

In der griechischen Kirche hatte sich der Aristotelismus eingestellt, als man Dogma und Speculation nicht mehr auszugleichen vermochte, und dieser hat der Kirche den unschätzbaren Dienst des Horos geleistet, der die Sophia der Mystiker abhielt, sich in den | Bythos des Urvaters hinabzustürzen. Aber er hatte Anfangs gleichzeitig mit diesen Diensten unangenehme Zugaben gebracht. Indem er den schrankenlosen Idealismus zurücktrieb und sich zugleich an die Arbeit machte, paradoxe und drückende Formeln durch Distinctionen erträglich zu machen, unterzog er auch solche Formeln einer Revision, die zusammenstürzten, sobald man ihnen die Basis des platonischen Realismus wegnahm. Dieser Aristotelismus, der so nothwendig war und mit dem man doch an Johannes Philoponus und anderen Griechen — von der alten antiochenischen Schule zu schweigen — so schlimme Erfahrungen gemacht hatte, er war auch den Abendländern durch Boethius und aus anderen Quellen (freilich kümmerlich genug, zunächst als logische Methodik) bekan ntund hatte längst schon (bei Boethius

gemacht, andererseits freilich, was seinen Zeitgenossen ganz fern lag, zu ahnen begonnen, dass die Irrthümer den Fortschritt der Wahrheit bewirken.

[1] Es braucht wohl nicht erst besonders bemerkt zu werden, dass kein bedeutender Lehrer in unserer Epoche die Consequenzen des platonischen Realismus vollständig gezogen hat (so wenig wie Augustin). Sie lagen nur an den Grenzen ihrer Betrachtung und wurden an dieser oder jener Stelle gestreift. Wilhelm von Champeaux freilich scheint, bis ihn Abälard eines besseren belehrte, die volle Immanenz des substanziell gedachten Gattungsbegriffs in jedem Individuum verkündet zu haben, welche Anschauung zur Lehre von der einen ruhenden Substanz und von der Aufhebung alles Individuellen als blossen Scheins oder blosser Zufälligkeiten hätte führen müssen. Diese Lehre lag allerdings an den Grenzen der damaligen Weltauffassung und ist in der Mystik als Ausdruck frommer Contemplation, später auch als theoretische Ueberzeugung, hervorgebrochen. Dass Abälard das Verdienst zukommt, sie abgewiesen zu haben, darüber s. unten.

selbst z. B.) eine wilde Ehe mit der neuplatonischen Principienlehre geschlossen. Dem Geiste des Abendlandes, der mehr Verstand als Vernunft war und auch als juristischer stets zu Distinctionen strebte, war dieser „Aristotelismus“ congenial. Aus ihm entwickelte sich die „Dialektik“, und zwar zuerst als Technik. Und wie diese Technik immer keck und hochmüthig macht, wo sie für den Inbegriff aller Weisheit gehalten wird, so war es auch Anfangs im Mittelalter. Die geschulten „Dialektiker“ des 11. Jahrhunderts sahen hochmüthig herab auf die Dunkelmänner, welche die Kunst nicht verstanden, und diese wurden für die überlieferte Kirchenlehre besorgt, obgleich die Operationen der jugendlichen Wissenschaft nur selten an dem Kern der Dinge rührten — es sei denn, dass der Eine oder der Andere sich mit seiner Kunst in Bezug auf die Dogmen, welche im Mittelpunkt der Betrachtung standen (Trinitätslehre, Zweinaturenlehre, Abendmahlslehre), zu weit vorwagte und, den späteren Nominalismus anticipirend oder an unliebsame Thatsachen der Geschichte der Tradition erinnernd, einen bedenklichen Lösungsversuch des trinitarischen Problems auftischte (tritheistisch, sabellianisch) oder dem alten Adoptianismus zu nahe kam oder die verbreitete Meinung vom äusserlichen Wunder im Abendmahl ins Schwanken brachte. So entstanden die ersten Conflicte, die aber desshalb der wirklichen Schärfe ermangelten, weil die Dialektik selbst im Bunde mit dem platonischen Realismus stand und im Grunde häufig nicht wusste, was sie materiell wollte. Dabei darf allerdings nicht verkannt werden, dass überall, wo der Verstand hinzugezogen wird, dieser sein eigenes Recht geltend machen und die Schranken einer bloss formalen Thätigkeit überspringen wird. Allein, z. B. die Wissenschaft Anselm's zeigt, wie friedlich sich unter Umständen das Dogma, der platonische Realismus und die Dialektik vertrugen. |

Jedoch im 12. Jahrhundert wurde das anders. In Abälard[1]

[1] S. die vortreffliche Monographie von Deutsch über ihn (1883), das beste Buch, welches wir über die Geschichte der theologischen Wissenschaft jener Zeit besitzen, ausgezeichnet vor Allem durch die Ruhe und Umsicht des Urtheils gegenüber den exaltirten Biographen von Rechts und Links. In der Einleitung S. 11 f. ist mit Recht die Existenz einer weit verbreiteten negativen Aufklärung in dieser Zeit abgelehnt. Was weit verbreitet war, war nicht negativ, sondern kirchlich, und was negativ war — Frivolität hat es freilich zu allen Zeiten gegeben („Frivolität und Gewinnsucht der auf dem apostolischen Stuhl bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts sich breitmachenden römischen jeunesse dorée“: Sackur) — oder ausgesprochen häretisch, war ohne Wirkung ins Grosse (in welchem Masse zur Zeit des Aufkommens Clugny's praktischer und theoretischer Atheismus, frivole Bibelkritik u. s. w. in westfränkischen Laienkreisen herrschte, zeigt Sackur). Dass Abälard eine einzigartige Stellung in seiner Zeit zukommt, hat Deutsch

steigerte sich sowohl die kritische Richtung des platonischen Realismus (vgl. seine Betrachtung der Geschichte) als auch die kritische Richtung der Dialektik, ohne dass er jedoch in den Grundthesen das Verhältniss der Unterwürfigkeit unter die Kirchenlehre preisgegeben hätte. Abälard ist der kühnste Theologe seiner Zeit gewesen, weil er allen Elementen der Ueberlieferung die kritische Seite abzugewinnen verstand und wirklich von der Fehlerhaftigkeit des gerade Giltigen überzeugt war. Seine zeitgenössischen Gegner meinten, dass die Gefahren der Abälard'schen Wissenschaft ganz wesentlich aus seiner Dialektik stammten, und haben demgemäss diese vor Allem discreditirt. In der That ist die Kühnheit in der verständigen Behandlung des Einzelnen ein hervorstechender Zug bei Abälard; auch machte der einmal entfesselte Verstand seine eigenen Rechte geltend, übersprang vielfach die in thesi anerkannten Schranken, höhnte die Autorität und proclamirte, unterstützt von einer gewissen Kenntniss der alten Geschichte, das ewige Recht des verständigen Denkens als die höchste Instanz. Allein dass die gefährlichsten Thesen des unruhigen Gelehrten aus dem platonischen (augustinischen) Realismus, d. h. aus der Grundanschauung, die man selbst festhielt, flossen, bemerkte man nicht. Im Princip hat Abälard durch seine kritisch-dialektischen Erwägungen diesen allerdings bereits abgemildert. Er ist nicht mehr Vertreter des consequenten Realismus; vielmehr hat er zuerst eine | Art von Conceptualismus[1] in die Erkenntnisstheorie eingeführt, die strenge Immanenzlehre durchbrochen und, indem er der Creatur ihre Selbstständigkeit zurückzu-

mit Grund behauptet; aber er ist weit entfernt davon, ihn einfach als Aufklärer zu charakterisiren. Wenn man ihn so nennen müsste, dann wäre es der katholischen Religion eigenthümlich, Köhlerglaube zu sein — diesen Anspruch stellte sie aber wenigstens damals noch keineswegs —, dann wären Justin, Origenes und Augustin „confessionslose Freidenker", dann wäre Abälard selbst ein zweizüngiger Heuchler; denn er wollte ein offenbarungsgläubiger kirchlicher Theologe sein, freilich ein solcher, der Rechenschaft zu geben vermöchte von seinem Glauben und ihn als die deutliche Wahrheit nachzuweisen fähig wäre. Dass er sich bei dieser Tendenz in Widersprüche verstrickte, dass er bei der Aufgabe, die Religion dem Verstande zu empfehlen, häufig mehr auf den Richter als auf den Klienten sah, ist ihm als Theologen doch nicht eigenthümlich! — Zur Feststellung der Theologie Abälard's dürfen auch die Sentenzen seines Schülers, des Magister Rolands-Alexander III. (s. die Ausgabe v. Gietl 1891 und Denifle i. Archiv Bd. I S. 434 ff. 603 ff.) herbeigezogen werden.

[1] Wie seine Erkenntnisstheorie zu fassen ist, darüber streiten sich die Gelehrten (s. Deutsch S. 104 ff.). Gewiss ist, dass er dem platonischen Realismus skeptisch gegenüberstand, ja ihn verworfen hat, ohne freilich zum Nominalismus überzugehen.

geben begann, auch den Begriff Gottes selbst von dem Pantheistischen zu befreien begonnen. Bei Abälard hört die dialektische Technik auf, blosse Technik zu sein; sie beginnt ein materiales Princip zu werden und die hergebrachten (neuplatonisch-augustinischen) Lehren von den ersten und letzten Dingen zu corrigiren. Das Paradoxe in der Stellung Abälard's besteht darin, dass er einerseits in der geschichtlichen Betrachtung gewisse Consequenzen der mystischen Gotteslehre (vgl. Justin, Origenes, aber auch Augustin selbst) zuversichtlicher gezogen hat als seine Zeitgenossen, dass er aber andererseits dem nüchternen Denken einen materiellen Einfluss auf die Betrachtung der Grundprincipien vergönnt hat. Die Gegner sahen in ihm nur den negativen Theologen. In Wahrheit hat dieser negative Theologe den Grund zu der klassischen Ausgestaltung der mittelalterlichen conservativen Theologie gelegt[1]. Denn das kirchliche

[1] Dies erscheint paradox, und gewiss ist zunächst Anderes an Abälard hervorzuheben: sein echtes unverwüstliches wissenschaftliches Streben, sein Sinn für das Natürliche (der gesunde Menschenverstand), sein ehrgeiziges, von Eitelkeit nicht freies Trachten, sein dialektischer Scharfsinn, sein kritischer Geist, endlich die in ihm lebende Ueberzeugung, dass die ratio ihren eigenen Spielraum habe und dass es viele Fragen gebe, in denen sie zuerst und allein zu hören ist (über seine Gelehrsamkeit, die oft überschätzt worden ist, s. Deutsch S. 53 ff.). Allein andererseits sind doch folgende Momente in seiner Lehrweise geltend zu machen, die geradezu eine positive Bedeutung für die Folgezeit gewonnen haben (wobei von dem Selbstverständlichen abzusehen ist, dass auch er letztlich alle Erkenntniss auf die Offenbarung Gottes zurückgeführt hat): 1) Der als „Rationalist“ gescholtene Mann hat keine grosse Zuversicht zu den Fähigkeiten des menschlichen Erkenntnissvermögens gehabt und dies auch offen ausgesprochen gegenüber dem Selbstgefühl der Dialektiker und Mystiker; er hatte sie nicht, sondern verwies auf die Offenbarung, weil er 2) Denken und Sein nicht als identisch nahm, sondern dem herrschenden Realismus gegenüber eine kritisch-skeptische Haltung einnahm, wie sie — die Folgezeit lehrte es — gerade die Vertheidigung der Kirchenlehre nöthig hatte. Damit hängt 3) zusammen, dass er, obgleich er im Gottesbegriff sich vielfach auf der Spur Augustin's hielt, die Consequenzen jenes Gottesbegriffs, die bald zur Annahme eines starren unveränderlichen Wirkens Gottes (eines starren Naturzusammenhangs), bald zu der einer unbeschränkten Willkür Gottes führten, vermied, indem er aufs kräftigste, wenn auch nicht durchweg, den Gedanken der ethischen Bestimmtheit des göttlichen Thuns und der Umgrenzung des göttlichen Könnens durch den Zweckbegriff (und damit durch das wirklich Geschehende) wieder einführte (mit Origenes, z. Th. gegen Augustin). Damit behauptete er auch, eine scharfe Grenze zwischen Gott und der Creatur ziehend, die Selbständigkeit der letzteren, corrigirte somit den bedenklichen mystischen Gottesbegriff und hat den Gottesbegriff der grossen Scholastiker vorbereitet. Seine Gegner, wie Hugo (und später auch der Lombarde), haben dagegen jenen Gottesbegriff festgehalten, der sich nachmals als bequemer erwiesen

Dogma war denkend nicht | zu halten unter der vollen Herrschaft der mystischen neuplatonischen Theologie. Hatte diese auch vornehmlich an

hat, um jede beliebige Kirchenlehre zu vertheidigen; aber der wahrhaft positivere ist unstreitig Abälard. Wenn man ihn trotzdem mit Spinoza zusammengestellt hat, so beweist das nur, dass man den sonst in seiner Zeit bei den kirchlichen Theologen herrschenden Gottesbegriff nicht kannte und gerade die Seite an Abälard's Gottesbegriff hervorgehoben hat, die ihm in seiner Zeit nicht eigenthümlich ist; denn er suchte den Standpunkt der Immanenz mit der Transcendenz zu verbinden, seine Gegner aber haben ihn vom Standpunkt des „spinozistischen" Gottesbegriffs aus bekämpft. 4) Wie bei der Gotteslehre, so steht es bei allen übrigen Glaubenslehren: stets ist hier (s. Deutsch's Darstellung) Abälard von Augustin ausgegangen, hält dessen Formulirungen wesentlich fest, bemüht sich aber mit mehr Muth und Zuversicht, als der durch den Neuplatonismus gebundene grosse Meister, die Theologie und die Glaubensobjecte aus den Umarmungen einer Mystik zu befreien, die schliesslich Naturphilosophie ist. Das ethische Interesse, die Zuversicht, dass das, was dem Sittengesetz entspricht, auch vor und für Gott das Heilige und Gute ist, beherrscht Abälard (daher auch sein besonderes Interesse für die Moralphilosophie), und soweit dieses Interesse im 13. Jahrhundert den mystischen Aufriss der Glaubenslehre corrigirt hat, muss man an Abälard als Vorläufer erinnern. Aber wenn man in diesem Sinne sagen darf, Abälard habe den Grund zu den grossen Gebäuden der Scholastik des 13. Jahrhunderts gelegt — nicht nur weil er der Lehrer des Lombarden, nicht nur weil er der scharfsinnigste Denker der Epoche gewesen ist, sondern weil er jene Ineinsbildung der Immanenz- und Transcendenzlehre zuerst versucht und jene Herabstimmung der Erkenntnissprincipien gelehrt hat, welche die Voraussetzung kirchlicher Systeme geworden sind —, so kann man doch nicht verkennen, dass die Folgezeit nicht direct an ihn angeknüpft hat. Was er selbständig gefunden hat, das lernte die Folgezeit an Aristoteles, der ihr seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts mehr und mehr bekannt wurde; sie lernte es nur indirect oder gar nicht von Abälard. Aber das kann seinen Ruhm nicht schmälern: er hat zuerst gezeigt, wie man alle kirchlichen Lehren so behandeln kann und muss, dass die Principien der Moral (das Sittengesetz) ebenso in dem System zu ihrem Rechte kommen, wie die Grundgedanken der theologischen Naturspeculation. Dass er diese Aufgabe nicht gelöst hat, wird ihm Niemand zum Vorwurf machen; denn sie ist unlösbar. Dass sie aber als Aufgabe jeder kirchlichen Wissenschaft gestellt werden muss — solange diese überhaupt das Ideal des Welterkennens für ihr Ideal erklärt —, leuchtet ein. Die Zeitgenossen haben von Abälard nicht genug lernen wollen, und das entscheidet in der Regel für das Mass der Wirkungen, das einem Denker zukommt. Sie fühlten sich abgestossen 1) durch die noch neue Form der Wissenschaft überhaupt, 2) durch manche Sätze Abälard's, die doch nachmals als erträglich, ja als einzig correct befunden worden sind, 3) durch viele einzelne negative oder kritische Urtheile, sowohl in Bezug auf die Geschichte und das Recht der eben herrschenden Meinung, als in Bezug auf einzelne kirchliche Lehren, wo seine rechtfertigende Darstellung als bedenklich empfunden wurde (Sabellianisches in der Trinitätslehre, doch s. Augustin; starke Spannung in der Christologie, die so dem Nestorianismus nahe kam, doch s. ebenfalls Augustin). 4) Darf nicht verschwiegen werden, dass Abälard selbst der Wirksamkeit seiner Lehren durch

ihm gearbeitet, so hatte | sich doch die Kirche den überweltlichen Gott und die Selbständigkeit der Creatur stets vorbehalten und hatte eine Reihe von Dogmen geschaffen, welche der Platonismus nur zu sublimiren, nicht aber als den letzten adäquaten Ausdruck der Sache selbst zu rechtfertigen vermochte. Sie bedurfte also der Hülfe der Dialektik (der nüchternen Verständigkeit und des auf die gegebenen Formeln gerichteten juristischen Scharfsinns) und der Herabstimmung des Hochflugs der Speculation, die ihr nur der Aristotelismus gewähren konnte, d. h. der „Aristotelismus“, wie man ihn damals verstand und wie er damals wirkte, als die Betrachtung der Dinge, nach der das Erscheinende und Creatürliche nicht die transitorische Ausgestaltung des Göttlichen ist, sondern der übernatürliche Gott als Schöpfer im eigentlichen Sinn des Worts die Creatur geschaffen und mit Selbständigkeit begabt hat. Sie bedurfte der Hülfe des Aristotelismus, um eine Reihe von Dogmen in der einmal feststehenden Fassung zu vertheidigen[1]. Aber noch mehr sollte ihr der „Aristotelismus“ leisten. Die Ver-|nunft wird schliesslich niemals mit der Autori-

viele Widersprüche und durch das Unfertige seiner Systematik Eintrag gethan hat. Aber wie viel hätte man von ihm lernen können; man vgl. nur seine ausgezeichneten Ausführungen über die Liebe, die Versöhnung und die Kirche! Die Kirche hat zwischen Augustin und Luther keinen Genius besessen; aber unter den Männern zweiten Ranges verdient Abälard genannt zu werden. — Stark hat Karl Müller (Abhandl. f. Weizsäcker 1892 S. 308 f. 319 f.) Abälard's Bedeutung für die Problemstellung und die positiven Anschauungen der Folgezeit betont.

[1] Sehr richtig v. Eicken, a. a. O. S. 602: „Die Bedeutung, welche Plato und Aristoteles in der mittelalterlichen Philosophie erlangten, stand eigentlich im umgekehrten Verhältnisse zu der Stellung, welche beide in der Entwickelungsgeschichte der griechischen Philosophie eingenommen hatten. Die platonische Philosophie hatte die Substanz der Dinge in die allgemeinen Ideen verlegt und aus dieser Voraussetzung die Transcendenz der letzteren, insbesondere der höchsten Idee, das ist Gottes, gefolgert. Der extreme Realismus des Mittelalters aber nahm die platonische Ideenlehre nicht desshalb an, um aus derselben die Transcendenz der höchsten Idee, sondern vielmehr den einheitlichen Zusammenhang aller Dinge in der letzteren herzuleiten und gelangte eben von dieser Absicht aus zu einer Gotteslehre, welche im Vergleiche mit der strengen Transcendenz der kirchlichen Lehre einen pantheistischen Charakter trug. Andererseits hatte die aristotelische Philosophie die Wirklichkeit der allgemeinen Ideen in den Individuen behauptet, um die transcendente Ideenlehre Plato's zu widerlegen. Der aristotelische Realismus jedoch schloss sich der aristotelischen Lehre zu dem Zwecke an, um durch die Wahrung des substanziellen Charakters der Individuen das aussergöttliche Bestehen derselben und demnach die mit der kirchlichen Lehre übereinstimmende göttliche Transcendenz zu erweisen. Diese, das geschichtliche und logische Verhältniss der platonischen und aristotelischen Philosophie völlig umkehrende Auffassung hat sich bis zum Ausgange des Mittelalters festgehalten.“

tät pactiren, wohl aber der Verstand. Wer einmal in die Stimmung des All-Einen gerathen ist und der Immanenzlehre huldigt, wird sich selbst als „Gott“ empfinden und daher jede Autorität, wie beschaffen sie auch immer sei, ablehnen. Wer dagegen seine Selbständigkeit neben anderen Selbständigkeiten empfindet, wird auch seiner Unselbständigkeit gewiss werden. Er wird das dialektische Spiel des Ueberschlagens der Selbstbeurtheilung vom vollkommenen Nichts (als Individuum) zum vollkommenen Sein (als Geist) nicht mehr mitmachen; sondern wie er in gewissen Grenzen, vielleicht mit grosser Zähigkeit, einer rationellen Betrachtung huldigen wird, so wird er bereit sein, in dem, was über diese Grenzen hinausliegt, Autoritäten anzuerkennen.

Doch bei dem grossen Anfänger der mittelalterlichen Scholastik — bei Anselm ist Alles noch naiv —, Abälard, wogen die Elemente noch unklar durcheinander. Er hat Alles schon als Kraft geltend gemacht, was in der Folgezeit, in der Epoche der Blüthe der Scholastik, als sich begrenzende Potenzen gefasst wurde oder was dort als unterschiedliche Richtungen auseinander getreten ist. Seine Zeitgenossen haben noch nicht geahnt, dass ein Element, welches sie vornehmlich an ihm tadelten, einst der Retter der Kirchenlehre werden würde. Noch war die Orthodoxie und der platonische Realismus in vollem Bunde. Die französischen Mystiker verketzerten die Bestrebungen der „Dialektiker“; Aristoteles wurde gehasst. Als der grosse Schüler Abälard's, Petrus Lombardus, seine Sentenzen veröffentlichte und in ihnen in zweckmässiger Weise die Gelehrsamkeit des Meisters in den Dienst der kirchlichen Theologie stellte — ein Compendium zum Studium der Theologie hatte das Mittelalter bisher nicht besessen[1] —, da hätte nicht viel gefehlt, dass selbst dieses Werk, welches das Grundbuch der conservativen kirchlichen Theologie werden sollte, als verdächtig beseitigt worden wäre. Allerdings trägt dieses Werk, indem es auf Grund der schwankenden patristischen Tradition vielfach noch Meinung neben Meinung stellt, den Stempel einer Freiheit, die nachmals verloren gegangen ist. Allein die blosse Thatsache, dass es zum massgebenden Compendium des 13. Jahrhunderts geworden ist, ist ein Beweis dafür, dass man freie Prüfung, dialektische Untersuchung und aristotelische Philosophie jetzt kirchlicherseits ertrug, nicht weil man innerlich freier geworden war, sondern weil man fähiger geworden war, mit diesenMächten sich zu | befreunden, und weil man zu merken

[1] Umfangreichere Darstellungen der Glaubenslehren, die übrigens noch mannigfach verschieden sind, gab es erst seit Abälard's Zeiten. Er selbst und Hugo v. St. Victor sind vorangegangen; s. Abälard's „Introductio“: Glaube, Liebe, Sacramente als Gegenstand der Dogmatik.

anfing, was die aristotelische Methode und Denkweise dem Dogma leisten könne. In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts bahnte sich bereits der Umschwung an. Die „frommen“ Theologen (die Mystiker) mussten, sofern sie sich an die Arbeit begaben, das Dogma auszuführen und zu begründen, einsehen, dass man mit dem consequenten Realismus wohl die Contemplation befruchten, nicht aber die objective Lehre vertheidigen konnte. Die Coalition des naiven Autoritätsglaubens mit einer im letzten Grunde nicht unbedenklichen Mystik hörte auf. Kirchlicher Glaube, Mystik und aristotelische Wissenschaft schliessen einen festen Bund. Andererseits verloren die „Dialektiker“, je mehr sie von der Formalistik des Aristotelismus zu der Principienlehre des Aristoteles übergingen — die sich steigernde Kenntniss dieser Philosophie trug vielleicht am meisten dazu bei —, jene Keckheit, die einst so viel Anstoss gegeben hatte und die doch oft nur ein Zeichen des Spiels mit Hülsen gewesen war. Allerdings ging auch manche frische Erkenntniss dabei verloren[1]. Wer viel zu tragen hat, wird ängstlicher und langsamer, als wer mit leichtem Bündel marschirt. Dazu kam, dass die Autorität der Kirche von Decennium zu Decennium eine mächtigere wurde. Wuchs auch der Gegensatz, der zu bedenklichem Nachdenken trieb (Muhammedaner, Juden, Häretiker, Kenntniss der alten Klassiker)[2], so überstrahlte die Kirche am Ende des 12. Jahrhunderts Alles durch ihren Glanz. Ihr Recht in Leben und Lehre wurde der würdigste Gegenstand der Erforschung und Darstellung. In diese Aufgabe verschmolz die andere, alle Dinge auf Gott zu beziehen und die Welterkenntniss als Theologie zu construiren. Die Theologie der kirchlichen Thatsachen drängte sich der Theologie der Speculation auf. Unter welchem anderem Zeichen konnte dieses grosse Gebäude aufgerichtet werden, als unter dem jenes aristotelischen Realismus, der im Grunde Dialektik zwischen dem platonischen Realismus und dem Nominalismus war, und der Immanenz und Transcendenz, Geschichte und Wunder, Unveränderlichkeit Gottes und Veränderlichkeit, Idealismus und Realismus, Vernunft und Autorität angeblich zu vereinigen

[1] In den Schriften der älteren Scholastiker, d. h. vor Allem Abälard's, stecken nicht wenige Gedanken, die direct das Dogma sei es zu bereichern, sei es zu modificiren geeignet waren. Aber damals nahm die Kirche von den Scholastikern nichts an, und als sie bereit war, sich von ihnen die Lehre interpretiren zu lassen, waren diese nicht mehr frei und kühn genug, um der Kirche Neues zu sagen.

[2] Welche Bedeutung für Abälard die Auseinandersetzung mit dem Juden und dem Philosophen gehabt hat, lehrt der „Dialog“ (s. Deutsch S. 433ff. gegen Reuter I S. 198—221).

vermochte? So bricht erst | im 13. Jahrhundert die der Kirche und ihrem Dogma adäquate, nun nicht mehr misstrauisch betrachtete Theologie hervor [1], nachdem ein neuer Aufschwung der Frömmigkeit (die Bettelorden) dieser die höchste Kraft verliehen hatte, deren die katholische Religion überhaupt fähig ist. Die Furcht des Herrn war auch dieser neuen Weisheit Anfang. Sie verhält sich nach Form und Inhalt, in ihrer Systematik und in der erschöpfenden Fülle ihres Stoffs, zu der Theologie des 12. Jahrhunderts etwa so, wie sich Origenes zu Clemens Alexandrinus verhält. Der Vergleich ist desshalb mehr als ein solcher, weil sich wirklich der Gang der Verhältnisse wiederholt hat. Clemens der Anfänger, der Kühnere, der weniger Abgeklärte, der noch nicht die volle Autorität der katholischen Kirche sich gegenüber weiss; Origenes der Systematische, Umfassendere, aber zugleich der, welcher in höherem Masse an die Kirche und ihre Lehre gebunden ist. Dasselbe Verhältniss waltet zwischen den Theologen des 12. und 13. Jahrhunderts. (Vgl. den „aggregirenden" Charakter z. B. der Sentenzen des Robert Pullus [Deutsch S. 6f.] mit den Stromateis des Clemens und die grossen „Summen" des 13. Jahrhunderts mit Origenes de principiis.) Wir werden im nächsten Capitel den Faden hier wieder aufnehmen. Wenn wir dem Lombarden und vor Allem dem etwas älteren, sachlich einflussreichsten Theologen des 12. Jahrhunderts („alter Augustinus"), Hugo, hier keine besondere Betrachtung widmen, so mag die Thatsache zur Entschuldigung dienen, dass Beide eine dogmengeschichtliche Bedeutung erst auf dem grossen Lateranconcil und in den Theologen des 13. Jahrhunderts gewonnen haben. Ueber Hugo's Sentenzen s. Denifle im Archiv f. L.- u. K.-Gesch. des Mittelalters III S. 634ff.

4. Arbeiten am Dogma.

Die theologischen Kämpfe des 11. und 12. Jahrhunderts, wie sie zwischen den Dialektikern und ihren Gegnern ausgefochten wurden, gehören nicht in die Dogmengeschichte. Diese hat sich darauf zu beschränken, nachzuweisen, welche Stellung bei dem Aufschwung und den Krisen der Theologie das Dogma behauptet, welche Bereicherungen es etwa erlebt, und inwiefern der Schulbetrieb (resp. die theologische Systematik) schon auf dasselbe eingewirkt hat. Was die erste Frage

[1] Das schwindende Misstrauen gegen die Theologie im Unterschied von der früheren Zeit ist auch dadurch zu erklären, dass das allgemeine Niveau der Bildung des höheren Klerus sich gehoben hat. So viel Unvernunft, wie sie die „Dialektiker" des 11. Jahrhunderts in der breiten Entwickelung der Kirche zu bekämpfen hatten, stand den Theologen des 13. Jahrhunderts nicht mehr gegenüber.

betrifft, so kann man sich ganz kurz fassen: das Dogma, wie es die Concilien | festgestellt, wie es Augustin und Gregor I. beschrieben hatten[1], war die Voraussetzung alles theologischen Denkens und galt als unantastbar. Vereinzelte Ausnahmen waren ohne jede Bedeutung. Die dialektischen Versuche am Dogma hatten stets seine überlieferte Fassung zur Grundlage. Was die dritte Frage anlangt, so lässt sich wohl schon im 12. Jahrhundert ein Einfluss des Schulbetriebes und der Systematik auf das Dogma nachweisen; aber er ist noch so sehr in den Anfängen, dass man besser thut, erst bei dem 13. Jahrhundert von ihm zu handeln[2]. Somit bleibt nur die Frage nach den „Bereicherungen" übrig. Auch diese wäre streng genommen negativ zu beantworten[3], läge nicht im Berengar'schen Streit eine Action vor, in welcher ein noch immer controverses Dogma zum relativen Abschluss gelangt ist, und hätte nicht Anselm eine Satisfactionslehre aufgestellt, die zwar eine reine Privatarbeit war und auch wenig Anhänger in der Folgezeit gefunden hat, aber doch ein bisher ungelöstes, ja kaum noch berührtes dogmatisches Problem der Kirche vorrückte, welches nun nicht mehr verschwinden sollte. Wir haben daher im Folgenden von diesen beiden Actionen zu handeln.

A. Der Berengar'sche Streit.

Dieser Streit[4] hat neben dem dogmatischen auch ein philosophisches[5] und kirchenpolitisches[6] Interesse. Das letztere dürfen wir

[1] Augustin's Enchiridion war, sofern es überhaupt ein einzelnes massgebendes Buch hier gab, das einflussreichste. Aber charakteristisch ist, dass Abälard in seinem systematischen Werke bereits die Sacramente dem Glauben und der Liebe hinzugefügt hat.

[2] Gedacht ist hier vor Allem an die Sacramentslehre.

[3] Fast alles das, was Bach im 2. Bande seines Werkes über die Dogmengeschichte des Mittelalters dargestellt hat, einschliesslich der „Geschichte des Adoptianismus im 12. Jahrhundert" und der „systematischen Polemik gegen die Dialektiker" (S. 390ff.: Gerhoch gegen die deutschen Adoptianer; S. 475ff.), gehört lediglich der Geschichte der Theologie an und ist für die Dogmengeschichte gleichgiltig.

[4] Ausser Lessing's bekannter Arbeit und Vischer, De sacra coena adv. Lanfrancum lib. posterior 1834, dazu die Acten des römischen Concils (Mansi XIX p. 761ff.), s. Sudendorf, Berengarius 1850, Schnitzer, Berengar v. Tours, sein Leben u. s. Lehre 1890, Bach I S. 364—451, Reuter I S. 91ff., Dieckhoff, Die Abendmahlslehre im Reform.-Zeitalter I S. 44ff.

[5] Hier zuerst sind die Kategorien „subiectum", „quod in subiecto", „de subiecto", die Unterscheidung von „esse" und „secundum quod esse", kurz die dialektischen Uebungen am Substanzbegriff (nach Porphyrius, Boethius u. s. w.) auf ein Dogma im Abendland übertragen worden.

[6] Namentlich Schwabe (Studien zur Gesch. des 2. Abendmahlsstreits 1887, s. Loofs, Gött. Gel.-Anz. 1888 Nr. 15) hat nach dem Vorgang Sudendorf's die

hier ganz bei Seite lassen; das erstere ist mit dem dogmatischen eng verknüpft. Bei der Stellung, welche das Abendmahlsdogma in | der Theorie und Praxis der Kirche einnahm, war die Kritik an ihm eine Kritik an der herrschenden Kirchenlehre überhaupt. Indem die junge Wissenschaft, vertreten und geführt durch Berengar von Tours, hier einsetzte, die giltige Vorstellung des Unrechts zieh und die wissenschaftliche Methodik auf das Abendmahlsdogma anwandte, war damit der Gedanke ausgesprochen, dass man sich bei dem blossen kirchlichen Herkommen, bei dem, was heute gilt, nicht beruhigen dürfe. Allein dieser Gedanke wurde nicht im Namen einer negativen Aufklärung zum Ausdruck gebracht[1], sondern vielmehr umgekehrt, um die wahre Tradition der Kirche aus den Armen einer üblen Gewohnheit zu befreien, um den Geist der Lehre vor einem massiven und superstitiösen Realismus zu schützen, um die λογικὴ λατρεία gegenüber einer barbarischen Mysteriensucht sicherzustellen, und um das Geheimniss des Glaubens nicht zu profaniren. Aber mit diesem keineswegs bloss vorgeschützten Interesse verband sich die Lust am Denken und die kecke Zuversicht auf die Dialektik als auf „die Vernunft" überhaupt. Berengar und seine Schüler waren als Theologen Augustiner, aber daneben hatte Berengar eine Freude an der Kritik als solcher und eine Zuversicht zur „Wissenschaft", die nicht augustinisch war.

Berengar, Leiter der Domschule in Tours, seit c. 1040 Archidiakonus in Angers († 1088), hatte längst Studien über die Abendmahlslehre angestellt, die Kirchenväter durchforscht, sich mit dem ersten Abendmahlsstreit beschäftigt und die Lehre des Paschasius verworfen[2], bevor es zu einem Streit kam. Er sah in der Lehre, wie sie jetzt herrschend war, Abfall von den Kirchenvätern und Unvernunft; denn er sah in ihr nur die Anschauung, dass nach der Consecration Brot und Wein verschwunden und dafür das wirkliche Fleisch und das Blut

äussere politische Seite des Streits eingehend behandelt. Ueber die Bekämpfung Berengar's s. die Darlegungen von Schnitzer, a. a. O. S. 246ff.

[1] Reuter's Urtheil I S. 97: „Also ist der 2. Abendmahlsstreit geworden, was der erste nicht war, ein Kampf um die höchsten Kriterien der religiösen Wahrheit, ein Conflict der Tendenz der negativen Aufklärung unmittelbar mit dem damaligen autoritativen Kirchenthum, mittelbar mit dem Christenthum der positiven Offenbarung", ist mir schlechthin unbegreiflich. Selbst der überzeugteste römische Theologe wird Anstoss nehmen, diese Beurtheilung zu unterschreiben.

[2] S. darüber Reuter I S. 95. „Paschasius ineptus ille monachus Corbeiensis." Mit Recht sieht Berengar bei Paschasius Widersprüche. Das Buch des Ratramnus galt damals für ein Werk des Johannes Scotus und wurde als solches 1050 zu Vercelli verdammt.

Christi in so sinnlich greifbarer Weise vorhanden seien, dass sie als Stücke (Theile) seines blutigen Leibes vorliegen. Er hatte Recht — so lehrte der weit verbreitete Aberglaube[1]; allein Paschasius hatte doch die Ver-|wandelung auch geistiger gemeint, und unter den autoritativen Kirchenmännern jener Zeit lehrten nicht alle Hervorragenden eine solche Conversio[2]. Durch einen Brief an Lanfranc eröffnete Berengar selbst den Streit[3]. Seine Lehre liegt für uns erst in seinem Werk de sacra coena adv. Lanfrancum (c. 1073) ausführlich ausgesprochen vor (früheres ist fast vollständig verloren gegangen). Vernunft in die Kirchenlehre zu bringen oder richtiger, die Vernunft, die in den göttlichen Lehren der Kirche liegt, durch die Vernunft ans Licht zu bringen, war seine Losung. Die Dialektik, die an sich stets differenzirte, ist nirgends mehr an ihrem Platze, als wo es sich um zwei Objecte handelt, die beziehungsweise Eins und beziehungsweise verschieden sind. So ist die Zweinaturenlehre ihr eigenstes Gebiet, so auch die Abendmahlslehre mit ihren irdischen Elementen und ihrer himmlischen Gabe[4]. Berengar wies nach, dass die Lehre von der leib-

[1] Das Glaubensbekenntniss, welches ihm 1059 aufgenöthigt wurde (verfasst von Cardinal Humbert), enthielt auch die crasse Anschauung. Selbst Bach I S. 366 n. 4 erklärt das Bekenntniss für „mindestens anstössig". Es steht bei Lanfranc, de corp. et sang. dom. 2 (Migne CL): „panem et vinum quae in altari ponuntur post consecrationem non solum sacramentum sed etiam verum corpus et sanguinem J. Christi esse et sensualiter, non solum in sacramento sed in veritate, manibus sacerdotum tractari et frangi et fidelium dentibus atteri." Das Charakteristischste ist, dass die ganz Consequenten selbst das Wort „Sacrament" für ungenügend erklärten: „Das Abendmahl ist das Geheimniss (Sacrament), bei welchem kein Geheimniss ist, sondern Alles vere et sensualiter stattfindet." Das ist der Grundgedanke der Gegner Berengar's. Dass dies ein Abfall von der Tradition ist, steht ausser Zweifel. Aber die Traditionstheologen sind bekanntlich dann am fanatischsten, wenn dem Schlendrian, den sie Tradition nennen, oder ihren Einfällen, denen sie um ihres Unverstandes willen den Schimmer des Ehrwürdigen verleihen, die Wahrheit unter dem Schutze der wahren Tradition entgegengestellt wird.

[2] Die Controverse ist auch desshalb so unerquicklich, weil, wie gewöhnlich, die Gegner übertreiben. Berengar thut so, als habe er nur die Lehre sich gegenüber, dass Theile des blutigen Leibes Christi mit den Zähnen zermalmt werden; seine Feinde behaupten, dass nach ihm die Elemente leere Symbole seien. Er hatte in seiner Charakteristik immerhin mehr Recht; aber nicht nur Fulbert (Bach I S. 365), sondern auch Spätere dachten nicht an eine räumliche Ausdehnung des Leibes Christi in den convertirten Elementen.

[3] S. Mansi T. XIX p. 768.

[4] Natürlich sind die Hauptargumente Berengar's der Schrift und der Tradition entnommen. Auf sie legt er das entscheidende Gewicht. Die Unterscheidung die bereits Alles präjudicirt, zwischen dem Sinnenfälligen, Sichtbaren und dem Sacrament, dem Unsichtbaren — Berengar hatte sie zum Fundament seiner Lehre,

haftigen Verwandlung absurd („ineptia") sei und der alten Tradition sowie der Vernunft, die wir als die vernünftig geschaffenen Ebenbilder Gottes nach Gottes Willen brauchen müssen, ins Ge-|sicht schlage[1]. Er stellte sich daher auf den Standpunkt des Scotus (Ratramnus), wie er ihn verstand. Er lehrte, dass die Worte tropisch zu verstehen seien; aber er gab diesem Verständniss eine viel grössere Sicherheit, als sein Vorgänger, und eine Exclusivität, an die dieser nicht gedacht hatte: in vielen Symbolen wird von Christus geredet, daher ist auch das Brot ein Symbol[2]; die Schrift lehrt, dass Christus bis zur Wiederkunft im Himmel bleibt[3]; ein Brotstück ist nicht fähig, den von der Jungfrau geborenen Leib in sich aufzunehmen, und doch handle es sich sogar um den ganzen Christus[4]; eine Zerstörung des Subjects (der Elemente) hat auch die Zerstörung aller wesentlichen Eigenschaften der Elemente zur Folge, denn in concreto lassen sich diese von dem Subject selbst nicht unterscheiden (nominalistischer Ansatz)[5].

zum Ausgangspunkt der Dialektik gemacht, solange er denken konnte — stammt von Augustin. In die Dialektik mischen sich die Anfänge einer freieren, kritischen Geschichtsbetrachtung. Doch rüttelt Berengar an keinem Concilsbeschluss. Nur die Beschlüsse in seiner Sache verhöhnt er.

[1] S. Vischer p. 100 f.: „maximi plane cordis est, per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere, quo qui non confugit, cum secundum rationem sit factus ad imaginem dei, suum honorem reliquit nec potest renovari de die in diem ad imaginem dei."

[2] Berengar vergleicht die Bezeichnungen Christi als Löwe, Lamm, Eckstein.

[3] P. 199: „constabit, eum qui opinetur, Christi corpus coelo devocatum adesse sensualiter in altari, ipsum se deiicere, quod vecordium est, dum confirmat se manu frangere, dente atterere Christi corpus, quod tamen ipsum negare non possit impossibile esse et incorruptibile."

[4] Das Letztere ist für Berengar vom höchsten Gewicht gewesen. Er versteht seine Gegner stets so, dass sie „portiunculae" des Leibes Christi auf dem Altar annehmen, und wendet dem gegenüber ein, 1) dass es sich um den ganzen Leib handle (s. p. 148. 199 f.), 2) dass der Leib Christi kein „corruptibile" sei, das berührt, gebrochen und zerbissen werden könne. Dann aber ist das Brot nicht im Stande, einem solchen Leibe Raum zu geben, und vor Allem ist das „sensualiter" dann widerlegt. Die Incorruptibilität und Einzigkeit des Leibes Christi sind die Voraussetzungen seiner Dialektik. Ein so beschaffener Leib kann nicht sinnlich werden, und er kann nicht an tausend Orten zugleich sein. Auch die Auskunft der Neuschaffung des Leibes Christi hat er trefflich widerlegt; so käme man zu zwei Leibern.

[5] Hier hat Berengar die richtige logische Erwägung geltend gemacht, „quod in subiecto erat superesse quacunque ratione non potest corrupto subiecto" (p. 93), d. h. wenn die Substanz zerstört ist, können die wesentlichen Eigenschaften (Geschmack, Farbe, Gestalt) nicht nachbleiben; oder p. 59: „non potest res ulla aliquid esse, si desinat ipsum esse." Auch protestantische Historiker wollen von solchen Gründen nichts wissen.

Allein die tropische Auffassung war für Berengar, da er bei ihr nicht stehen blieb, nicht gleichbedeutend mit der symbolischen. Diese lehnte er vielmehr ausdrücklich ab, sofern er nach alter Ueberlieferung im Abendmahl ein Doppeltes erkannte, signum und sacramentum. Die Elemente werden durch die Consecration zum Sacrament, und damit ist bereits gegeben, dass sie nun etwas objectiv Heiliges in sich schliessen. Es findet eine conversio statt; allein dieser Ausdruck hat bei Berengar | allerdings einen ungewöhnlichen Sinn [1]. Er soll besagen, dass die Elemente bleiben was sie sind, aber zugleich Sacramente des Leibes Christi werden. Sie werden beziehungsweise etwas Anderes, d. h. zu dem Sichtbaren tritt nun ein zweites Element, welches real, aber unsichtbar ist. Die consecrirten Elemente bleiben in einer Hinsicht was sie sind, aber in einer anderen werden sie Sacramente, d. h. sie, als die sichtbaren, zeitlichen und veränderlichen Subjecte, werden Garanten (pignora, figurae, signa) des Empfangs des ganzen himmlischen Christus seitens des Gläubigen. Während der Mund somit das „Sacrament" empfängt, empfängt der wahrhaftige rechte Christ „in cognitione" und mit seinem Herzen das, was die sacramentalen Elemente abbilden, nämlich Christus als Speise, die Kraft des himmlischen Christus. Somit ist der Genuss und der Effect des Abendmahls ein geistlicher: der innere Mensch — auf den Glauben also kommt es neben der Consecration an — bekommt den wahren Leib Christi und macht sich den Kreuzestod Christi durch gläubiges Erinnern zu eigen [2].

Augustin hätte gegen diese Abendmahlslehre nichts einzuwenden gehabt, auch wenn ihn einige dialektische Argumente und Künste in ihr befremdet hätten. Allein die Zeitgenossen perhorrescirten sowohl ihr Ergebniss als zum Theil auch den Weg des Gedankens, welcher zu diesem Ergebniss geführt hat. Zu Rom und Vercelli (1050) wurde die Lehre auf Grund des Briefs an Lanfranc in Abwesenheit Berengar's verdammt. Neun Jahre später, nachdem sie in Frankreich mit

[1] Man muss annehmen, dass er auf Accommodation beruht; denn wenn auch dem Sacrament eine res sacramenti entspricht, die durch die Consecration geschaffen wird, so handelt es sich doch nicht um eine Verwandelung. Auch bot die alte Tradition diesen Terminus nicht. In der Sache ist Berengar correcter Augustiner; daher ist es unnöthig, weitere Stellen anzuführen. Der zutreffende Ausdruck für das, was Berengar meint, wäre eine göttliche „auctio" in den Elementen, und so hat er sich auch p. 98 ausgedrückt. Dagegen heisst es p. 125: „per consecrationem altaris fiunt panis et vinum sacramenta religionis, non ut desinat esse quae fuerant, sed ut sint quae erant et in aliud commutentur."

[2] „Christi corpus totum constat accipi ab interiore homine, fidelium corde, non ore" (p. 148). Dabei auch Erinnerungsmahl: „spiritualis comestio, quae fit in mente."

kirchlich-politischen Fragen künstlich vermengt, dadurch aber für Rom zeitweilig erträglicher geworden war, und ihr Urheber durch Verleumdung und Gefängniss viel gelitten hatte, wurde Berengar zu Rom unter Nicolaus II. genöthigt, eine Glaubensformel zu unterschreiben, die es deutlich machte, dass seine schlimmsten Befürchtungen in Bezug auf die Tyrannis des Aberglaubens in der Kirche nicht über-|trieben waren [1]. Nach Frankreich zurückgekehrt, hielt er zuerst an sich; aber dann liess es ihm keine Ruhe mehr. Er stellte sich mit seiner Lehre, für die er in Rom selbst einflussreiche Gönner hatte, wieder auf den Plan, und ein neuer erregter litterarischer Streit war die Folge. In ihm sind die wichtigsten Schriften von beiden Seiten geschrieben worden. Gregor VII. behandelte die Controverse dilatorisch und mit viel Schonung gegen Berengar, der ihm persönlich bekannt war: Rom ist zu allen Zeiten klug genug gewesen, sich mit dem Ketzermachen nicht zu beeilen, und ein Papst, der bei der Weltregierung so oft durch die Finger sehen muss, weiss auch Geduld und Nachsicht zu üben, zumal wenn persönliche Sympathien nicht fehlen [2]. Allein schliesslich wurde Gregor doch genöthigt, um sein eigenes Ansehen nicht zu erschüttern, Berengar auf der Synode von 1079 zur Anerkennung der Verwandelungslehre zu zwingen [3]. Berengar unterwarf sich äusserlich zum zweiten Mal; der Papst war mit der Form zufrieden; aber die Sache, die der gebrochene Gelehrte vertrat, ging damit unter.

Die Wandelungslehre des Paschasius — der Ausdruck Transsubstantiation soll zuerst von Hildebert von Tours (Anfang des 12. Jahrhunderts) im 93. Sermon Migne CLXXI p. 776 gelegentlich gebraucht worden sein, existirte also schon [4] — ist von den Gegnern Berengar's

[1] S. oben S. 349 Anmk. 1.

[2] Ueber das interessante Verhältniss Berengar's zur Curie und zu Gregor VII. s. Reuter I S. 116 ff. 120 ff.

[3] Die Formel (bei Lanfranc c. 2) war zahmer als die von 1059, aber doch hinreichend deutlich: „Ego Berengarius corde credo et ore confiteor panem et vinum quae ponuntur in altari per mysterium sacrae orationis et verba nostri redemptoris substantialiter converti in veram et propriam et vivificatricem carnem et sanguinem J. Christi et post consecrationem esse verum corpus Christi, quod natum est de virgine . . . et quod sedet ad dexteram patris . . . non tantum per signum et virtutem sacramenti sed in proprietate naturae et veritate substantiae.“

[4] Nicolaus von Methone hat in seinen zwei Abhandlungen gegen die Anhänger des Soterichos, welche die Messe nicht dem Sohne, sondern nur dem Vater und Geist darbringen wollten (v. J. 1157), den Ausdruck μεταστοιχείωσις gebraucht, s. Hefele V² S. 568. Jene Abhandlungen hat Dimitrakopulos im Jahre 1865 veröffentlicht (s. Reusch, Theol. Lit.-Blatt 1866 Nr. 11).

weiter ausgebildet worden [1]. Erstlich wurde das Mysterium noch sinnlicher, wenigstens von Einigen, gefasst (manducatio infidelium) [2]; zweitens begann man, wenn auch | vorsichtig, die „Wissenschaft", welche man bei dem Gegner discreditirte, auf das Dogma anzuwenden. Die rohen Vorstellungen (welche die totale Conversion umfassten) wurden beseitigt, und man suchte die älteren Aussagen der Tradition mit der neuen Wandelungslehre zu verbinden sowie die augustinische Terminologie vermittelst dialektischer Unterscheidungen dem massiv-realistisch gedachten Object anzupassen [3]. Ganz ohne Frucht ist also

[1] Doch hat Alles erst im 13. Jahrhundert feste Gestalt gewonnen: die Fragen, welche die neue Lehre zur Folge hat, sind unübersehbar.

[2] Lanfranc, l. c. c. 20: auch die Sünder und Unwürdigen empfangen den wahren Leib Christi. Nur in dieser Beziehung hat Lanfranc die Lehre über Paschasius fortgebildet.

[3] Es handelte sich vor Allem darum, den ganzen Christus in der Hostie als gegenwärtig anzuerkennen, die augustinische, sowie überhaupt die ältere reiche und mannigfaltige Auffassung vom Abendmahl mit der Wandelungslehre zu versöhnen, das Verhältniss von Element und verum corpus Christi durch dialektische Unterscheidungen von Accidenz und Substanz rational zu machen, die Präsenz des Christus im Himmel mit der sacramentalen Präsenz auszugleichen und auch die Kirche als corpus Christi bei diesen Speculationen nicht zu vergessen. Hier ist besonders die Schrift de corp. et sang. Christi veritate in eucharistia Guitmund's von Aversa (Migne CXLIX) hervorzuheben, der von Berengar doch gelernt hat. Die Theorien anderer Gegner Berengar's (Lanfranc, Adelmann v. Brixen, Hugo v. Langres, Durandus von Troanne, Alger von Lüttich, Abälard [er lehrte nicht wie Berengar, s. Deutsch, a. a. O. S. 401 f. 405 ff.], Walter v. St. Victor, Honorius v. Autun u. s. w.) s. bei Bach I S. 382 ff. Ueber die deutschen Theologen, die sich mit der Abendmahlslehre beschäftigt haben, s. ebendort S. 399 ff. (die Reichersberger Theologen, Gerhoch, Rupert von Deutz; bei dem Letzteren findet sich eine eigenthümliche, spiritualistische Consubstantiationslehre). Guitmund hat jeder Partikel den ganzen Christus beigelegt und damit zu der neuen, zuerst von Anselm ausgesprochenen Ansicht übergeleitet, dass der ganze Christus auch in einer Gestalt enthalten sei (ep. IV, 107); „in acceptione sanguinis totum Christum deum et hominem et in acceptione corporis similiter totum accipimus." Damit war die später zur Regel gewordene Kelchentziehung dogmatisch begründet. Interessant sind die schüchternen Versuche, die man gemacht hat, auch eine „gewisse" Incoruptibilität der Accidentien der convertirten Substanzen zu lehren (diese Termini werden jetzt auch von den Orthodoxen gebraucht). Allein der Augenschein zeugte wider diese Annahme, und zur Lehre, dass auch hier die Empirie sich irre, konnte man sich doch nicht entschliessen. Dass lutherische Theologen für Berengar's Gegner Partei ergreifen (Thomasius-Seeberg S. 48: „wirklich religiöse Position gegenüber der rationalisirenden Umdeutung dieses Mannes", vgl. Reuter), obgleich ihr letzes Argument die Allmacht Gottes gewesen ist, gehört zu den Eigenthümlichkeiten der romantischen Theologie des 19. Jahrhunderts. Thomasius (S. 49) erfreut sich besonders an den schüchternen Ansätzen zur Lehre von der Ubiquität der Substanz des Leibes des himmlischen Christus bei Alger (de sacram. corp. et

Berengar's Kampf nicht geblieben; allein diese Frucht bestand wesentlich darin, dass man die Wissenschaft überhaupt zuliess, weil man allmählich | einsah, dass die Einfalt des Glaubens gegenüber der Last der Probleme ohnmächtig war. In solenner Weise als Dogma ist die mittelalterliche Abendmahlslehre auf dem 4. Lateranconcil (1215) in dem berühmten Glaubensbekenntniss ausgeprägt worden, welches vor der professio fidei Tridentinae das einflussreichste Symbol (nach dem Nicäno-Constantinopolitanum) gewesen ist (s. Mansi XXII p. 982, Hefele V[2] S. 878 ff. und das Corpus iuris canonici, wo das Stück sub X, 1 de summa trinitate [I, 1] Aufnahme gefunden hat). Das Wichtige ist hier, 1) dass die Abendmahlslehre sofort an das Bekenntniss zur Trinität und Menschwerdung angeschlossen ist. Damit ist auch im Symbol zum Ausdruck gekommen, dass sie mit diesen Lehren aufs engste zusammenhängt, ja mit ihnen eine Einheit bildet, d. h. der auch für die Reformationsgeschichte verhängnissvolle Zustand ist nun geschaffen, dass die Realpräsenz denselben Werth erhalten hat wie die Trinität und die Zweinaturenlehre, so dass Jeder als kirchlicher Anarchist angesehen wird, der sie in Abrede stellt. Diese Schätzung entspricht allerdings der Ausbildung der Abendmahlslehre, sofern das Abendmahl als die immerfort gegenwärtige, irdische Projection der Geheimnisse der Trinität und Christologie erscheint, aber sie bringt das Evangelium um seinen geistigen Charakter. 2) Ist nun die Transsubstantiation ausdrücklich gelehrt; die Worte lauten: „una vero est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur, in qua idem ipse sacerdos et sacrificium Jesus Christus, cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem, potestate divina, ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro (hier ist die Verbindung mit der Christologie deutlich). Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere nisi sacerdos, qui fuerit rite ordinatus secundum claves ecclesiae, quas ipse concessit apostolis et eorum successoribus Jesus Christus." Das Symbol fährt dann unmittelbar also fort: „Sacramentum vero baptismi, quod ad invocationem individuae trinitatis consecratur in aqua, tam parvulis quam

sang. domini I, 11—16), wodurch die Schwierigkeiten, die an der Vorstellung der creatio des eucharistischen Leibes haften, beseitigt werden sollen (Bach I S. 389 ff.): „Christus kann corporaliter überall sein, wo er will." Noch war man übrigens (s. Lanfranc) nicht darüber hinausgekommen, zu erklären, dass der eucharistische Leib identisch sei mit dem zur Rechten Gottes erhöhten und doch nicht identisch. Wie nöthig war hier also die so geschmähte Dialektik Berengar's!

adultis in forma ecclesiae a quocunque rite collatum proficit ad salutem. Et si post susceptionem baptismi quisquam prolapsus fuerit in peccatum, per veram paenitentiam semper potest reparari." Damit ist auch diese Entwickelung abgeschlossen und zugleich die zugehörige andere (s. oben S. 300), nach der ein jeder Christ vor dem parochus seine Sünden beichten muss. Es heisst im 21. Cap.: „omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in | anno, proprio sacerdoti et iniunctam sibi paenitentiam studeat pro viribus adimplere, suscipiens reverenter ad minus in pascha eucharistiae sacramentum." Die Neuerung im Symbol — die Heranrückung des Abendmahlsdogmas an die Trinität und Christologie — ist die eigenste und kühnste That des Mittelalters. Verglichen mit dieser ungeheuren Neuerung wiegt der Zusatz des „filioque" sehr leicht. Andererseits zeigt aber doch auch das Symbol sehr deutlich, wie die alte dogmatische Tradition noch Alles beherrscht; denn es enthält nichts von den specifischen augustinisch-abenländischen Sätzen über Sünde, Erbsünde, Gnade und Rechtfertigung. „Dogma" im strengen Sinn des Worts ist die Trinität, die Christologie, die Abendmahlslehre, die Lehre von der Taufe und dem Busssacrament. Alles Uebrige ist höchstens Dogma zweiter Ordnung. Auch dieser Zustand ist für die Reformationsgeschichte von höchstem Werthe; die Trinitäts-, Christus- und Sacramentslehre (d. h. die Lehre von den drei Sacramenten, Taufe, Busse, Abendmahl) constituiren das katholische Christenthum — nichts Anderes.

B. Anselm's Satisfactionslehre und die Versöhnungslehren der Theologen des 12. Jahrhunderts[1].

Schon seit den Tagen, da man den durch die decianische Verfolgung herbeigeführten grossen Abfall zu bestrafen suchte, ohne die Kirche zu decimiren, galten die Sätze, dass Gottes Erbarmen auch in Bezug auf die Getauften schrankenlos sei, dass aber nur eine in der paenitentia legitima bestehende satisfactio den beleidigten Gott wieder günstig gegen den Sünder zu stimmen vermöge. Seitdem hatten diese Vorstellungen den weitesten Spielraum erhalten[2], verbanden sich später mit germanischen Vorstellungen und beherrschten das ganze Busssystem der Kirche[3]. Mit ihm im Zusammenhang stand die Auffassung von „Verdiensten", d. h. von solchen überpflichtmässigen Handlungen,

[1] S. Baur, Lehre von der Versöhnung; Hasse, Anselm 1853; Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung 2. Aufl. I S. 31 ff.

[2] S. die Zuversicht auf das grenzenlose Erbarmen Gottes bei den karolingischen Theologen, besonders bei Alcuin (Hauck, K.-Gesch. Deutschlands II S. 136 f.).

[3] S. oben S. 298 ff.

die, wenn keine Schuld vorliegt, welche zu compensiren ist, ein Anrecht auf einen besonderen Lohn begründen. Durch diese Vorstellung war eine Berechnung des Werthes der einzelnen Leistungen eröffnet, und diese Berechnungen erfüllten die ganze Ethik. Ob eine Handlung pflichtmässig oder abundans oder superabundans, ob sie unter den gegebenen Umständen compensirend (satisfactorisch) oder meritorisch sei, musste für jeden einzelnen Fall festgestellt werden, damit Jeder wüsste, wie seine Rechnung mit dem Himmel stehe. Die augustinische Auffassung von der gratia gratis data praeveniens, die man allgemein recipirt hatte, änderte an dieser Betrachtungsweise nichts, sondern machte sie nur complicirter. |

Allein weder von Gregor dem Grossen noch von einem Theologen des karolingischen Zeitalters ist diese Betrachtung auf das Werk Christi angewendet worden. Zwar redete man vielfach schon von der „pretii copiositas mysterii passionis" (s. das 4. Cap. der Synode von Chiersey); allein eine Theorie hat man nicht entworfen, weil man überhaupt über das Wesen, den specifischen Werth und den Effect der in dem Todesleiden Christi enthaltenen Erlösung nicht nachsann. Die Väter, Augustin eingeschlossen, hatten darüber nichts Sicheres überliefert. Die griechischen wussten es nicht anders, als dass die Todesherrschaft durch das Kreuz und die Auferstehung Christi gebrochen resp. dass dem Teufel die Menschheit abgekauft oder listig entwunden sei. Alles, was sie vom Opfer des Leidens sprachen, war ganz vage. Nur Athanasius hat in bemerkenswerther Klarheit von dem Strafleiden gesprochen, welches Christus uns abgenommen und auf sich gelegt hat. Aber Alle haben sie seit den Tagen des Paulus das Zeugniss abgelegt, dass Christus für uns gestorben sei und uns aus der Macht des Teufels befreit habe. Das wurde als die grosse That der Erlösung empfunden und verkündigt. Ambrosius und Augustin hatten dann mit Nachdruck den Satz geltend gemacht, dass Christus als Mensch der Mittler sei, und in Einzelheiten manche Anweisungen gegeben; aber die Frage, warum jener Mensch, der zugleich Gott war, hat leiden und sterben müssen, wurde mit dem Hinweis auf das Vorbild behandelt oder durch die Recitation biblischer Sprüche vom Lösegeld, Opfer und dergl., ohne dass hier die Nothwendigkeit des Todes deutlich hervortrat[1]. Wohl aber hatte Augustin

[1] Die Nothwendigkeit ergab sich allerdings, wenn man an das Recht des Teufels an der Menschheit dachte. Darüber hinaus darf die um 500 von einem Zeitgenossen des Faustus v. Reji verfasste Predigt: Wesshalb Christus die Menschheit nicht durch den Gebrauch seiner göttlichen Macht, sondern dadurch, dass er Mensch ward, das Gesetz erfüllte, litt und starb, von der Gewalt des Teufels erlöst

dadurch eine neue und energische Erfassung der Bedeutung des Werkes Christi begründet, dass er die Schwere der Sünde so stark betont und das Verhältniss von Gott und Mensch in das Schema von Sünde und Gnade eingestellt hatte.

Hier setzte nun Anselm ein. Die Bedeutung seiner Satisfactionslehre, wie er sie in der dialogisch verfassten Schrift „Cur deus homo" lib II [1] entwickelt hat, liegt darin, dass er alle Momente der augustinischen Theologie, soweit sie hier in Betracht kamen, verwerthete, zugleich aber überhaupt erst eine Theorie sowohl der Nothwendigkeit der Erscheinung eines Gottmenschen, als der Nothwendigkeit seines Todes entwarf, indem er die Grundsätze der Busspraxis zum Grundschema der Religion überhaupt erhob [2]. Die „Nothwendigkeit" fasste Anselm im Sinne der strengsten |

hat" (Caspari, Briefe, Abhandl. und Predigten, 1890 S. 202 ff. 411 ff.) in einer Hinsicht als eine Vorläuferin der Anselm'schen Darstellung gelten. Zwar ist hier die ganze Betrachtung der Erlösung noch in dem Schema der Erlösung vom Teufel gegeben, aber der Erlösungsmodus ist von dem Gedanken beherrscht, dass „deus est rationis atque iustitiae et auctor et exactor". Aehnliches findet sich auch in einigen Homilien des Faustus (s. Caspari, a. a. O. S. 418 ff.).

[1] Edit. II. von Fritzsche 1886.

[2] Cremer (die Wurzeln des Anselm'schen Satisfactionsbegriffs, in den Stud. u. Krit. 1880 S. 7 ff.) hat zeigen wollen, dass die Grundthese der Genugthuungslehre Anselm's (I, 13: „necesse est, ut aut ablatus honor solvatur aut poena sequatur." I, 15: „necesse est, ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur") germanischen Ursprungs sei. Die Uebereinstimmung ist freilich leicht nachweisbar; allein auch das römische Recht kennt bei Privatbeleidigungen dieses Dilemma, und darüber kann kein Zweifel sein, dass die Kirche in ihren Bussordnungen längst nach dem Grundsatz „aut paenitentia legitima (satisfactio congrua) aut mors aeterna" verfahren ist, bevor sie germanisches Recht kennen gelernt hat. Bei Tertullian freilich herrscht noch eine andere Vorstellung, wenn er de pudic. 2 sagt: „omne delictum aut venia dispungit aut poena"; allein die verhängnissvolle Wendung ist schon angebahnt, wenn er sofort hinzufügt: venia ex castigatione, poena ex damnatione." — So hatte ich in der 1. Aufl. geschrieben; seitdem hat Cremer in den Stud. und Krit. 1893 (S. 316—345) seinen Standpunkt noch einmal dargelegt. Ich muss dabei verharren, dass man bei Anselm nicht nöthig hat, auf den germanischen Satisfactionsbegriff zu recurriren, da die Vorlage, nach der man auszuschauen hat, in der herrschenden Buss-Praxis und -Theorie vollkommen genügend gegeben ist. Diese geht im Abendland bis auf die cyprianische Zeit, resp. bis auf Tertullian zurück (s. Wirth, Der Verdienstbegriff bei Tertullian 1892 und den Begriff „compensatio" bei demselben, cf. Apolog. 50: „veniam dei compensatione sanguinis expedire") und hat sich überall gleichartig entwickelt. Es mag genügen, auf Sulpitius Severus (Dial. II, 10) zu verweisen, der doch nicht germanisch beeinflusst ist: „fornicatio deputatur ad poenam, nisi satisfactione purgatur." Das ist doch klar genug das Anselm'sche Schema. (Andere Stellen s. bei Karl Müller, Abhandl. f. Weizsäcker 1892, S. 290 f.: Gott giebt sich mit einer geringeren Leistung zufrieden;

Vernünftigkeit, d. h. er will nachweisen, dass, wenn man auch nichts von Christus wüsste und es nie einen solchen gegeben hätte, die

diese erscheint bald als mutatio, bald als compensatio der ewigen Strafe). Auch wäre es nicht angezeigt, hier oder bei Tertullian an „Ersatzstrafe" im Unterschied von „Schadenersatz" zu sprechen; denn diese Begriffe lassen sich überhaupt nicht überall streng auseinander halten. „Die Opfer, die Gott wohlgefallen, sind ein geängsteter Geist, ein geängstetes und zerschlagenes Herz." Aus dieser Stelle und ähnlichen, aus dem consensus gentium ferner, den man hier wohl anrufen darf, endlich aus der auch den Römern, wie jedem anderen Volke, wohl bekannten Regel, dass Privatbeleidigungen durch Entschädigungen, die dem Beleidigten die Ehre zurückgeben, wett gemacht werden, erklärt es sich völlig ausreichend, dass man in den gemitus, lamentationes, humiliationes etc. sowohl mortificationes temporales erkannte, als in ihnen etwas sah, was den zornigen Gott umstimmt und wieder gnädig macht. Das ist Schadenersatz in Bezug auf die Ehre Gottes (weil freiwillige Demüthigung); denn man ist im normalen Verhältniss zu solcher Bezeugung seiner Unterwürfigkeit nicht verpflichtet (darum ist es auch ein „Verdienst" — d. h. etwas was Gott gerne sieht und schätzt —, wenn man in diesem Zustande jene Leistungen doch darbringt, und ein Heiliger kann sie unter Umständen auch für einen Sünder leisten). Man kann es aber auch Ersatzstrafe nennen; denn die satisfactio — auch die Anselm'sche macht keine Ausnahme — ist zwar in keinem Sinn Erleiden der verdienten Strafe, wohl aber eine Leistung, die dem Leistenden peinlich und schwer ist. Im römischen öffentlichen Recht ist gewiss die poena die satisfactio — das ist nicht bestritten worden —, aber m. W. ist in der altkirchlichen Bussdisciplin niemals die satisfactio rein römisch-rechtlich gedacht worden (gegen Cremer S. 316), sondern stets als Vermeidung der poena durch Acte, die gleichzeitig (als castigatio) Ersatzstrafe und (als überschwängliche Bethätigung der demüthigen Unterwerfung unter Gott) Schadenersatz waren. Es mag sein, dass dem antiken Menschen die Ersatzstrafe deutlicher vorschwebte als der Schadenersatz, obgleich alles öffentliche Strafverfahren sich überall aus Ersatzleistungen entwickelt hat und das Bewusstsein darum nie erloschen ist (auch „poena" ist ursprünglich „Lösegeld"). Behauptet Cremer aber: „Von der deutsch-rechtlichen satisfactio stammt Wort und Begriff der Busse im Strafrecht und im Sprachgebrauch der römischen Kirche", so ist dass ein Irrthum, der alle seine weiteren Ausführungen präjudicirt (s. auch Loofs, Dogmengesch.[3] S. 273 f.). Dabei mag vorbehalten bleiben, dass das Conflagriren der kirchlichen Bussdisciplin mit germanischen Vorstellungen die Theorie verstärkt und die Praxis casuistisch belebt und veräusserlicht hat (Wergeld statt und neben cor humiliatum und lamentationes). Auch ist die eigenthümliche Ausprägung des Begriffs „Ehre" Gottes bei Anselm vielleicht germanisch beeinflusst, obschon man recht genau zusehen muss, um an dieser Stelle zwischen Anselm's Gott und dem beleidigten und zürnenden Gott Tertullian's einen Nuancen-Unterschied zu entdecken. Warum ist denn (bei Tertullian) Gott durch die Sünden beleidigt? weil ihm der Gehorsam entzogen ist, der seinen Geboten zukommt. Wenn Cremer behauptet (S. 329), in der alten Bussdisciplin sei die satisfactio congrua („congrua" — nämlich durch die Bussordnung bestimmt; der Ausdruck ist schon im 4. Jahrhundert nachweisbar) ebenso gut Strafe, wie die mors aeterna, so ist das doch eine wunderliche Behauptung. Wenn er endlich (S. 326) mir die Beweislast zu-

Vernunft bekennen müsse, dass die Menschen nur selig werden können, wenn ein Gottmensch erscheint und für sie stirbt[1]. Juden und Heiden sollen zur Anerkennung dieser Nothwendigkeit gezwungen werden. Sie und die ungläubigen Christen sollen einsehen, dass es Unvernunft ist, zu behaupten, Gott hätte uns auch durch eine andere Person (sei es einen Menschen oder Engel), oder er hätte uns durch seinen blossen Willensentschluss erlösen können[2]; sie sollen erkennen, dass die Barmherzigkeit Gottes nicht Schaden leidet durch den Kreuzestod, und dass es Gottes nicht unwürdig ist, dass Christus in die Niedrigkeit herabsteigt und das Aeusserste auf sich nimmt. Freilich gilt es, dass wir zuerst glauben und dann einsehen[3]. Allein, wenn der Versuch auch misslingen kann — der Glaube bliebe natürlich unerschütterlich —, so muss man doch zum Erkennen dessen, was man glaubt, vorschreiten, und in diesem Fall ist ein vollkommenes vernünftiges Erkennen möglich.

Im Eingange lehnt Anselm drei Vorstellungen — die eine als ungenügend, die anderen als irrig — ab. Ungenügend ist es, die Erlösung durch den Kreuzestod so zu rechtfertigen, dass man das „conveniens" hervorhebt, d. h. die Correspondenz der Person und des Werkes Christi mit der Person und dem Fall Adams; das sei eine ästhetische Betrachtung, die richtig ist, aber nichts beweist, bevor nicht das „necessarium" festgestellt ist[4]. Irrig ist es zu meinen, | dass uns auch ein Mensch hätte erlösen können; denn wir würden die Knechte dessen werden, der uns vom ewigen Tod befreit hätte. Damit

schiebt, dass das römische Recht bei Privatbeleidigungen das Dilemma: „aut poena aut satisfactio", kenne, so gebe ich zu, dass ich mich zu stark und nicht unmissverständlich ausgedrückt habe. Das Recht, sofern es öffentlich gehandhabt wird und codificirt ist, mag diesen Grundsatz nicht mehr kennen; aber eben ein Jurist, wie Tertullian, beweist, dass das Schema ein geläufiges gewesen sein muss, und wie soll man sich Beilegungen von privaten Beleidigungen überhaupt anders denken als unter Zugrundelegung des Gedankens, dass dem Beleidigten eine satisfactio zu Theil wird?

[1] Augustin hat die Frage nach der absoluten Nothwendigkeit der Erlösung durch das Mittel der Menschwerdung und des Todes des Logos auch schon aufgeworfen, aber verneint. Er sah in diesem Mittel nicht den einzigen, wohl aber den würdigsten Weg.

[2] I, 1.

[3] I, 2: „Sicut rectus ordo exigit, ut profunda christianae fidei prius credamus, quam ea praesumamus ratione discutere."

[4] I, 3. 4: „... multa alia, quae studiose considerata inenarrabilem quandam nostrae redemptionis hoc modo procuratae pulchritudinem (s. Augustin) ostendunt ... sed si non est aliquid solidum super quod sedeant, non videntur infidelibus sufficere."

wäre aber unsere ursprüngliche Würde nicht wiederhergestellt, kraft welcher wir den Engeln gleichartig und lediglich Gottes Knechte waren[1]. Irrig ist es endlich zu meinen, dass durch die Erlösung Rechtsansprüche des Teufels an uns zu tilgen gewesen wären; denn obgleich wir mit Recht um unserer Sünden willen unter die Macht des Teufels gekommen sind, so herrscht doch der Teufel nicht gerechterweise, vielmehr ungerechterweise. Er hat keinen Anspruch auf uns erhalten und Gott gegenüber schlechterdings kein Recht[2]. Bevor Anselm seine Beweisführung beginnt, sucht er noch — die Disposition ist höchst ungeschickt — den Einwurf zu widerlegen, als sei das Todesleiden eines Gottmenschen, eben weil er Mensch sei, ohne Effect, weil jeder Mensch zum Gehorsam bis zum Tode verpflichtet sei. Er widerlegt diese Auffassung, die sich nur mit einem Scheine auf Schriftstellen stütze, der Tod Christi sei pflichtmässig, weil Erfüllung des göttlichen Willens gewesen; vielmehr sei ein sündloser Mensch — und das ist der Gottmensch — nur zur Beobachtung der iustitia und veritas, nicht aber zum Sterben verpflichtet gewesen, da der Tod nur auf die Sünde folge[3]. Nun hat er sich freie Bahn geschaffen. Er formulirt hierauf die Frage so: Angenommen, wir wüssten gar nichts von einem Gottmenschen und seinem Thun — was hat zu geschehen, wenn die zur Seligkeit im Jenseits erschaffenen Menschen, die diese Seligkeit doch nur als sündlose erreichen können, sämmtlich Sünder geworden sind? Die nächste Antwort ist — da schon I, 4 gesagt ist, dass es Gott nicht ziemlich wäre, seinen Plan nicht durchzuführen[4] —: die Sünden müssen vergeben werden. Aber wie hat das zu geschehen? was ist Sündenvergebung? welchen Spielraum hat sie? Um diese Frage zu beantworten, hat man zuerst zu fragen, was ist Sünde?[5] Damit beginnt die Entwickelung[6].|

Jede vernünftige Creatur ist Gott volle Unterwürfigkeit unter seinen Willen schuldig. Das ist die einzige Ehre, die Gott fordert.

[1] I, 5. [2] I, 6. 7.

[3] I, 8—10. Im 2. Buch wird c. 10. 11 und 16. 18 dieser entscheidende Punkt wiederholt sehr ausführlich behandelt.

[4] „Nonne satis necessaria ratio videtur, cur deus ea quae dicimus facere debuerit: quia genus humanum, tam scilicet pretiosum opus eius, omnino perierat nec decebat, ut quod deus de homine proposuerat, penitus annihilaretur, nec idem eius propositum ad effectum duci poterat, nisi genus humanum ab ipso creatore suo liberaretur?“ Der Gedanke wird im Folgenden mehrmals wiederholt.

[5] I, 10 fin. 11 init.

[6] In derselben nimmt I, 16—18 das augustinische Theologumenon, dass die zur Seligkeit bestimmten Menschen an die Stelle der gefallenen Engel treten,

Wer sie leistet, ist gerecht; wer sie nicht leistet, sündigt; ja die Sünde ist nichts Anderes als die Entehrung Gottes dadurch, dass man ihm das Seine entzieht[1]. Diesen Raub kann Gott nicht dulden; er muss seine Ehre wahren. Er muss also fordern, dass der Mensch sie ihm zurückgiebt, und zwar dass er „pro contumelia illata plus reddit quam abstulit"; sonst bleibt er „in culpa"[2]. Jeder Sünder muss mithin eine satisfactio leisten[3]. Diese kann Gott nicht erlassen; denn das wäre gleichbedeutend mit der Straflosigkeit der Sünde und würde die göttliche Ehre verletzen. Die Straflosigkeit der Sünde aber wäre identisch damit, dass Gott aufhörte ordinator peccatorum zu sein; er würde „aliquid inordinatum in suo regno dimittere". Auch würde dann das Gerechte und das Ungerechte gleich werden, ja dieses würde im Vortheil sein, weil es, ungebüsst und unbestraft, keinem Gesetz unterworfen wäre. Zwar ist es wohl uns Menschen geboten, denen, die an uns sündigen, einfach zu verzeihen. Allein das ist uns gesagt, damit wir nicht in die Prärogative Gottes eingreifen: „ad nullum enim pertinet vindictam facere nisi ad illum." Auch darf man sich | dagegen nicht auf die schrankenlose Allmacht und Güte Gottes berufen und sagen, Alles, was Gott thut, ist gut, also auch wenn er die Sünde einfach ver-

einen breiten Raum ein. Es steht aber völlig ausserhalb der Verbindung mit der Genugthuungslehre. Von Augustin weicht Anselm darin ab, dass er meint, die Zahl der seligen Menschen sei grösser als die der gefallenen Engel; Gott habe nämlich von Anfang an den numerus beatorum als aus Engeln und Menschen bestehend ins Auge gefasst. Im andern Fall wäre die Menschenschöpfung lediglich eine Folge des Sündenfalls unter den Engeln, und es ergäbe sich somit das inconveniens, dass wir Menschen uns über diesen Fall freuen müssten. Dem Herzen Anselm's macht diese Correctur der augustinischen Lehre alle Ehre; aber da diese ihr acumen in der gleich grossen Zahl der abgefallenen Engel und der seligen Menschen hat, so ist sie in Wahrheit durch Anselm vernichtet. Doch ist er selbst seiner Sache nicht sicher gewesen, s. I, 18 p. 37.

[1] I, 11: „non est aliud peccare quam non reddere deo debitum . . . debitum est subiectum esse voluntate deo . . . haec est iustitia sive rectitudo voluntatis, quae iustos facit sive rectos corde, i. e. voluntate, hic est solus et totus honor quem debemus deo . . . hunc honorem debitum qui deo non reddit, aufert deo quod suum est de deum exhonorat, et hoc est peccare."

[2] I, 11: „non sufficit solummodo reddere quod ablatum est, sed pro contumelia illata plus debet reddere, quam abstulit, sicut enim qui laedit salutem alterius, non sufficit si salutem restituit, nisi pro illata doloris iniuria recompenset aliquid, ita qui honorem alicuius violat, non sufficit honorem reddere, si non secundum exhonorationis factam molestiam aliquid, quod placeat illi quem exhonoravit, restituit. Hoc quoque attendendum, quod cum aliquis quod iniuste abstulit solvit, hoc debet dare, quod ab illo non posset exigi, si alienum non rapuisset."

[3] I, 11 fin.

giebt; denn Gottes Macht und Güte sind durch seinen Willen bestimmt („non ita intelligendum est, ut, si deus velit quodlibet inconveniens, iustum sit, quia ipse vult; non enim sequitur, si deus vult mentiri, iustum esse mentiri"); daher, da Gott nichts ungerecht oder inordinate machen will, liegt die straflose Absolvirung eines Sünders, der ihm das nicht wieder erstattet, was er geraubt hat, nicht im Spielraum der Freiheit oder der Güte oder des Willens Gottes[1]. Die höchste Gerechtigkeit, die nichts Anderes ist als Gott selbst, verlangt also die Rückerstattung oder — diese Wendung tritt nun erst ein — die Strafe[2]. Auch die letztere nämlich, als Entziehung der Seligkeit (Verdammniss), stellt die göttliche Ehre wieder her, sofern in ihr der Mensch „invitus de suo solvit quod rapuit . . . sicut homo peccando rapuit quod dei est, ita deus puniendo aufert quod hominis est"[3]. Auch durch die Strafe wird die pulchritudo und der ordo universitatis aufrecht erhalten, die niemals erschüttert werden dürfen (von dem honor dei an sich gilt, dass er unerschütterlich ist; „namque ipse sibi est honor incorruptibilis et nullo modo mutabilis . . . deum, quantum in ipso est, nullus potest honorare vel exhonorare")[4]. Allein es ist doch „valde alienum a deo", dass er sein köstlichstes Werk, die creatura rationabilis, dem völligen Untergang preisgiebt[5]. Da er aber andererseits die sündigen Menschen den heiligen Engeln nicht beigesellen kann, so muss die Satisfaction eintreten („tene certissime, quia sine satisfactione id est sine debiti solutione spontanea deus non potest peccatum impunitum dimittere")[6]. Der Einwurf, dass wir angewiesen sind, Gott um Verzeihung zu bitten, was doch sinnlos wäre, wenn nur die satisfactio etwas hülfe, wird damit abgewiesen, dass das Gebet um Verzeihung selbst ein Theil der satisfactio sei[7].

[1] I, 12.

[2] I, 13 s. oben S. 357 Anm. 2.

[3] I, 14: „deum impossibile est honorem suum perdere: aut enim peccator sponte solvit quod debet aut deus ab invito accipit."

[4] I, 15.

[5] II, 4 heisst es sogar (vgl. I, 4): „Si nihil pretiosius agnoscitur deus fecisse quam rationalem naturam ad gaudendum de se, valde alienum est ab eo, ut ullam rationalem naturam penitus perire sinat." I, 25 p. 52.

[6] I, 19.

[7] I, 19: Der Interlocutor sagt: „Quid est, quod dicimus deo: dimitte nobis debita nostra, et omnis gens orat deum quem credit, ut dimittat sibi peccata? Si enim solvimus quod debemus, cur oramus, ut dimittat? Numquid deus iniustus est, ut iterum exigat quod solutum est? Si autem non solvimus, cur frustra oramus, ut faciat quod, quia non convenit, facere non potest?" Hierauf antwortet Anselm: „Qui non solvit, frustra dicit: dimitte; qui autem solvit, supplicat, quoniam hoc ipsum pertinet ad solutionem ut supplicet; nam deus nulli

Diese hat sich | nun nach der doppelten Regel zu richten, dass sie erstens Rückerstattung und zweitens Schmerzensgeld sein muss[1]. Aber was kann der Mensch Gott geben, was er ihm nicht schon ohnehin geben musste, da alle Unterwürfigkeit in dem pflichtmässigen Gehorsam eingeschlossen ist? „Si me ipsum et quicquid possum, etiam quando non pecco, illi debeo ne peccem (also an überpflichtmässige Leistungen ist hier nicht gedacht), nihil habeo quod pro peccato reddam.“ Der Einwurf: „si rationes considero, non video quomodo salvus fieri possim, si autem ad fidem meam recurro, in fide christiana quae per dilectionem operatur, spero me posse salvari“, wird abgelehnt; denn eben um die ratio handle es sich hier[2]. Der Mensch kann also nichts leisten. Und wie viel müsste er leisten! „Nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum.“ Schon der kleinste Ungehorsam hat eine unendliche Schuld zur Folge (man darf ja selbst um der Erhaltung der ganzen Welt willen nicht die kleinste Sünde thun), da die Schuld an dem Gott zu messen ist, der verachtet wird[3]. Der Mensch hat also eine unendlich grosse Satisfaction aufzubringen, da die Regel bereits feststeht, Gottes Ehre gestatte es nicht, dass der Mensch die Seligkeit empfange, „si non reddit deo totum quod illi abstulit, ut sicut deus per illum perdidit, ita per illum recuperet“[4]. Die Unfähigkeit der menschlichen Natur, die Genugthuung su leisten, kann an diesem Gesetz, welches aus der Ehre Gottes folgt, nichts ändern[5]. Dann aber bleibt nur ein Ausweg, wenn doch die convenientia die Erlösung verlangt[6] — der Gottmensch. Es muss Jemand

quicquam debet, sed omnis creatura illi debet; et ideo non expedit homini, ut agat cum deo, quemadmodum par cum pari.“ Leider hat Anselm diesen letzteren Gedanken bei seinen sonstigen Ausführungen vergessen.

[1] S. oben S. 361 Anm. 2.

[2] I, 20.

[3] S. die Ausführung in I, 21. Weil jede Sünde contra voluntatem dei geschieht, ist sie grösser als der Werth der Welt — unendlich gross. Ferner (I, 22), weil der Mensch im Paradies den Teufel Gott vorgezogen hat, so ist es contra honorem dei, ut homo reconcilietur illi cum calumnia huius contumeliae deo irrogatae, nisi prius honoraverit deum vincendo diabolum, sicut inhonoravit illum victus a diabolo.“ Aber wie vermag er das?

[4] I, 23. [5] I, 24.

[6] I, 4 und die stärkste Stelle I, 25: „si deo inconveniens est, hominem cum aliqua macula perducere ad hoc, ad quod illum sine omni macula fecit, ne aut boni incepti paenitere aut propositum implere non posse videatur: multo magis propter eandem inconvenientiam impossibile est nullum hominem ad hoc provehi, ad quod factus est.“ II, 4. 5 heisst es sogar, dass zwar Gott „nihil facit necessitate, quia nullo modo cogitur aut prohibetur facere aliquid“, dass aber doch eine innere selbstgewollte Nothwendigkeit für Gott be-

da sein, | „qui solvat deo pro peccato hominis aliquid maius quam omne quod praeter deum est . . . illum quoque, qui de suo poterit deo dare aliquid, quod superet omne quod sub deo est, maiorem esse necesse est, quam omne, quod non est deus . . . nihil autem est supra omne, quod deus non est nisi deus . . . non ergo potest hanc satisfactionem facere nisi deus." Wiederum „nec facere illam debet nisi homo, alioquin non satisfacit homo". Schluss: „Si ergo, sicut constat, necesse est, ut de hominibus perficiatur illa superna civitas, nec hoc esse valet nisi fiat praedicta satisfactio, quam nec potest facere nisi deus, nec debet nisi homo, necesse est, ut eam faciat deus homo"[1].

Dieser Gott-Mensch muss die beiden Naturen unverwandelt besitzen (sonst wäre er entweder nur Gott oder nur Mensch), ferner unvermischt (sonst wäre er weder Gott noch Mensch), aber auch ungetrennt (sonst kommt kein einheitliches Werk zu Stande); mithin muss er sie „integras in una persona" besitzen[2]. Der Gott muss die menschliche Natur von Adam und Eva, aber aus einer Jungfrau angenommen haben[3], und er muss als Mensch diese Natur freiwillig in den Tod gegeben haben. Wirklich war sein Sterben frei, da er sündlos gewesen ist[4]. Wenn nun der supponirte Gottmensch sein Leben freiwillig Gott hingiebt, so ist damit die gesuchte Genugthuung gewonnen. | Es muss sein Leben sein: denn nur dieses ist er nicht verpflichtet, Gott darzubringen; Alles, was er de suo geben könnte, musste er so wie so Gott darbringen. „Videamus, si forte hoc sit

steht, sein Werk auszuführen: „necesse est, ut bonitas dei propter immutabilitatem suam perficiat de homine quod incepit, quamvis totum sit gratia bonum quod facit."

[1] II, 6. [2] II, 7.

[3] II, 8; das Erstere, weil die Nachkommen Adams die Satisfaction leisten müssen; das Letztere, weil von den vier Weisen, in denen Gott Menschen zu schaffen vermag (aus Mann und Weib [so die Regel], weder aus dem Mann noch aus dem Weib [Adam], aus dem Mann allein [Eva], aus dem Weib allein), die vierte noch nicht dagewesen ist. Dass es aber eine Jungfrau sein musste, wenn es ein Weib sein sollte, „non opus est disputare". Hier ist ein Stück Scholastik im engsten Sinn des Worts, und diese Art Beweisführung setzt sich im folgenden Capitel fort, wo bewiesen wird, dass es die zweite Person der Gottheit sein musste, die Mensch wurde, weil sonst die Prädicate in der Trinität gestört würden und aus anderen gleich schlagenden Gründen („duo nepotes essent in trinitate, quia, si pater incarnatus esset, esset nepos parentum virginis per hominem assumptum, et verbum cum nihil habeat de homine, nepos tamen esset virginis, quia filii eius erit filius", II, 9). Hier wird übrigens überall mit dem „mundius" „honestius", kurz mit relativen Begriffen operirt.

[4] Die umständliche Beweisführung II, 10—11 hier und 16 ff. zeigt, dass Anselm diesen Punkt nicht völlig „rational" zu machen verstanden hat.

dare vitam suam sive ponere animam suam, sive tradere se ipsum morti ad honorem dei. Hoc enim ex debito non exiget deus ab illo, quoniam namque non erit peccatum in illo, non debebit mori . . . si homo per suavitatem peccavit, annon convenit, ut per asperitatem satisfaciat? Et si tam facile victus est a diabolo, ut deum peccando exhonoraret, ut facilius non posset, nonne iustum est, ut homo satisfaciens pro peccato tanta difficultate vincat diabolum ad honorem dei, ut maiori non possit? Annon est dignum, quatenus qui se sic abstulit deo peccando, ut se plus auferre non posset, sic se det deo satisfaciendo, ut magis se non possit dare? . . . Nihil autem asperius aut difficilius potest homo ad honorem dei sponte et non ex debito pati quam mortem, et nullatenus seipsum potest homo magis dare deo, quam cum se morti tradit ad honorem illius." Also muss der gesuchte Mensch ein solcher sein, der nicht ex necessitate stirbt, weil er allmächtig ist, nicht ex debito, weil er sündlos ist, mithin sterben kann, „ex libera voluntate quia necessarium erit" [1]. Der Werth eines solchen Lebens als Genugthuung ist ein unendlicher. Weil die kleinste Antastung dieses Lebens einen unendlichen negativen Werth hat, so hat die freiwillige Hingabe einen unendlichen positiven. Weil die Sünden so hassenswerth sind als sie schlecht sind, so ist auch jenes Leben so liebenswerth als es gut ist. Also ist die acceptio mortis eines solchen Gottmenschen ein unendliches Gut für Gott (!), welches die Einbusse der Sünde weit übersteigt [2]. Es kann aber die datio vitae

[1] II, 11. In II, 12. 13 werden noch Nebenfragen erörtert. Der Gottmensch war nicht „miser", obgleich er die incommoda auf sich genommen; er war allwissend, weil er sonst nicht vollkommen gut gewesen wäre (!).

[2] II, 14: „si omne bonum tam bonum est, quam mala est eius destructio (!), plus est bonum incomparabiliter quam sint ea peccata mala, quae sine aestimatione superat eius interremptio ... tantum bonum tam amabile potest sufficere ad solvendum quod debetur pro peccatis totius mundi, immo plus potest in infinitum (II, 17 fin.: „plus in infinitum". II, 20: „pretium maius omni debito") ... si ergo dare vitam est mortem accipere (!), sicut datio huius vitae praevalet omnibus hominum peccatis, ita et acceptio mortis." Hierauf wird die Frage erörtert, ob der Tod Christi auch seinen Feinden, die ihn gekreuzigt haben, zu Gut kommen könne (II, 15: die Frage wird bejaht; denn sie haben in Unwissenheit gehandelt), sodann wie Christus habe sündlos sein können (II, 16); denn wenn er auch „absque carnalis delectationis peccato" gezeugt sei — die Begattungslust ist ja nach Augustin die Erbsünde —, so sei doch Maria nicht sündlos. Bei der Beantwortung dieser Frage wird sehr weit ausgeholt. Augenscheinlich war Anselm hier um eine rationale Lösung verlegen. Er bringt schliesslich — unsicher — die Auskunft vor, Maria sei vor ihrer Geburt in Hinblick auf den zukünftigen Effect des Werkes Christi von Sünden gereinigt worden, d. h. Gott habe sie gereinigt. Darauf wird wiederum die Frage nach der Freiwilligkeit des Todes Christi erörtert; denn

nur „ad | honorem dei" erfolgt sein; denn ein anderer Sinn und Zweck lässt sich sonst nicht finden. Dazu kommt allerdings noch die Absicht des Beispiels für uns, damit wir uns durch keine Leiden von der Gerechtigkeit, die Gott gebührt, abbringen lassen. Zwar haben auch Andere solches Beispiel gegeben; aber seines ist das kräftigste, weil er litt, ohne es zu müssen [1]. Noch einmal erhebt sich nun der Einwurf, ob er es nicht doch musste, weil die Creatur „totum deo debet, quod est et quod scit et quod potest". Zur Antwort taucht plötzlich die Lehre vom überschüssigen Verdienst auf. Wenn Gott es uns frei lässt, Geringeres oder Grösseres zu opfern, so hat es eine Belohnung zur Folge, wenn wir das Grössere geben, „quia sponte damus quod nostrum est". Auf den Gottmenschen angewandt, ergiebt sich, dass er sterben musste, weil er wollte, zugleich aber nicht sterben musste, weil Gott es nicht forderte. Sein Tod ist also freiwillig [2]. Nun endlich kann die langerwartete Lösung gegeben werden [3]. Sie erfolgt in einer überraschenden Weise, vor allem mit befremdlicher Kürze: der Gottmensch handelt für sich, keineswegs als Repräsentant der Menschheit. Aber der Vater muss ihm das vergelten [4]. Nun aber kann dem Sohne nichts gegeben werden, da er Alles hat. Ein Frevel aber wäre es, anzunehmen, die ganze That des Sohnes bliebe ohne Effect. Also ist es nothwendig, dass sie einem Anderen zu gute komme, und wenn der Sohn das will, so kann sich der Vater nicht weigern, sonst wäre er ungerecht. „Quibus autem convenientius fructum et retributionem suae mortis adtribuet quam illis, propter quos salvandos, sicut ratio veritatis nos docuit, hominem se fecit, et quibus, ut diximus, moriendo exemplum moriendi propter iustitiam dedit? Frustra quippe imitatores eius erunt, si meriti eius participes non erunt. Aut quos iustius faciet heredes debiti, | quo ipse non eget, et exundantiae

wenn Maria nur in Hinblick auf seinen Tod gereinigt worden ist, er aber eine gereinigte Mutter brauchte, so musste er sterben. Dieses Problem nimmt wieder den breitesten Raum ein und wird nur durch eine spitze Dialektik gelöst, die schliesslich (II, 17 p. 85) den Hülfssatz nicht entbehren kann: „ad hoc valuit in Christo diversitas naturarum . . . ut quod opus erat fieri ad hominum restaurationem si humana non posset natura, faceret divina, et si divinae minime conveniret, exhiberet humana."

[1] Dieser Gedanke ist II, 18 mitten in die Ausführung hineingeschneit.

[2] II, 18.

[3] II, 19: „intueamur nunc prout possumus, quanta inde ratione sequatur humana salvatio." Der Interlocutor: „Ad hoc tendit cor meum."

[4] II, 19: „eum autem qui tantum donum sponte dat deo, sine retributione debere esse non iudicabis . . . alioquin aut iniustus (!) videretur esse si nollet, aut impotens si non posset."

suae plenitudinis, quam parentes et fratres suos, quos aspicit tot et tantis debitis obligatos egestate tabescere in profundo miseriarum, ut eis dimittatur quod pro peccatis debent et detur quo propter peccata carent?"[1] Somit stösst nun Gott keinen zurück, der zu ihm im Namen dieses Gottmenschen kommt, unter der Bedingung, dass er kommt, wie es sich gebührt, d. h. so sich ihm naht und so lebt, wie es die heilige Schrift vorschreibt[2]. Die göttliche Barmherzigkeit ist also durch den Kreuzestod nicht aufgehoben — so schien es, wenn man die Sünde und die göttliche Gerechtigkeit betrachtet —, sondern sie erscheint vielmehr unausdenklich gross und zugleich in voller Harmonie mit der Gerechtigkeit. Spricht doch Gott zu dem Sünder: „Nimm meinen Eingeborenen und gieb ihn für dich", und der Sohn spricht: „nimm mich und erlöse dich"[3]. Nur die bösen Engel können nicht erlöst werden. Nicht als ob nicht „pretium mortis eius omnibus hominum et angelorum peccatis sua magnitudine praevaleat", sondern der Zustand der Engel (sie stammen nicht von einem Engel ab und sind ohne Verführer gefallen) schliesst die Erlösung aus[4]. In dem grossen Bewusstsein, „per unius quaestionis solutionem quicquid in novo veterique testamento continetur" vernünftig erwiesen zu haben, schliesst Anselm[5].

Weil sie das wirklich ist, was Anselm im letzten Satz ausgesprochen hat, nämlich eine (neue) Construction des ganzen Dogmas von der Sünde und der Erlösung aus, und weil in dieser Construction zum ersten Mal die disiecta membra der augustinisch-mittelalterlichen Betrachtung des Christenthums zu einer Einheit zusammengeschlossen sind, verdient diese Darstellung eine eingehende Kritik. Anselm hat sich, auf den Schultern Augustin's stehend, aber die „patristischen" d. h. griechischen Elemente der Denkweise desselben aufhebend, durch die Schrift „Cur deus homo" als eigenthümlicher Dogmatiker neben die Väter des griechischen Dogmas (Irenäus, Athanasius und Origenes) gestellt. Dem Aufriss, wie ihn Johannes Damascenus gegeben, ist nun ein anderer Aufriss zugesellt, der freilich — und nicht zu seinem Vortheil — von dem alten noch immer abhängig ist, aber doch von einem anderen Princip beherrscht erscheint. Die Anselm'sche Darstellung verdient aber auch desshalb eine besondere Beachtung, weil sie den Anstoss zur dauernden theologischen Behandlung des Problems gegeben hat, und weil sie noch in unseren Tagen, und zwar von evangelischen Theologen, für wesentlich mustergiltig gehalten wird.

Zunächst ist gegenüber Missverständnissen zu sagen, was die Anselm'sche Theorie nicht ist und nicht sein will. Sie ist 1) keine Versöhnungslehre in dem Sinn, dass sie nachweist, wie der Widerspruch des Willens zwischen Gott und der sündigen Menschheit aufgehoben wird; sie ist 2) keine Theorie des Strafleidens, denn Christus leidet nicht Strafe, vielmehr kommt es überhaupt nicht zum Straf-

[1] II, 19 p. 93 sq. [2] II, 19.
[3] II, 20. [4] II, 21.
[5] II, 22.

vollzug, | da Gott sich durch die acceptio mortis Christi spontaneae für befriedigt erklärt; sie ist 3) eben desshalb keine Theorie der Stellvertretung im strengen Sinn des Worts, da Christus nicht an unserer Statt Strafe leidet, vielmehr ein Gut aufbringt, dessen Werth nicht an der Grösse der Sünde und Sündenstrafe, sondern an dem Werthe seines Lebens bemessen wird, und welches Gott acceptirt, da es ihm theurer ist als die Einbusse, die er durch die Sünde erlitten (zwischen der Sünde und dem Werth des Lebens Christi besteht also nur ein äusseres Verhältniss; beide sind unendlich, aber dieses ist unendlicher; daher genügt es Gott mehr als hinreichend)[1]; sie ist endlich 4) keine Theorie, die dem Einzelnen verbürgt, dass er wirklich selig wird, vielmehr will sie nur für Alle die Möglichkeit nachweisen, dass sie selig werden können; ob sie es aber werden, das hängt davon ab, „quemadmodum homines ad tantae gratiae participationem accedant et quomodo sub illa vivant" d. h. wie sie die Gebote der hl. Schrift erfüllen (II, 19 p. 94).

Schon aus dieser Ueberlegung (was die Anselm'sche Theorie nicht ist und nicht bietet) ergiebt sich, wie unzureichend sie ist. Vor Allem zeigt sich ihr unevangelischer Character an Punkt 4. Bei der Lehre von der Erlösung in dem Sinne, dass die Möglichkeit der Erlösung des Einzelnen von der Sünde nachgewiesen wird, hat sich freilich die ganze alte und — wie Anselm zeigt — auch die mittelalterliche Kirche beruhigt; aber da diese „Möglichkeit" keinem angefochtenen Gewissen irgend welchen Trost gewähren kann, sondern nur den Verstand befriedigt, so ist sie ein verwerfliches Surrogat einer wirklichen Erlösungslehre — Luther würde sagen, sie ist vom Teufel. Kann nicht an der Person Christi nachgewiesen werden, dass wir wirklich erlöst sind, wird nicht die certitudo salutis aus ihr abgeleitet, so ist nichts gewonnen, vielmehr ist Alles verloren, wo man sich bei einer solchen Lehre beruhigt und ihr, wie Anselm thut, den Schluss anhängt: wenn du die Gebote der hl. Schrift erfüllst, dann hat diese grosse Veranstaltung des Gottmenschen für dich einen Effect. Es ist eben bei Anselm die Frage der persönlichen Heilsgewissheit, die Grundfrage der Religion, noch gar nicht erwacht. Er ist ein antiker, ein mittelalterlicher, mit einem Wort ein katholischer Christ, indem er sich dabei beruhigt, festgestellt zu haben, dass kraft der Veranstaltung Christi aus der massa perditionis doch Einige selig werden können und factisch, weil sie fromm leben, selig werden. Aber noch ein zweites Moment ist hier zu erheben. Der Ernst der Sünde (pondus peccati) kann bei aller Anstrengung, ihn so kräftig wie möglich auszudrücken, doch nicht ernst genug genommen sein, wenn der Gedanke der Strafe und somit auch des stellvertretenden Strafleidens völlig eliminirt wird. In der Vorstellung, dass die Sünde noch durch etwas Anderes compensirt werden kann als durch die Strafe, liegt eine Unterschätzung des Gewichts derselben, die höchst bedenklich ist. Eine Anerkennung des tiefen Satzes, dass der Unschuldige für den Schuldigen leidet, dass die Strafe auf ihm liegt, auf dass wir Frieden hätten, findet sich in der Anselm'schen Theorie nicht. Sie bricht auch in dem warm empfundenen Satze II, 20: „accipe unigenitum meum et da pro te" — „tolle me et redime te" nicht hervor; denn von einem Strafleiden ist nicht die Rede (ebensowenig in der ähnlich warmen Ausführung II, 16 p. 77 sq.).

[1] Die Theorie eines stellvertretenden Strafleidens findet sich neben der Theorie des Loskaufs der Menschen vom Teufel bei Athanasius, s. Bd. II S. 174 dieses Werkes.

Doch bevor wir auf die Einwürfe gegen die Theorie eingehen, seien ihre Vorzüge hervorgehoben. Diese sind nicht gering: 1) muss es Anselm schon hoch angerechnet werden, dass er das Problem überhaupt aufgegriffen und zum Mittelpunkt der Orientirung über den Glauben gemacht hat, 2) dass er es so gefasst hat, dass es sich um die Erlösung von einer Schuld handelt (die Griechen haben primär stets an die Erlösung von den Folgen der Sünde, der Todeshaftigkeit, gedacht); 3) ist hervorzuheben, dass er die Schuld ausschliesslich als Schuld gegen Gott (Ungehorsam) gefasst und die überlieferte Lehre (s. auch Augustin), als handle es sich bei der Erlösung (durch das Mittel des Kreuzestodes des Gottmenschen) um eine Befriedigung des Teufels, gänzlich abgethan hat[1]; 4) dass er eine bloss ästhetische Begründung des Kreuzestodes oder eine äusserlich historisirende aufgehoben hat (Christus ist nicht desshalb gestorben, weil es geweissagt war, auch nicht desshalb, weil der Vollzug der Erlösung im Einzelnen correspondiren musste mit der Geschichte Adams und des Sündenfalls); 5) ist es sehr bedeutsam, dass Anselm sich ernstlich bemüht hat, die sittliche Nothwendigkeit gerade dieses Modus der Erlösung nachzuweisen[2]. Das, was er „ratio" nennt, ist wenigstens in manchen Ausführungen nichts Anderes als die strenge sittliche Forderung, ist also hier durchaus berechtigt, und er lehnt es ausdrücklich ab, der Untersuchung einen Gottesbegriff der schrankenlosen Willkür zu Grunde zu legen, vielmehr, tiefer blickend und muthiger als Augustin, setzt er überall voraus, dass Gottes Allmacht innerlich gebunden ist durch seinen heiligen Willen. Eben desshalb muss es nach ihm möglich sein, über Gottes Veranstaltungen richtig nachzudenken, weil man die Zuversicht haben darf, dass die höchste Gerechtigkeit und die höchste Barmherzigkeit, die er ist, von uns als Gerechtigkeit und Barmherzigkeit verstanden werden kann. Endlich 6) ist nach Anselm Jesus Christus in seiner geschichtlichen Person und durch seinen Tod für uns die Erlösung. Die Gnade Gottes ist nichts Anderes als das erlösende Werk Christi, d. h. der Gedanke der Gnade ist nun erst völlig abgelöst von dem der Natur und in die Geschichte versetzt, d. h. einzig an die Person Christi geknüpft.

Allein diesen Vorzügen stehen so viele Mängel entgegen, dass die Theorie völlig unannehmbar ist. Dieselben liegen zu einem grossen Theile so an der Oberfläche und beleidigen in gleicher Weise die Vernunft und die Moral (von dem Attentat an dem Evangelium zu schweigen) so sehr, dass, wenn die heutige Theologie unter normalen Bedingungen stände, kein Wort über sie zu verlieren wäre. Allein da die landläufige Theologie in dem Zeichen des Traditionsglaubens und der Romantik steht und alle Massstäbe des Evangeliums, der Moral, der Logik und der Bildung preisgiebt, wenn sie die „Nothwendigkeit der Möglichkeit" ihrer überlieferten Glaubensobjecte irgendwie gerechtfertigt sieht, so werden einige Ausführungen hier am Platze sein. Ausser dem bereits oben Bemerkten kommt noch Folgendes in Betracht:

Erstlich enthält die Theorie eine Reihe von Unvollkommenheiten, resp. Widersprüchen; denn 1) überall soll das necessarium streng durchgeführt werden; allein an wichtigen Punkten kommt Anselm nicht über das conveniens hinaus, vor Allem an dem wichtigsten Punkt, dass das meritum Christi gerade den Menschen zugewendet wird (II, 19 p. 93 fin.). Auch dass Gott den Tod des Gottmenschen für die

[1] Ob es freilich in jeder Hinsicht ein Vortheil war, und ob nicht das schlimmer ist, was Anselm an die Stelle gesetzt hat, wird sich unten zeigen.

[2] Eine merkwürdige Stelle schon bei Tertullian (de ieiun. 3): „homo per eandem materiam causae deo satisfacere debet, per quam offenderat."

Beleidigung acceptirt, ist nicht mit strenger Nothwendigkeit begründet, da die Sünde der Menschen und die Art der Genugthuung Christi innerlich nichts gemein haben[1]; 2) muss der Satisfactionstheorie eine ihr fremde Spitze gegeben werden, um überhaupt einen Effect derselben zu begründen. Die strenge Theorie selbst führt nämlich nur so weit, dass Gottes beleidigte Ehre wieder hergestellt ist und die Menschen sich an dem Tode Christi ein Beispiel nehmen, auch unter den schwersten Leiden bei der Gerechtigkeit zu verharren. Aber wie können sie sich ein Beispiel nehmen? Wird denn das Vorbild die Kraft haben, sie zur Nacheiferung anzuregen? Werden sie nicht vielmehr weiter sündigen? Dennoch nützt die ganze Veranstaltung nach Anselm nur denen, die ihr Leben nach der hl. Schrift einrichten. Also wird sie umsonst sein! Anselm hat das wohl gefühlt, und er ist desshalb völlig aus seiner Theorie herausgetreten, indem er behauptet, Gott sehe sich veranlasst, die freiwillige Leistung des Gottmenschen zu belohnen und wende diese Belohnung den Menschen zu, indem er ihnen als den Verwandten Christi das Verdienst Christi anrechne, ohne welches sie überhaupt Christi Nachahmer nicht werden können. Diese Wendung macht der Frömmigkeit Anselm's alle Ehre; aber sie zerstört seine Genugthuungslehre; denn wenn Christi Leiden ein Verdienst begründet, so enthält es nicht den strengen Ersatz; enthält es aber die Genugthuung, so begründet es kein Verdienst. Anselm spricht aber hier nicht etwa von einem überschüssigen Verdienst, sondern er sieht die ganze Leistung Christi plötzlich als meritum an; dann aber ist sie nicht satisfactio. Ferner, wenn die Menschen plötzlich als Verwandte Jesu in Betracht kommen, so fragt es sich, warum nicht dieser Gesichtspunkt, dass Christus als Haupt der erwählten Menschheit zu betrachten sei, von Anfang der Betrachtung an geltend gemacht worden ist. 3) Völlig widerspruchsvoll sind die Begriffe der Gerechtigkeit und Ehre Gottes behandelt. Die Gerechtigkeit soll einerseits in der Strafe ebenso zum Ausdruck kommen wie in der positiven Erreichung des Heilzwecks, andererseits verlangt die Gerechtigkeit, dass das Ziel erreicht wird. Dem entsprechend ist auch der Begriff der Ehre behandelt; ja ein dreifacher Begriff wird hier vorausgesetzt. Einmal soll Gott persönlich überhaupt nicht beleidigt werden können; seine Ehre kann schlechterdings keine Beeinträchtigung erfahren (I, 15: „dei honori nequit aliquid, quantum ad illum pertinet, addi vel minui, idem namque ipse sibi est honor incorruptibilis et nullo modo mutabilis"). Sodann wird behauptet, dass sie wohl beleidigt werden kann, dass sie aber in gleicher Weise entweder durch poena (Verdammung des Menschengeschlechts) oder durch satisfactio hergestellt werden kann. Endlich wird behauptet, dass die Ehre Gottes die Auflösung seines Weltplans, der in der Beseligung der vernünftigen Creatur gipfelt, nicht duldet, dass also Gott auf die Strafe verzichten, die Beseligung der Creatur eintreten lassen und somit die Genugthuung erwählen muss. 4) Während im Allgemeinen stets der Gedanke durchgeführt wird, Gott könne um seiner Ehre willen den Menschen nicht einfach verzeihen, tritt c. 19 p. 41 vielmehr die Wendung ein, Gott könne das um des Menschen willen nicht; weil ein mit Sünden befleckter Mensch, wenn er auch in das Paradies restituirt würde, doch nicht so sei wie vor dem Fall. Allein dieser wichtigen Wendung wird eine weitere Folge nicht gegeben. 5) Von Gott wird behauptet, dass er

[1] Die strenge Kritik, welche die heutigen Katholiken an Anselm's Theorie anlegen (s. Schwane S. 296 ff.), hat umgekehrt ihren Grund in dem scotistischen Widerwillen gegen die unbedingten Nothwendigkeiten.

über allem Wechsel menschlicher Verhältnisse steht und alle Dinge mit seiner heiligen Allmacht trägt; desshalb gelte die Regel (l. c.): „non expedit homini, ut agat| cum deo quemadmodum par cum pari.“ Allein mit dieser Regel steht die ganze Ausführung im Widerspruch, die sich nach dem Grundsatz richtet (I, 23 p. 47): „Nullatenus debet aut potest accipere homo a deo quod deus illi dare proposuit, si non reddit deo totum quod illi abstulit, ut sicut deus per illum perdidit, ita per illum recuperet.“ Dieser Grundsatz stellt Gott und den Menschen als Beleidigten und Beleidiger völlig auf gleichen Fuss. Gott wird verletzt wie ein Mensch verletzt wird. Sagt man aber, als sittliche Wesen stünden sie in der That auf gleichem Fuss, so darf doch diese richtige Einsicht das Grundverhältniss nicht alteriren, dass Gott der Herr und der Mensch seine Creatur ist. 6) Ohne Widerspruch kann die Annahme, dass Christi Tod ein freiwilliger in dem Sinne gewesen sei, dass er ihn auch hätte lassen können, nicht durchgeführt werden, und doch kommt, wie Anselm wohl wusste, bei seiner Theorie Alles auf diesen Punkt an. Erstlich vermag Anselm nur durch grobe Sophismen die Bibelstellen zu beseitigen, dass der Tod in den Gehorsam Christi eingeschlossen war, und dass er den Kelch, mit Zittern den Willen des Vaters ausführend, getrunken hat. Zweitens kann auch sachlich nicht nachgewiesen werden, dass der Gehorsam Christi sich nicht auf das Todesleiden erstreckte; denn da — nach Anselm — der Mensch Christus gelitten hat, so ist auch der Tod eingeschlossen in das, was er Gott schuldig war, da der Mensch, auch abgesehen von der Sünde, sich selbst ganz und gar Gott schuldet. Christus hat aber nicht eine dingliche Leistung aufgebracht, indem er „in honorem dei“ starb, sondern eine persönliche. Zu jeder persönlichen Leistung „in honorem dei“ aber ist der Mensch — auch nach Anselm — verpflichtet[1].

Zweitens passt das altkirchliche Material, mit welchem Anselm operirt, nicht zu den neuen Absichten, denen er es dienstbar macht. Die Zweinaturenlehre ist von Athanasius ab, aber auch schon früher, so gefasst worden, dass der Gott-Logos das Subject ist, und dass er die menschliche Natur in die Einheit seines göttlichen Wesens aufnimmt. Nur diese Vorstellung entspricht dem Zweck, um den es sich bei den Griechen handelt, nämlich die Wirklichkeit der Ueberwindung des Todes und der Vergottung unserer Natur zu erklären. Eine Fülle von Gesichtspunkten hat Athanasius von hier aus im Einzelnen entwickelt, darunter auch den, dass der Gott-Logos durch sein Sterben — was ihm durch die menschliche Natur möglich war — die Strafe getragen und den Tod aus der menschlichen Natur ausgetrieben habe. Allein Anselm will Alles auf die Genugthuung zurückführen, und er hält sich streng an die richtige Theorie des Ambrosius und Augustin, dass der Mensch Jesus gestorben sei, und dass er mithin unser Mittler sei. Zugleich aber kommt nun bei ihm die Unverträglichkeit dieser Anschauung mit der Zweinaturenlehre endlich zum deutlichen Ausdruck; denn wo der Gott-Logos nicht als das Subject der Erlöserpersönlichkeit gilt, sondern, wie bei Anselm, der Mensch, da ist zwar nicht die Gottheit Christi, wohl aber die Zweinaturenlehre aufgehoben. Der Titel der Gottheit Christi kommt innerhalb der strengen Theorie bei Anselm nur als Werthbestimmung der menschlichen Person in ihrem Handeln vor[2]. Christus erscheint als der Mensch, dessen Leben einen unendlichen Werth hat. Dass das etwas ganz Anderes ist als die zweite Person der Gottheit, leuchtet

[1] S. Ritschl, a. a. O. I S. 44f.

[2] S. Ritschl I S. 43f.

ein[1]. Wenn nun Anselm die Zweinaturenlehre als geheiligte| Ueberlieferung doch fortbraucht, so ist eine vollkommene nestorianische Zerreissung der Person die Folge (s. I, 9, 10), wie sie sich im Abendland seit Augustin stets eingestellt hat, wo man die eigene Christologie als Erlösungslehre verfolgt und doch von jener Naturenlehre nicht lassen will. Ferner aber erscheint die Zweinaturenlehre auch desshalb noch willkommen, weil man mit ihr schlechthin jede Schwierigkeit, welche die Erlösungslehre bietet, aufheben kann; denn da auf die Prädicate „menschliche und göttliche Natur“ Alles vertheilt werden kann, was nur denkbar ist, so ist man damit jeder Schwierigkeit gewachsen und kann jeden Zweifel niederschlagen, jede Denkfaulheit beschönigen. Anselm hat das selbst in naiver Weise gestanden (c. 17 p. 85): „Was für den Menschen in Christus nicht passt, soll man auf den Gott schieben; was für den Gott unpassend ist, auf den Menschen.“ Damit ist die ernsthafte, die Einheit des Gottmenschen stets vertretende griechische Speculation abgethan, und so ist es im Abendland geblieben. Wie viele von denen, die heute die „Gottheit“ Christi ausspielen, denken daran, dass dieser Titel sie verpflichtet, die gottmenschliche Einheit nachzuweisen, und dass, wenn sie von dieser Verpflichtung meinen absehen zu können, ein Athanasius und die Väter des Dogmas sie als hohle Schwätzer oder als Häretiker verachten würden? Diese wussten sehr gut, dass der blosse Titel „Gottheit Christi“ gar nichts besagt, ja häretisch ist, weil die Gottmenschheit nachgewiesen werden muss. Aber dem Abendland fällt das nicht mehr ein; denn mit den Mitteln der Griechen kann und will es sie gar nicht beweisen; ja es befolgt ein ganz anderes Schema in der Erlösungslehre: Christus ist der Mensch, dessen Handeln einen unendlichen Werth hat. Wenn also der Titel der Zweinaturlehre noch fortgepflanzt wird, so ist er bei denen, die wirklich über Christus als den Erlöser nachdenken, nach der abendländischen Auffassung um seine Bedeutung gekommen. Er wird daher nur noch benutzt im Sinne „conservativer Interessen“ oder um sich von jedem energischen Nachdenken über Christus als den Erlöser durch die bequeme Formel zu dispensiren: dieses that er als Gott und jenes that er als Mensch.

Drittens ist ausser dem bisher Ausgeführten noch eine Reihe der schwersten Einwürfe gegen den Gesammtcharakter der Anselm'schen Lehre geltend zu machen. Nur kurz seien sie angedeutet: 1) An vielen und zwar den wichtigsten Stellen verfährt Anselm nach einer Logik, mit der man bereits Alles beweisen kann. Die schwersten Unarten der Scholastik kündigen sich schon bei ihm an; das Mass der antiken Denker, so bescheiden es bei den Patres ausgeprägt war, fehlt ihm. 2) Alles ist ganz abstract gedacht, wie wohl ein kluges Kind über solche Dinge denkt und spricht. Diese Theorie bringt es fertig, das Erlösungswerk durch Jesus Christus zu beschreiben, ohne einen Spruch von ihm anzuführen (was angeführt wird, dient nicht zur Verdeutlichung, sondern besteht in Wegräumung wichtiger Schrift-

[1] Die Stimmung gegenüber Christus ist daher auch bei den Lateinern eine ganz andere als bei den Griechen. Diese blicken vorherrschend auf den Gott in Christus, jene auf den Menschen. Ritschl hat S. 47 auf die merkwürdige, aber keineswegs vereinzelte Stelle in Anselm's Meditationen (12) hingewiesen: „Certe nescio, quia nec plene comprehendere valeo, unde hoc est, quod longe dulcior es in corde diligentis te in eo quod caro es, quam in eo quod verbum: dulcior in eo, quod humilis, quam in eo quod sublimis . . . Haec omnia (das Menschliche) formant et adaugent magis ac magis exsultationem, fiduciam et consolationem, amorem et desiderium.“

stellen). Irgend einen persönlichen Zug aus dem Bilde Christi hervorzuheben, hält Anselm für überflüssig; der sündlose Mensch mit dem unendlich werthvollen Leben | genügt. Der Tod Christi ist von seinem Lebenswerk auf Erden völlig losgerissen und isolirt. Dieser Gottmensch brauchte nicht gepredigt und kein Reich gestiftet, keine Jünger gesammelt zu haben: er musste nur sterben. 3) Auf die ewige Erwählung der Gemeinde wird keine oder nur kraftlose Rücksicht (s. I, 16 und bei Maria) genommen. Wie vom Reiche Gottes nicht die Rede ist, so auch nicht von der Kirche und ihrer ewigen Existenz vor Gott. Folgerecht wird die Kategorie der inneren sittlichen Nothwendigkeit des Guten und Heiligen auch für Gott mit jener ratio verwechselt, kraft der man angeblich auch einen Heiden zwingen kann, an den Gottmenschen zu glauben, wodurch das Geheimniss des Glaubens profanirt wird. 4) Die Sünde wird wohl als Schuld an Gott gefasst; aber diese Schuld ist nicht der Mangel des Vertrauens (des Glaubens) auf ihn, sondern sie wird als persönliche Beleidigung gefasst. Wie jemand persönliche Beleidigungen behandeln will, das steht bei ihm; dagegen die Schuld, welche Mangel an kindlicher Furcht und Liebe ist und die Welt Gottes zerstört, muss getilgt werden, sei es in Zorn oder in Liebe. Das übersieht Anselm. 5) Damit ist das Schlimmste an Anselm's Theorie berührt: der mythologische Begriff Gottes als des mächtigen Privatmanns, der seiner beleidigten Ehre wegen zürnt und den Zorn nicht eher aufgiebt, als bis er irgend ein mindestens gleich grosses Aequivalent erhalten hat; die ganz gnostische Spannung zwischen Gerechtigkeit und Güte, sofern der Vater der Gerechte ist und der Sohn der Gute; die furchtbare Vorstellung (der gegenüber die Anschauungen der Väter und der Gnostiker weit vorzuziehen sind), dass die Menschheit vom zornigen Gott befreit wird[1]; das Schattenspiel zwischen Vater und |

[1] Sehr richtig Bigg, The Christian Platonists of Alex. p. 290: „It was reserved for Anselm, centuries afterwards, tho array the Justice against the Goodness of God, and thus to complete the resemblance of Christianity to its ancients deadly foe“ (scil. dem Gnosticismus). Allein der Gnosticismus unterschied zwischen dem gerechten Gott (dem Demiurgen) und dem guten Gott als zwei feindlichen Göttern. Die alte patristische Theorie aber war, dass Christus die Menschen durch seinen Tod von dem Teufel erlöst hat. Wenn man den Tod von dem Leben Christi isolirt, so ist dies in der That die beste Theorie; denn sie bringt keinen Zwiespalt in die Gottheit. Es ist freilich ein Fortschritt bei Anselm, dass er den Gedanken durchführen will, Gott sei heilig und barmherzig zugleich. Allein dieser Gedanke verträgt keine Durchführung an dem als satisfactio gedachten, isolirten Tode Christi, wenn diese satisfactio Gott selbst gelten soll. Da ist es immer noch besser, die satisfactio dem Teufel gezahlt sein zu lassen, weil auch so der Idee der Gerechtigkeit — freilich in mythologischer Weise — Genüge geschieht (die richtige Betrachtung wäre die, dass dem Bösen sein Recht geschehen muss, nämlich in der Strafe), ohne dass Christus der Barmherzige und Gott der Zornige in Spannung gesetzt werden, während doch Christus Gott selbst sein soll. Dass das nicht angeht, hat übrigens Augustin deutlich eingesehen, nachdem er die Möglichkeit erwogen hatte. Bigg verweist auf de trinit. XIII, 11: „Sed quid est iustificati in sanguine ipsius? Quae vis est sanguinis huius, obsecro, ut in eo iustificentur credentes? Et quid est reconciliati per mortem filii eius? Itane vero, cum irasceretur nobis deus pater, vidit mortem filii sui pro nobis et placatus est nobis?“ Dies kann nicht sein; „denn omnia simul et pater et filius et amborum spiritus pariter et concorditer operantur.“ Also lehnt er die Anselm'sche Theorie im Voraus ab.

Sohn, während doch der Sohn Eins ist mit dem Vater; das Schattenspiel des Sohnes mit sich selber; denn nach Anselm bringt sich der Sohn sich selber dar (II, 18: „filius ad honorem suum seipsum sibi obtulit")[1]; die blasphemische Vorstellung, dass für Gott die datio vitae des Sohnes als acceptio mortis ein Gut sei; der schreckliche Gedanke, dass Gott das grässliche Vorrecht vor den Menschen habe, nicht aus Liebe vergeben zu können, sondern stets eine Bezahlung brauche (I, 12); die corrumpirte Auffassung unseres Vergebungsgebetes an Gott, dass es ein Theil unserer Satisfactionen sei, aber nie an sich den Effect der Vergebung haben könne (I, 19: „qui non solvit, frustra dicit: dimitte"). Nimmt man nun hinzu, dass, wie oben gezeigt, bei dem Allem nur die Möglichkeit, dass wir selig werden, nachgewiesen ist, dass der Gedanke der Strafe der Sünde eliminirt ist (die Gerechtigkeit Gottes also zu lax gefasst ist), dass hier kein Unschuldiger Strafe leidet für den Schuldigen, und dass in dem Effect auf uns nur der schwächliche Gedanke des Vorbildes zu deutlicher Klarheit kommt, so muss man sagen, dass trotz der guten Absichten Anselm's und trotz einiger richtigen Erkenntnisse niemals vor ihm eine so schlimme Theorie als kirchliche producirt worden ist. Aber vielleicht vermag Niemand eine bessere aufzustellen, der den Tod Christi von seinem Leben isolirt und in diesem Tode noch etwas Anderes sehen will, als den Höhepunkt des „Dienstes", den er durch sein Leben geleistet hat[2].

Die Anselm'sche Theorie hat als ganze wenig gewirkt. Der Begriff, den er nur gestreift hat, der Verdienstlichkeit des Werkes Christi, trat sehr rasch in den Vordergrund und machte seine Genugthuungslehre, die ausserdem mit der augustinischen Ueberlieferung stritt, unwirksam. Dazu kam, dass er das Interesse an dem Nachweis unserer Versöhnung mit Gott nicht befriedigt hat. Hier setzte Abälard ein, ohne freilich eine zusammenhängende straffe Entwickelung der Lehre zu geben[3]. Er geht, nachdem er die Beziehung des Kreuzestodes auf den Teufel noch entschiedener als Anselm abgelehnt, von dem Grundgedanken der Liebe Gottes aus und macht sich zugleich klar, dass die Sünde die Menschen von Gott getrennt hat, dass es also gilt, sie zu Gott zurückzuführen und ihnen wieder Vertrauen auf Gott

Diese ist auch nur so erklärlich, dass der Gedanke Gottes als des uns nahen Vaters im Mittelalter zurückgetreten ist und man das alte Bild der Trinität als Einheit nicht mehr hatte. Auch hier ist also die antike Ueberlieferung des Dogmas preisgegeben, der Titel Trinität beibehalten.

[1] In Konstantinopel haben Synoden vom Jahr 1156 f. entschieden, dass die Messe auch dem Sohne dargebracht werde, da er der Opfernde und Geopferte zugleich sei und die Trinität keine Zerreissung dulde, s. Hefele V² S. 567.

[2] Dass übrigens Anselm selbst in anderen Schriften andere Gedanken über die Erlösung durchgeführt hat, hat Ritschl, a. a. O. I S. 46 f. 109 gezeigt. Er hat sich auch ohne solche Berechnungen der Gewissheit der Gnade hingegeben, andererseits den Begriff des Verdienstes stärker betont.

[3] S. Ritschl, a. a. O. I S 48 ff. Schwane S. 304 ff. Deutsch, Abälard S. 336 ff. Seeberg in den „Mittheil. u. Nachricht. f. die ev. K. in Russland" 1888, März-April. Auch Reuter im 1. und besonders Bach im 2. Bd. S. 68 f. 77 f. 88 ff.

einzuflössen. Ferner hält er sich gegenwärtig, dass die Frucht der Erlösung sich auf die Erwählten bezieht, in Bezug auf welche Gott nicht erst umzustimmen ist. Somit darf die Menschwerdung und der Tod des Sohnes Gottes nur als Liebesthat gefasst | werden, und auch die Gerechtigkeit Gottes ist so zu bestimmen, dass sie der Liebe untergeordnet resp. mit ihr identisch ist. Christus also hat den Zorn Gottes nicht erst zu besänftigen gebraucht. Gott kann die Sünde ebensogut vergeben, wie er einen sündlosen Menschen hervorgebracht hat, der sich mit Christus verbunden hat. Aber um uns wirklich für sich zu gewinnen, hat Christus uns den höchsten Liebesbeweis gegeben, der unsere kalten Herzen entzündet und uns zum Vertrauen und zur Liebe Gottes zurückführt. Ferner — die Reflexionen stehen nicht in einem straffen Zusammenhang — in dieser That des Kreuzestodes Christi schaut Gott uns an, d. h. er vergiebt uns die Sünden, indem er uns das Verdienst Christi zurechnet, weil Christus als Haupt der Menschheit vor Gott steht; ebenso lässt er uns das Verdienst der vollkommenen Gerechtigkeit Christi zu Gut kommen; denn in dem Gehorsam Christi ist Gott Genüge geschehen. Endlich, fort und fort wirkt Christus für uns; denn indem er für uns unablässig beim Vater bittet, entspricht es der Gerechtigkeit Gottes, uns dieses Verdienst anzurechnen. Aber bei „Verdienst Christi" denkt Abälard nie „an eine Summe bestimmter Leistungen, sondern die Christus einwohnende Fülle der Liebe gegen Gott ist sein Verdienst". „Sic igitur in voluntate, non in operibus, quae bonis et malis communia sunt, meritum omne consistit"[1]. Es ist also hier nichts Dingliches und nichts Magisches. Auch der Kreuzestod wird nicht als dingliche Leistung geschätzt, sondern fällt ganz, als ein Hauptstück, unter die Liebeserweise Christi, die er von Anfang an gezeigt hat. Christi Verdienst ist sein Liebesdienst; die Liebe aber ruft Gegenliebe hervor, und wer da liebt (weil ihn Christus zuerst geliebt hat), dem werden die Sünden vergeben, ja in dem Wechsel von Liebe und Liebe, die aus Christus entspringt, liegt die Sündenvergebung selbst[2].

[1] So ein Schüler Abälard's, der seine Meinung getroffen hat; s. Seeberg S. 7 und Deutsch S. 378 ff.

[2] Ich schreibe die Stellen hier nicht aus, weil sie als einzelne kein rechtes Bild geben. In Betracht kommen vernehmlich mehrere Stellen aus der Exposit. ep. Rom. (bes. zu c. 3, 22 ff., 5, 12 ff.), aus dem Sermo V. X. XII, theolog. christ. IV und dem Dialog. Wie sehr Abälard's ganze Christologie und Erlösungslehre vom Gedanken der Liebe und Gegenliebe beherrscht ist, wie ganz und gar die Liebe das „Verdienst" ist, würde man aus einzelnen Citaten nicht abnehmen können.

Abälard hat keinen strengen Beweis für die Nothwendigkeit des Kreuzestodes geliefert; seine Sätze sind ferner desshalb ungenügend, weil er nicht deutlich erkannt hat, dass die Liebe die höchste, ja die einzig wirksame ist, welche, indem sie die Strafe auf sich nimmt, mit der Grösse der Lossprechung zugleich die Grösse der ge-|tilgten Schuld offenbart. Er hat nicht erkannt, dass der Sünder von der Schuld nicht anders befreit werden kann, als indem er die Strafe der Schuld erlebt und sieht. Aber er hatte eine zu lebhafte Empfindung für die Liebe seines Gottes und für die Einheit Gottes und Christi, als dass er dem gnostischen Gedanken bei sich Raum gegeben hätte, Gott brauche ein Opfer oder ein Entgelt, oder für ihn sei der Tod Christi ein Gut. Und er wusste sich so innig in lebendiger Gemeinschaft mit Christus verbunden, dass erst er wieder den apostolischen Gedanken der ständigen Fürbitte Christi für uns in die Erlösungslehre eingeführt und andererseits auch in dem irdischen Leben Christi nicht einen Liebesbeweis, den Tod, sondern eine Kette von Liebe gesehen hat, in der auch das „Werk“ Christi, nämlich sein „Verdienst“ d. h. die Wirksamkeit seines Liebeswillens enthalten ist [1].|

[1] Sehr richtig Deutsch S. 382: „Demnach ist der letzte und tiefste Gedanke Abälard's der, dass die Versöhnung in der persönlichen Gemeinschaft mit Christo beruht. Er ist es, der, indem er den Willen Gottes als Mensch vollkommen erfüllte, damit die göttliche Bestimmung der Menschheit verwirklichte, in diesem Sinne Gott genug that und damit der Menschheit die verschlossene Paradiespforte wieder eröffnete. Wer ihm angehört, der hat durch ihn Vergebung der Sünden und mit ihm den Zugang zu Gott, zugleich aber auch die Kraft des neuen Lebens, in dem er aus Liebe die Gebote Gottes erfüllt, und soweit diese Erfüllung noch unvollkommen ist, tritt die Gerechtigkeit Gottes für dieselbe ergänzend ein.“ Dem gegenüber hat Reuter (I S. 243) Abälard's Lehre also misshandelt: „An die Stelle eines Vollbringers der Versöhnung trat ein Verkündiger des schon versöhnten Gottes [Christus ist nach Abälard kein blosser „Verkündiger“, und Gott ist nicht versöhnt, wenn wir es nicht sind]; statt einer Passion des Sohnes, welcher den Zugang zum Vater erst wieder eröffnet [aber das ist gerade Abälard's Meinung], wurde ein Märtyrerthum mit psychologischer Wirkung gefeiert [das Wort „psychologisch“ soll hier den Eindruck des Profanen erregen; aber man hat doch nur die Wahl zwischen diesem oder dem physikalisch-chemischen]; statt der Umstimmung Gottes die des Menschen genannt“ [ist Gott die Liebe oder ist er verstimmt? ist es nicht die Strafe des Menschen, dass er als Sünder sich einen schrecklichen Gott denken muss, und kann etwas Grösseres im Himmel und auf Erden geschehen, als dass ein Mensch umgestimmt, d. h. von der Furcht vor dem schrecklichen Gott zum Vertrauen und zur Liebe gestimmt wird? Wenn es möglich wäre, dem Sünder den Gedanken des liebenden Gottes, zu dem er Vertrauen haben kann, beizubringen, während er sich schuldig fühlt, dann freilich wäre Christus vergeblich gestorben; aber Jenes ist eine contradictio in adiecto]. Auch Seeberg hat trotz allen Bemühens, unparteiisch zu sein, aus Abälard's Lehre eine Carricatur ins Rationalistische

Die Polemik gegen Abälard hat sich auch gegen seine Erlösungslehre gerichtet; aber man hat sie wesentlich vom Boden der augustinischen Erlösungslehre (Ueberwindung des Anrechts des Teufels) bekämpft, ohne dem Anselm zu folgen[1]. Dabei sind Alle in steigendem Masse darin einig, dass der Gesichtspunkt des Verdienstes anzuwenden ist, und dass Christus als Erlöser von seiner menschlichen Qualität aus zu betrachten ist. In diesem Sinne hat auch der Lombarde seine zusammenfassende Darstellung der Meinungen der Väter in seinem Lehrbuch geordnet. Wie bei Augustin tritt der „homo" in Christus als sittliche, von Gott erwählte und getragene Persönlichkeit an die Spitze, und das ganze Leben Christi wird von hier aus verstanden[2]. Dabei werden zum Verständniss der eigenthümlichen Art der Erlösung alle Gesichtspunkte zusammengestellt, welche die Vergangenheit bot: der Gehorsam, Erlösung von Teufel, Tod und Strafe, vor Allem aber das Verdienst des Todes, dann auch das Opfer. Mit Augustin wird die strenge Nothwendigkeit gerade dieses Mittels (des Kreuzestodes) abgelehnt; mit ihm und den anderen Vätern wird der Teufelskauf (einschliesslich der Täuschung) behauptet; mit Abälard wird der Tod als Liebesbeweis, der Gegenliebe weckt, betrachtet; mit demselben wird Christus als Vertreter der Menschheit vor Gott angeschaut; mit Augustin wird die Nothwendigkeit einer Versöhnung Gottes durch den Tod Christi abgelehnt (Gott liebt auch seine Feinde; er hat uns im Voraus von Ewigkeit geliebt und wir werden nicht mit dem zürnenden, sondern mit dem liebenden Gott versöhnt); endlich wird ein Strafwerth des Todes Christi so behauptet, dass durch ihn die ewige Strafe er-

gemacht und dem entsprechend Sätze Bernhard's, die sich theils ebenso bei Abälard finden, theils glücklich von diesem beseitigt sind (die iusta potestas diaboli), schön gefärbt. Das, was bei Abälard wirklich zu vermissen ist, dass Christus unsere Strafe getragen hat, findet sich bei Bernhard auch nicht, und das „Vorbild" Christi wird von diesem viel unvorsichtiger geltend gemacht als von jenem, der stets an die Kraft der Liebe denkt, die von Christus ausgeht. Aber Bernhard soll doch über Abälard erhaben sein, weil er die passionirte Christusliebe lyrischer auszudrücken vermag, während Abälard nur an die Lehre und das Beispiel Christi denke (!), und weil angeblich etwas „Objectives" bei ihm zu finden ist, was Abälard fehlen soll. Bernhard hat freilich auch nach Seeberg dieses Objective ganz falsch bestimmt; aber das thut nichts, wenn nur überhaupt „Etwas" da ist. Wann wird man sich im Protestantismus von diesem „Etwas" losmachen, das im besten Fall nur die „Möglichkeit" der Erlösung sicherstellt, und wann wird man zwischen einem stellvertretenden Strafleiden und einer von Gott geforderten Genugthuung unterscheiden!

[1] S. Bach II S. 88—132. Besonders kommt neben Bernhard Wilhelm von St. Thierry in Betracht.

[2] Sentent. lib. III, dist. 18. 19.

lassen (s. Athanasius), die zeitliche zukünftig (nach dem Tode) in Wegfall kommt. Dagegen ist die Anselm'sche Theorie überhaupt nicht erwähnt[1]. Der Lombarde zeigt also, dass die patristische Ueberlieferung noch immer der einzige Lehrgegenstand war, und dass das Neue nur mit Mühe dagegen aufkam. | Doch war das ganze Unternehmen der combinatorischen Zusammenstellung selbst neu (wesshalb der Lombarde vielfach misstrauisch als Abälardianer betrachtet wurde)[2]. Erst im 13. Jahrhundert traten die neuen dogmatischen Impulse des

[1] Ritschl I S. 56 f.

[2] Dies nicht ohne Grund; denn abgesehen von der objectiven Erlösung, die in der Befreiung von den Banden des Teufels besteht (doch wird auch dies subjectiv gewendet, s. Sentent. III Dist. 19 A: „si ergo recte fidei intuitu in illum respicimus qui pro nobis pependit in ligno, a vinculis diaboli solvimur, i. e. a peccatis, et ita a diabolo liberamur, ut nec post hanc vitam in nobis inveniat quod puniat. Morte quippe sua, uno verissimo sacrificio, quidquid culparum erat, unde nos diabolus ad luenda supplicia detinebat, Christus exstinxit, ut in hac vita tentando nobis non praevaleat"), kennt der Lombarde nur eine subjective; l. c. „quo modo a peccatis per Christi mortem soluti sumus? Quia per eius mortem, ut ait apostolus, commendatur nobis caritas dei, i. e. apparet eximia et commendabilis caritas dei erga nos in hoc, quod filium suum tradidit in mortem pro nobis peccatoribus. Exhibita autem tantae erga nos dilectionis arrha, et nos movemur accendimurque ad diligendum deum, qui pro nobis tanta fecit, et per hoc iustificamur, i. e. soluti a peccatis iusti efficimur. Mors ergo Christi nos iustificat, dum per eam caritas excitatur in cordibus nostris". Doch daneben findet sich auch die andere Wendung: „dicimur quoque et aliter per mortem Christi iustificati, quia per fidem mortis eius a peccatis mundamur." Aber dieser Gedanke wird nicht weiter verfolgt; dagegen heisst es wiederum Dist. 19 F: „reconciliati sumus deo, ut ait apostolus, per mortem Christi. Quod non sic intelligendum est quasi nos sic reconciliaverit Christus, ut inciperet amare quos oderat, sicut reconciliatur inimicus inimico, ut deinde sint amici qui ante se oderant, sed iam nos diligenti deo reconciliati sumus; non enim ex quo ei reconciliati sumus per sanguinem filii nos coepit diligere, sed ante mundum, priusquam nos aliquid essemus. Quomodo ergo nos diligenti deo sumus reconciliati? Propter peccatum cum eo habebamus inimicitias, qui habebat erga nos caritatem, etiam cum inimicitias exercebamus adversus eum, operando iniquitatem. Ita ergo inimici eramus deo, sicut iustitiae sunt inimica peccata et ideo dimissis peccatis tales inimicitiae finiuntur, et reconciliamur iusto quos ipse iustificat. Christus ergo dicitur mediator, eo quod medius inter deum et homines ipsos reconciliat deo." Nun aber setzt wieder ein anderer Gedanke ein, wenn der Lombarde unmittelbar darauf fortfährt: „reconciliat autem, dum offendicula hominum tollit ab oculis dei, id est dum peccata delet quibus deus offendebatur et nos inimici eius eramus." Der durchschlagende Gedanke der Erregung der Gegenliebe, den der Lombarde von Abälard übernommen hat, findet sich schon bei Augustin; s. z. B. de catech. rud. 4: „nulla est maior ad amorem invitatio, quam praevenire amando, et nimis durus est animus, qui dilectionem si nolebat impendere, nolit rependere."

11. und 12. Jahrhunderts materiell, wenn auch nicht formell, gleichberechtigt neben die Fülle der überlieferten patristischen Sätze. Durch diese, die sich theils in einer weitschichtigen exegetischen Tradition, theils in theologischen, in ihrem ursprünglichen Zusammenhang nicht mehr verstandenen Sätzen darstellen, ist der Kleinigkeitsgeit der mittelalterlichen Theologie befördert worden, der sich wunderbar mit ihrer Energie und mit ihrem | juristischen Scharfsinn verquickt hat. Der Ansatz der scholastischen Wissenschaft ist durchweg erhaben und gross; „aber der Kleinigkeitsgeist zog auch den Himmel herab". Vom wissenschaftlichen Standpunkt und vom Standpunkt des „juristischen Denkens" darf man diesen Geist allerdings nicht schelten; denn verlangt die Wissenschaft nicht, dass man die Probleme bis zu den letzten Consequenzen hin durchdenkt? Der Fehler liegt lediglich in den Prämissen und in der Vorstellung, dass jenes Denken Denken über die Religion sei. Aber auch das musste man sich damals so vorstellen; denn die Religion war ja Contemplation!

Achtes Capitel: Geschichte des Dogmas im Zeitalter der Bettelorden bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts.

Wenn wir auch in diesem Capitel wiederum unsere Aufmerksamkeit zunächst der Geschichte der kirchlichen Frömmigkeit, des kirchlichen Rechts und der kirchlichen Wissenschaft zuwenden, so geschieht das weniger des Verständnisses der Veränderungen wegen, welche das Dogma in diesem Zeitraum von 300 Jahren erlebt hat, als um zu zeigen, wie die Bedingungen, unter denen es gestanden hat, dazu dienten, es immer stabiler zu machen und vor jedem Eingriff zu schützen. Es muss vor Allem nachgewiesen werden, wie es möglich gewesen ist, dass die ungeheure kirchliche Revolution des 16. Jahrhunderts — die wiedertäuferischen Bewegungen abgerechnet — vor dem alten Dogma Halt gemacht hat. Dies kann aber nur verstanden werden, wenn man erwägt, welche Befestigungen es im 13. bis 15. Jahrhundert erfahren hat. Diese Befestigungen waren eine Folge der eigenthümlichen Geschichte der Frömmigkeit, des kirchlichen Rechts und der Wissenschaft in diesem Zeitraum. Sie alle verlangten nicht einen „unbewegten Beweger" im Hintergrunde — denn „Beweger" ist das Dogma eben nicht mehr gewesen —, sondern eine unbewegliche Basis. Sowohl die Mystik als die kirchliche Rechtsentwickelung als die nominalistische Theologie vermochten nur auf der Grundlage eines autoritativen Dogmas sich zu entwickeln, resp. sich nur so vor bedenklichen Consequenzen zu schützen.

Erst in zweiter Linie kommt in Betracht, inwiefern die allgemeinen Bedingungen auch gewisse Veränderungen am Dogma erzeugt haben, sodann, inwiefern sich eine individuelle Frömmigkeit entwickelte, wie aus dieser das Bedürfniss nach individueller Heilsgewissheit hervorgegangen ist, und wie dieses Bedürfniss sich zu einer | mächtigen Kraft zusammengefasst hat. Es war an sich stark genug, um eine Revision der gesammten kirchlichen Ueberlieferung zu fordern und zu leisten. Aber es wird sich in dem letzten Buche (s. u.) zeigen, dass es in seiner Entfaltung niedergehalten worden ist durch die noch grössere Gewalt einer fünfzehnhundertjährigen Entwickelung.

1. Zur Geschichte der Frömmigkeit.

Was im 12. Jahrhundert, dem Jahrhundert der Kreuzzüge, keimte — jene Frömmigkeit, wie sie Bernhard in sich erlebt und dargestellt hat, die ihre Kraft aus der Demuth gegenüber Gott und aus der Liebe zu dem schmerzensreichen Erlöser empfing —, das hat sich in dem heiligen Bettler von Assisi zu der Blüthe entfaltet, „deren Duft die Welt erfüllte". In Franciskus kommt die mittelalterliche Frömmigkeit zu ihrem klarsten und kräftigsten Ausdruck. In ihm spricht sie sich am einfachsten und darum am gewaltigsten und eindrucksvollsten aus, weil ihr Accord „humilitas, caritas und obedientia" hier am reinsten angeschlagen ist und zugleich die Klangfarbe, die Franciskus demselben verliehen hat, die schmelzendste war[1].

Humilitas — das ist die vollkommene Armuth. Die Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist, welche die Bernhardiner verkündet haben, verträgt kein anderes Gewand als das der vollkommenen Armuth und Demuth. Wohl hatten griechische Mönche längst, ja von Anfang an, diesem Ideale nachgestrebt; aber in ihren Händen wurde es zur Fackel, die mit dem Körper auch die Phantasie, den Sinn und den Reichthum des inneren Lebens, aufzehrte. Sie sollte das Mittel der Entkörperung sein; aber sie verödete oft genug den Geist. Hier ist sie dagegen

[1] Müller, Die Anfänge des Minoritenordens und der Bussbruderschaften. 1885. Sabatier, Leben des h. Franz v. Assisi, deutsch von M. L. 1895. R. Mariano, Francesco d'Assisi e alcuni dei suoi più recenti biografi. Napoli, 1896. Mariano übt eine scharfe, in mancher Hinsicht sehr berechtigte Kritik an dem bestechend geschriebenen und lehrreichen, aber in Renan'scher Weise zwischen Vergangenheit und Gegenwart, Religion und Poesie schillernden Werke Sabatier's. Er hat die Beurtheilung des h. Franz wesentlich gefördert, indem er die theils rhetorischen theils sachlichen Uebertreibungen Sabatiers corrigirt hat. Einen vorzüglichen, über alle Hauptpunkte orientirenden Vortrag hat jüngst Hegler veröffentlicht: „Franciskus von Assisi und die Gründung des Franciskanerordens (Ztschr. f. Theol. u. K. 6. Bd. S. 395 ff.).

die Nachahmung des armen Lebens Jesu, und wie sie so ein persönliches Ideal empfangen hat, entwickelte sie auch in der unerschöpflich lebendigen Phantasie des hl. Franciskus einen Reichthum der Anschauung aus sich heraus, der allen Gebieten des äusseren und inneren Lebens zu Gut gekommen ist. Ein geistvoller Forscher hat uns gezeigt, welche Wirkungen vom hl. Franciskus auf das Gebiet der Kunst ausgegangen sind[1]. Aber in allen Sphären menschlichen Lebens bis zur strengen Wissenschaft hin hat der neue Antrieb gewirkt — die Gottesfurcht, die Gott allein die Ehre giebt, die lebendige Vorstellung von Christus, die das Persönliche in den Vordergrund schob, die heilige Einfalt, die in die Herzen und in die Welt hineinleuchtete. In dem sonnigen Gemüthe des heiligen Dichters von Assisi, des Troubadours Gottes („ioculator domini“) und der Armuth, spiegelte sich die Welt nicht nur als der Kampf ums Dasein oder als die Stätte des Teufels, sondern als das Paradies Gottes mit unseren Brüdern und Schwestern, der Sonne, dem Mond und den Sternen, dem Wind und dem Wasser, den Blumen und den Thieren. In der Armuth, die nichts Anderes ist als die Schwester der Demuth, durch welche die Seele wie das Auge wird, das Alles sieht, nur sich selbst nicht, war ein neues Organ für die Betrachtung Gottes und der Welt gewonnen. Aber die Armuth ist nicht nur nach Nachahmung des armen Lebens Jesu, sondern sie ist auch, ja vornehmlich, Nachahmung des apostolischen Lebens, des bedürfnisslosen, des „predigend reisenden, Liebe beweisenden“. Die älteste Regel des hl. Franciskus hat dieses Ideal mit höchster Klarheit vorgestellt und die freudige, fromme franciskanische „Familie“ geschaffen[2].

Mit jener Gesinnung, deren Beweis die Armuth und Demuth ist, soll sich die Liebe verbinden. Die paarweise ausziehenden neuen Apostel sollen in demüthiger Liebe dienen; sie sollen sich für keine Arbeit zu gering achten; sie sollen „pro amore Jesu Christi se exponere inimicis tam visibilibus quam invisibilibus“; sie sollen — nach der Bergpredigt — willig Unrecht erdulden; sie sollen vor Allem in Hütte und Haus, wohin sie nur kommen, den Menschen den Liebesdienst der Busspredigt leisten, ihnen verkündigen: „timete et honorate, laudate et benedicite, gratias agite et adorate dominum deum omnipotentem in trinitate et unitate . . . facite paenitentiam, agite dignos fructus paenitentiae, quia scitote quod cito moriemur. Date et dabitur vobis, dimittite et dimittetur vobis, et si non dimiseritis, dominus non dimittet

[1] Thode, Franciskus v. Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance 1885.

[2] S. Müller, a. a. O. S. 19 ff. 185 ff.

vobis peccata vestra. Beati qui moriuntur in paenitentia, quia erunt in regno coelorum etc." [1]. Aber die Kraft dieser Liebe strömte aus dem Vorbilde Christi und seines lebendigen Jüngers, des hl. Franciskus, der das Leben und das Leiden seines Meisters immer inniger nachempfand. Mehr und mehr ging sein Gefühl in einem einzigen auf, in der Liebe. Dieses Gefühl, welches bei ihm so stark war, dass es ihn oft überwältigte, so dass er sich in einsame Kirchen und Wälder zurückziehen musste, um ihm freien Lauf zu lassen, war die Liebe zu Christus; aber es vermählte sich immer inniger mit der schrankenlosen Hingebung an den Nächsten, mit der Sorge für dessen geistliches und leibliches Wohl, mit dem warmen Mitleid und der Selbsterniedrigung im Dienste der Brüder. So schuf er aus Demuth und Liebe sein Leben zu einem Gedicht — er, der grösste Dichter, der damals gelebt; denn das sinnliche Element seiner lebendigen Natur erscheint schliesslich nach heissen Kämpfen nicht | ausgetilgt, sondern überwunden und verklärt, ja umgestaltet zum reinsten Organ des Seelischen [2].

Ein grosses Werk der inneren Mission ist von Franciskus nicht ins Auge gefasst, sondern begonnen worden; er war nicht der Erste, der es unternahm, aber er war der Erste, durch den es der ganzen Kirche zu Gut kam: die Christenheit hat wohl den rechten Glauben; aber sie ist nicht, wie sie sein soll. Sie steht unter den Priestern und Sacramenten; aber es gilt nun dem Einzelnen. Er soll angefasst und zur Busse geführt werden. Das Evangelium soll jedem Menschen nahe kommen: aufs neue soll durch einen gewaltigen Bussruf die Welt erschüttert und von dem alten Wesen befreit werden: wer die Süssigkeit der Christusliebe geschmeckt hat, wird sich mit Freude zur Busse und zur Armuth kehren. Aber es handelt sich nicht nur um die Mönche oder um die Priester, sondern um die einzelnen Christen, die Laien; sie sollen ebenso für ein bussfertiges, heiliges Leben gewonnen werden. Die „Bussbrüder", welche dem hl. Franciskus vorschwebten, und die er erweckt hat, waren, trotz des Verbleibens im Familienleben, wirkliche Asketen, die sich schroff von der Welt und dem bürgerlichen Leben zurückziehen und vor Allem keine Kriegsdienste leisten sollten. Der grosse Heilige hat noch nicht mit der Welt capitulirt: die späteren Tertiarier sind so wenig seine Schöpfung wie die späteren Franciskaner [3].

[1] Die Regel von 1209, s. Müller S. 187.

[2] S. die schöne Charakteristik bei Thode, a. a. O. 59 ff.

[3] S. Müller, S. 117—144. Eine treffende Charakteristik des Zwecks des hl. Franz bei Werner (Duns Scotus S. 2): „Der ursprüngliche Zweck des vom hl. Franz von Assisi gegründeten Ordens war die Erneuerung des urchristlichen

Von den Mönchen zu den Weltpriestern, von den Weltpriestern zu den Laien — das ist der Gang, der das Christenthum aus der Säcularisirung befreien sollte; es ist zugleich die Geschichte der Erweckung des religiösen Individualismus im Abendland. Und in dem Masse, als die Religion extensiv und intensiv weltflüchtiger wird, erhält sie — paradox und doch verständlich genug — eine höhere sociale und politische Bedeutung, dringt tiefer in das Volksleben ein, entwickelt sich aus der aristokratischen Gestaltung — so war sie als | römische zu den barbarischen Nationen gekommen — zu einer volksthümlich-socialen[1]. Je weiter die Monachisirung fortschreitet, desto mehr sehen sich die Virtuosen der Religion gezwungen, sich in praktischen Aufgaben zu bethätigen. Indem in das Ideal der Armuth und asketischen Entsagung das neue Moment des *apostolischen* Lebens aufgenommen wurde, erhielt das Ideal eine immanente ungeheure Kraft der *Propaganda*, wie das Mönchthum eine solche vorher nie besessen hat und wie sie auch nicht — weder früher noch jetzt — zu seinem eigentlichen *Wesen* gehört. Wo das „apostolische Leben" die Losung wird, da tritt sofort die Wendung des Mönchthums zu positiver Arbeit im Volke hervor. Im 11. und 12. Jahrhundert handelte es sich um die grosse politische Aufgabe der Entstaatlichung der Kirche; es galt, die grossen Mächte, die Fürstengewalt, die Gewalt weltförmiger Nationalbischöfe, kurzum das Recht aller unfügsamen politischen Factoren zu brechen. Am Schluss des 12. und im 13. Jahrhundert folgt diesem Unternehmen die *positive* Evangelisirung und Verkirchlichung aller Verhältnisse, der gesammten Kultur und des individuellen Lebens, unter dem Zeichen des Apostolischen auf dem Fusse. Das Mönchthum als *apostolisches* Leben tritt in diese neue

Apostolates mit seiner Armuth und Weltentsagung, um in Kraft dieser Erneuerung auch die Kirche selbst im apostolischen Geiste zu erneuern, das Streben nach christlicher Heiligkeit und Vollendung allerwärts in den Seelen zu wecken, das Beispiel der unmittelbaren Nachfolge Christi in continuirlicher lebendiger Veranschaulichung der Welt vor Augen zu halten, alles Leid und Elend mit dem Troste der christlichen Barmherzigkeit zu trösten und in aufopfernder Hingebung den geistlich Verlassenen und leiblich Armen Alles zu werden."

[1] Vgl. *Thode*, a. a. O. S. 521 f.: „Der Bettler von Assisi ist der Repräsentant der als Ganzes zu einer in sich begründeten, selbständigen Stellung aufstrebenden grossen unteren Masse des Volks, des dritten Standes, zu gleicher Zeit aber auch der Repräsentant jedes Einzelnen aus dieser Masse, wie er sich selbst, seiner Rechte auf Gott und die Welt bewusst wird. Mit ihm und in ihm erfährt die mittelalterliche Menschheit die volle Gewalt der jedem Einzelnen innewohnenden Gefühlskraft, und diese innere Erfahrung führt eine von den dogmatischen Allgemeinbegriffen sich befreiende erste Erkenntniss des eigenen Wesens mit sich."

Arbeit ein, wie es einst in den Tagen Clugny's in die Arbeit der Entstaatlichung der Kirche eingetreten ist. Und wie kräftig setzte der religiöse Individualismus bei Franciskus ein, wenn er es wagte, sich und seinen Jüngern das Vorbild der Apostel vorzuhalten, und sich nicht scheut, den Brüdern zu sagen, dass sie sein können und sein sollen, was die Apostel einst waren, und dass ihnen alles das gilt, was Christus den Aposteln gesagt hat.

Er war nicht der Erste, der dieses „apostolische Leben" erweckt hat. Wir kennen aus dem 12. Jahrhundert gewaltige Erscheinungen, in denen der neue Trieb bereits zum Ausdruck gekommen ist[1]. | Allein diese älteren Bewegungen, so zähe sie sich erhalten haben (zum Theil trotz ihrer Verdammung sich katholisch erhalten haben), waren zu früh gekommen — noch war der Klerus nicht stark und reif genug, sie zu ertragen, und es fehlte ihnen aussserdem das Element der unbedingten Unterwürfigkeit unter die Kirche, genauer unter den Weltklerus, und des grundsätzlichen Verzichtes auf die Kritik an der Kirche[2].|

[1] S. die Sectengeschichte des 12. Jahrhunderts, vor Allem die Waldenser, vgl. Müller, Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts (1886) und die ältere grundlegende Arbeit von Dieckhoff. Der Grundgedanke der waldensischen Stiftung ist unzweifelhaft, „die Apostel nachzuahmen und desshalb die Vorschriften buchstäblich zu beobachten, die der Herr in der Aussendungsrede Matth. 10 seinen wandernden Jüngern ertheilt. Das Unternehmen zeigt daher überall die gleichen Züge wie 30 Jahre später derselbe Versuch des Franz in seinen Anfängen: Vertheilung des ganzen Vermögens an die Armen und Verzicht auf alles fernere Eigenthum nach Matth. 19, 21. 29; dann die apostolische Predigt im steten Umherziehen und die Einzelheiten der apostolischen Tracht und Methode des Wanderns. Sie gehen zwei und zwei, ohne Schuhe, nur Sandalen aus Holz an den Füssen, in einfachen Wollkleidern, ohne Geld. So ziehen sie von Ort zu Ort, suchen Herberge und Nahrung bei denen, welchen sie das Evangelium predigen — denn der Arbeiter ist seines Lohnes werth — und verschmähen jede Sesshaftigkeit und eigene Statt in Nachahmung des Menschensohnes, der nicht hatte, wo er sein Haupt hinlegte." Ein Einfluss der Waldenser auf den hl. Franz scheint stattgefunden zu haben; aber wie und durch welche Vermittelungen, darüber ist nichts bekannt. So kann man noch immer an vollständige Unabhängigkeit glauben, an eine rein sachliche Verwandtschaft, aber wahrscheinlich ist's nicht, zumal Beziehungen zwischen der Familie des hl. Franz und Süd-Frankreich gesichert sind.

[2] Schon von Lucius III. (1184) wurden die „Armen" mit dem Bann belegt. Ueber ihre Verbreitung in Oberitalien, wo sie durch den Orden der Humiliaten vorbereitet, aber erst durch Waldes erweckt worden sind, über das Verhältniss der lyoneser Armen zu den lombardischen und über den Bruch zwischen diesen und Waldes s. Müller, a. a. O. S. 11—65. Die Ansicht, dass die Wirkungskraft der Sacramente von der Würdigkeit des Spendenden abhänge — unter den damaligen Umständen ein Revolutionsprincip —, ist bei den lombardischen Armen vor 1211 wieder aufgekommen. Sie war an sich geeignet, den Zusammenhang mit der alten

Denn dieses ist das dritte Element in der Frömmigkeit des hl. Franciskus — die kindliche Zuversicht zu der Kirche und der un-|bedingte

Kirche völlig zu sprengen und ist vielleicht mit ein Grund gewesen, dass es zum Bruch zwischen den lyoneser und den lombardischen Armen kam. Jene standen der römischen Kirche nicht so schroff gegenüber wie diese. Sie hielten sie nicht für das Antichristenthum, rechneten sie vielmehr in die grosse Gemeinschaft der Getauften ein und erkannten auch ihre Sacramentsverwaltung an. Allein sie machten es der römischen Kirche zum schweren Vorwurf, dass ihre Hierarchie die apostolischen Gewalten ausübe, ohne das apostolische Leben in Armuth und Heimathlosigkeit auf sich zu nehmen (s. die Forderung der Didache in Bezug auf die Qualitäten der Apostel und Propheten). Sie bestritten nicht die Vollmacht der rite geweihten, von den Aposteln ihre Würde ableitenden Bischöfe; aber sie sahen es als eine Todsünde an, dass sie sich weigerten, wie die Apostel zu leben. Eine gewisse Unsicherheit in der Stellung zur römischen Kirche war die Folge. Die richterlichen und gesetzgeberischen Vollmachten der Hierarchie wurden doch bestritten oder mindestens eingeschränkt. Allein da die „Brüder" die von ihnen gewonnenen „Freunde" („die Gläubigen") nicht zu Gemeinden organisirten, vielmehr in den alten Verbänden liessen, so war die Stellung der herrschenden Kirche zu den Brüdern und ihrem Anhang eine viel klarere und schroffere als umgekehrt. Die französische Stammesgenossenschaft der Waldenser ist nicht eine evangelische, auf der Idee des allgemeinen Priesterthums aufgebaute, neue Gemeinde, sondern „die Secte selbst ist gar nichts Anderes als eine Hierarchie, welche auf den Gedanken des apostolischen Lebens und der Forderung einer besonderen ethischen Vollkommenheit gegründet, sich der römischen Hierarchie zur Seite stellt, um in einer Organisation, welche wenigstens die Grundformen der letzteren theilt, die Predigt zu treiben, die sacramentale Busse zu spenden und in ihrer eigenen engsten Mitte das Abendmahl zu feiern. Von dem allgemeinen Priesterthum ist so wenig die Rede, dass die Laien überhaupt gar nicht zur Secte gehören, dass vielmehr erst die Weihe zu einem der drei hierarchischen Grade die Mitgliedschaft verleiht" (s. Müller S. 93 ff. und vgl. als Parallele die Art, wie die Irvingianer jetzt Propaganda treiben und sich zur communitas baptizatorum stellen). Die altüberlieferte Kirchenlehre ist auch von den Waldensern nicht angetastet worden. Nur in gewissen, in das Praktische einschlagenden, übrigens noch nicht sicher formulirten Lehren wichen sie ab. So verwarfen sie das Fegefeuer und billigten daher auch die Kirchenpraxis nicht, welche mit der Vorstellung von demselben zusammenhing (d. h. alle Veranstaltungen, die ins Jenseits hinüberwirken sollten). Die Verwerfung des Schwörens, des Kriegsdienstes, der staatlichen Gerichtsbarkeit und alles Blutvergiessens ergab sich ihnen, wie so vielen mittelalterlichen Secten, einfach aus der Bergpredigt. Dagegen hat die lombardische Abzweigung (die in Deutschland Propaganda machte) eine viel radicalere Stellung zur römischen Kirche eingenommen (s. Müller S. 100 ff.). Blieb sie auch in der Hauptsache auf dem Standpunkt der französischen Stammgruppe (geschlossene Genossenschaft, aber lediglich der apostolisch lebenden Männer und Frauen; Verwaltung des Busssacraments; Belehrung der „Freunde" durch die Predigt), so sah sie doch in der römischen Kirche lediglich den Abfall, den sie in späterer Zeit auf die konstantinische Schenkung (vgl. die Spiritualen) zurückführte. Diese Kirche erschien ihnen demgemäss als die Synagoge der Uebelthäter und als die Hure, ihre Priester und Mönche als Schriftgelehrte und Pharisäer, ihre Mitglieder

Gehorsam gegen den Weltklerus. „Omnes fratres", heisst es in der Regel von 1209, „sint catholici, vivant et loquantur catholice . . . et omnes

als Verlorene. Also sind auch alle Einrichtungen, Weihen, Sacramente und Handlungen dieser Kirche zu verwerfen. Schlechthin Alles, vor Allem auch der Papst und die Messe, dann alle rechtlichen Einrichtungen ebensowohl wie alle kultischen verfallen dem Urtheilsspruch. Man vermag also hier Zeugnisse in Fülle zu sammeln für den „evangelischen" Charakter dieser Lombarden, welche jede kirchliche Gliederung der Christengemeinde, allen Prunk, Reichthum, Lichter, Weihrauch, Weihwasser, Processionen, Wallfahrten, Gewänder, Ceremonien u. s. w. verwerfen und dafür Unterstützung der Armen verlangen, welche vom Marien- und Heiligendienst nichts wissen wollen und den Heiligenwundern ebenso ungläubig gegenüberstehen, wie den Reliquien, welche — wenigstens ursprünglich — das ganze sacramentale System der Kirche verworfen und sowohl die Zahl der Sacramente beschränkt als die Giltigkeit derselben nur unter der Bedingung anerkannt haben, dass der Priester von einer Todsünde frei sei. Allein in Wahrheit war diese Stellung zur herrschenden Kirche von Anfang an vielfach nur eine „akademische", sofern der grosse Kreis der „Freunde", d. h. des Anhangs, keineswegs wirklich die römische Kirche so beurtheilte, sondern im Sacramentsverbande blieb. Ferner zeigt die höchst mangelhafte Begründung dieses radicalen Gegensatzes bei den Brüdern selbst, dass er mehr die Folge des äusseren aufgezwungenen Bruches, resp. der Armuthslehre, gewesen ist, als das Ergebniss einer sachlichen religiösen Kritik. Endlich bestätigt sich diese Auffassung dadurch, dass sich die Brüder nachweisbar von Anfang an eine Hinterthür gelassen haben, um die Sacramentsspendung eines Todsünders doch anerkennen zu können (sie sagten, der würdige Christ empfange dann direct von dem Herrn bei der Spendung die sacramentale Gnade). Auch haben sie sich in der Folgezeit immer mehr der Kirche und ihrer Sacramentsverwaltung genähert, theils aus praktischen Gründen (um nicht erkannt zu werden), theils weil die Zuversicht zu den eigenen „apostolischen" Gewalten immer schwächer wurde und man sehnsüchtig und mit mehr Vertrauen auf die katholischen Weihen sah. So ist die ganze Bewegung im Grunde keine dogmatische gewesen. Sie ist einerseits — wenn man rücksichtslos die Consequenzen ziehen wollte — zu radical, um in der Dogmengeschichte eine Rolle zu spielen (das Christenthum ist das apostolische Leben), andererseits zu conservativ, da sie schlechterdings nichts Katholisches mit gutem Gewissen und klarer Einsicht beseitigt hat. Sie ist eine Erscheinung in der Geschichte der katholischen Frömmigkeit, mag es auch innerhalb der Dogmengeschichte denkwürdig sein, dass der ganze hierarchisch-sacramentale Apparat der Kirche in Frage gestellt wurde. Wäre die Bewegung ein Menschenalter später eingetreten, so hätte die Kirche wohl Mittel gefunden, sie, wie die franciskanische, sich einzugliedern. Der Versuch ist auch in den „katholischen Armen" des bekehrten ehemaligen französischen Waldensers Durandus von Huesca (anerkannt von Innocenz III. ein Jahr, bevor der hl. Franz vor ihm stand) und des bekehrten lombardischen Armen Bernhard Primus gemacht worden; allein es gelang nicht mehr, die ganze Bewegung durch diese approbirten „Armen" in das Bett der Kirche zurückzuleiten (Müller S. 16 ff.). Erst in den Bettelorden ist die gewaltige Gegenbewegung organisirt und dauernd (vgl. die ausgezeichneten Fingerzeige Müller's, Waldenser S. 65 ff., über die Zusammenhänge der Bestätigung der Gesellschaft des Durandus, des Dominikus und des Franciskus, dess., Anfänge des Minoritenordens S. 43. 69 f., und den vielleicht antiwaldensischen Passus in der

clericos et omnes religiosos habeamus pro dominis in his quae spectant ad salutem animae et a nostra religione non | deviant, et ordinem et officium eorum et administrationem in domino veneremur“ (s. die Regel von 1221 c. 19)[1]. Dass eine Natur wie der hl. Franciskus sich durch nichts Aeusseres bedrückt fühlte, wenn man nur seinem Ideal freien Lauf liess[2], dass er auch noch unter ganz anderen Lasten, als die Kirche sie damals auferlegte, die innere Freiheit und reine Heiterkeit seiner Seele zu bewahren vermocht hätte, dass er aus seinem Wesen hätte heraustreten müssen, wenn er irgend etwas „aufzulösen“ unternommen hätte, leuchtet ein. Ihm war der Gehorsam gegen alle bestehenden Ordnungen ebenso Bedürfniss wie die Demuth, und niemals ist wohl der Schatten eines skeptischen Nachdenkens darüber, ob die Hierarchie ist wie sie sein soll, und ob sie überhaupt sein soll, in die Seele dieses reinen Thoren gefallen. Aber wie konnte es ausbleiben, dass

Regel von 1209 S. 187: „nulla penitus mulier ab aliquo fratre recipiatur ad obedientiam“). Die Bettelorden, voran der des Dominikus, kehrten natürlich nicht nur gegen die nicht approbirten „Armen“ ihre Spitze, sondern gegen die Sectirerei überhaupt. Auf diese in der Dogmengeschichte einzugehen, liegt kein Grund vor; denn so hoch ihre Bedeutung in kirchenpolitischer und socialer Hinsicht anzuschlagen ist und so gewiss sie auch ein Zeugniss dafür sind, dass sich die Frömmigkeit in dem tyrannischen Gebäude der römischen Kirche und unter ihren Priestern und Ceremonien beengt fühlte, so gänzlich einflusslos sind die mittelalterlichen Secten in Bezug auf die Dogmenentwickelung geblieben. Man kann nicht einmal sagen, dass sie die Reformation vorbereitet haben; denn die Lockerung, welche sie partiell herbeiführten, ist keine Vorbedingung derselben gewesen. Diese hat vielmehr in den zwischen der römischen Kirche und den dualistischen (oder pantheistischen) Secten schwebenden Controversen durchweg Stellung auf Seiten der ersteren genommen. Vorbereitend für die Reformation hat stets nur — auf theologischem Gebiet (von der Entwickelung der Idee des Staates und der natürlichen Rechte abgesehen) — der wieder erweckte Augustinismus und die mit ihm verschwisterte Subjectivität der Mystik gewirkt. Solange man es also für zweckmässig hält, die Dogmengeschichte nicht als Kultur- oder Universalgeschichte zu behandeln, wird man von Erscheinungen, wie die der Katharer, Albigenser u. s. w., hier absehen müssen.

[1] Aber dazu liess sich Franz i. J. 1210 und später nicht bewegen, einem schon bestehenden Orden sich anzuschliessen oder sich dem älteren Mönchthum zu conformiren, und in dieser Hartnäckigkeit gegenüber dem Papst und den Cardinälen zeigte er, dass er die Grösse seiner Sache kannte.

[2] Das that man freilich nicht, und das hat Franciskus schweren Kummer bereitet; doch scheint mir Sabatier diese Spannung übertrieben zu haben (s. Mariano und besonders Hegler); der Cardinal, dem die Bewegung am meisten zu verdanken hat, hat auch das Meiste für ihre Politisirung gethan. Das Verhältniss des h. Franz zu der Curie und den Kirchenpolitikern oder vielmehr das Verhältniss dieser zu ihm bedarf noch einer gründlichen Nachprüfung. Treffliche Ausführungen bei Hegler, a. a. O. S. 436ff.

das Ideal der Armuth und das Ideal des Gehorsams in Spannung geriethen? Wir können hier nicht die Geschichte des hl. Franz und des Minoritenordens aufrollen. Es ist bekannt, mit welchem Misstrauen er beim Weltklerus (auch bei der Curie), namentlich in Frankreich (aber auch bei den älteren Orden), zu kämpfen hatte, und wie sich hier die Verhältnisse wiederholt haben, welche man bei der Einbürgerung des Mönchthums am Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts sowie bei der cluniacensischen Reform im Abendland beobachtet. Es ist ferner bekannt, dass die „Armuth" das grosse Thema in der Geschichte des 13. und 14. Jahrhunderts gewesen ist, dass man über sie ebenso hartnäckig und leidenschaftlich gestritten hat, wie im 4. bis 6. Jahrhundert über die Naturen Christi, und dass in diesem Streit ebenso künstliche und kluge Formeln aufgetaucht sind, wie zu Chalcedon und Konstantinopel. Für Tausende war der Streit um die Armuth der Streit um das Evangelium selbst. Die Formeln der alten Dogmatik wurden durch diesen Streit wenig oder gar nicht betroffen; aber sie sanken so zu sagen in den Boden. In eine praktische Frage der Lebensführung drängte sich die Frage nach dem Wesen des Evangeliums zusammen. Auch ohne auf die kleinmeisterliche Behandlung zu sehen, erscheint uns die Fragestellung seltsam ungenügend. Allein die „Armuth" war doch nur der letzte Ausdruck für die ganze Summe der Christus nachahmenden Tugenden. Es war ein ungeheurer Fortschritt aus dem todten Glauben und dem öden Dienst der Ceremonien und Werke zu geistiger Freiheit in der Religion und zu einem ernsten persönlichen Christenthum, welcher durch die Losung der „Armuth" bezeichnet ist. Der neue Orden ging bald in verschiedene Richtungen auseinander. In der einen Hauptrichtung, der letzlich unterwürfigen, hat er gewiss in den ersten Menschenaltern seines Bestehens Unschätzbares gewirkt. Seine Predigt hat ernstes christliches Leben entzündet, ja sie hat in vielen Gegenden überhaupt erst ein individuelles Christenthum bei den Laien erzeugt — | so in Deutschland. Allein indem es aufs festeste an den Beichtstuhl, den Priester, die Sacramente und den Papst gekettet, indem alles Freiere — gerade von den Bettelorden — als Sectirerei niedergehalten oder ausgerottet wurde, wurde dieser individuellen Frömmigkeit der Laien doch nur eine subalterne Existenz gestattet. Was die Minoriten der Hierarchie an Opfern darbringen mussten — nicht weniger als das Hauptstück ihres ursprünglichen Ideals, nur der Schatten blieb nach —, dafür entschädigten sie gleichsam ihr Gewissen durch die bisher unerhörte Energie, mit der sie den Zwecken der weltherrschenden Kirche dienten, die Laien an sie banden und für sie interessirten. Hier auf dieser letzten Stufe also war der

Feind, den die Kirche in ihrer eigenen Mitte hatte, noch einmal bezwungen: die ungeheure Kraft des weltflüchtigen Christenthums, welches die politische Herrschaft der Kirche bedrohte, erscheint als ihr dienstbar gemacht; der „eximirte“ Orden wird neben dem Predigerorden ihre sicherste Stütze.

Aber in anderen Richtungen war der Gehorsam nicht mächtig genug, um jene Kraft zu beugen[1]. Die „Armuth“ wandte sich gegen die reiche und weltförmige Kirche, und als sie bedroht und geknebelt werden sollte, brach sie aus. Sie kündigte der Kirche den Dienst; sie verband sich mit alten apokalyptischen Vorstellungen, die lange schon im Finstern geherrscht hatten; sie nahm die Kritik der „lombardischen Armen“ auf; sie kam den neuen socialen und sogar den neuen territorialistischen Ideen, den sich heranbildenden Vorstellungen von dem eigenen Rechte der Völker und der Einzelnen, der Staaten und der Fürsten, entgegen[2]. Sie war, indem sie die Kirche für Babel und die Hierarchie für das Antichristenthum erklärte, nicht wählerisch in ihrer Bundesgenossenschaft. Sie liess die Dogmatik der Kirche unangetastet; aber sie erklärte dieser selbst den Krieg — ein Unternehmen, so widerspruchsvoll, dass es nur im Mittelalter, im Zeitalter der Widersprüche und Illusionen, möglich gewesen ist; denn besass diese Kirche an ihrer Dogmatik nicht den sichersten und förmlichsten| Rechtstitel? Nur in einem Zweige (den Fraticellen) wurde der Widerspruch so radical, dass die Grenzen gegenüber den ketzerischen Secten (Apostelbrüder, Begharden) unsicher wurden.

Aus diesen letztgenannten Richtungen hat sich nichts Dauerndes entwickelt[3]. Die universalgeschichtliche Bedeutung der ungeheuren

[1] Es mischte sich freilich auch viel Persönliches ein, wie man an dem interessantesten älteren Franciskaner, Elias von Cortona, studiren kann.

[2] S. die Schriften Joh. de Oliva's und Ubertino's de Casale (beide standen unter dem Einfluss der Schriften Joachim's von Fiore). Die staatsfreundliche Geschichtsbetrachtung im Gegensatz zur verweltlichten Kirche schon in der Mitte des 13. Jahrhunderts (und auch bei Dominikanern): s. Voelter i. d. Ztschr. f. K.-Gesch. IV H. 3. Ueber die „Spiritualen“ und die nicht mit ihnen zu identificirenden „Fraticellen“ sowie über die Kämpfe z. Zt. Johann's XXII. und Ludwig's des Bayern s. Ehrle im Archiv f. Litt.- u. K.-Gesch. des Mittelalters Bd. I. und II, Müller, Kampf Ludwig's des Bayern 1879 f., ders. i. d. Ztschr. f. K.-Gesch. VI, H. 1, Gudenatz, Michael von Cesena 1876.

[3] Das Husitenthum hat später einen grossen Theil der franciskanischen und joachimisch-franciskanischen Elemente in sich aufgenommen und verarbeitet (s. Müller, Bericht über den gegenwärtigen Stand der Forschung auf dem Gebiet der vorreformatorischen Zeit, in den Vorträgen der theol. Conferenz zu Giessen 1887 S. 44), und da es über Böhmen hinaus unter dem dritten Stand eine weite Verbreitung fand, hat es die grosse täuferische Bewegung und die socialen Revolu-

Bewegung der Bettelorden lässt sich überhaupt nicht an neuen Lehren und Institutionen nachweisen, ogleich solche nicht ganz gefehlt haben, sondern sie liegt in der religiösen Erweckung, die sie während eines Zeitraums von 150 Jahren — ja, wenn man von einer Periode der Erschlaffung der Orden absieht, eines Zeitraums von 300 Jahren — hervorgerufen haben. „Der Einzelne begann über die Heilswahrheiten der christlichen Religion nachzusinnen, selbst in ein persönliches Verhältniss zu derselben zu treten.“ Das ist die höchste Bedeutung der Bettelordenbewegung. In diesem Sinne sind die Orden eine Vorstufe der Reformation geworden. Aber indem die Religion in die Kreise der Laien hineingetragen und hier selbständiges religiöses Leben angeregt wurde, ergab es sich von selbst, dass über der Unversehrtheit des alten Dogmas nun mit doppelter Aufmerksamkeit gewacht werden musste. Solange sich das Dogma in den Händen der Priester und Theologen befindet, kann es immer noch eine gewisse Freiheit bewahren, ja diese ist ihm hier natürlich. Sobald aber die Laien für das kirchliche Christenthum als Denkende interessiert werden, wird | das Dogma ausserordentlich empfindlich. Die, denen die Sorge für die religio publica anvertraut ist, müssen — wie die Bettelorden das gethan haben — eifersüchtig über ihm wachen, soll nicht eine allgemeine Verwilderung der religiösen Speculationen die Frucht des allgemeinen Interesses werden. Rücksichtslos muss nun der Maassstab des kirchlich fest Fixirten überall zur Anwendung kommen, zumal wenn die Kirchenpraxis der Gegenwart corrigirt werden soll. Andererseits verlangen die kirchlich frommen Laien selbst, dass das Dogma als ein rocher de bronze dastehe, und sie empfinden jede Bewegung oder Veränderung desselben als eine Beeinträchtigung ihres persönlichen Christen-

tionen des 16. Jahrhunderts vorbereitet. Allein dauernde Schöpfungen sind hier so wenig hervorgegangen wie nachhaltige Einflüsse auf die grosse Kirche. Aber kirchen- und kulturgeschichtlich ist das Studium der gewaltigen, im Grunde einheitlichen Bewegung, die mit dem Joachimismus begann und mit den Husiten und Täufern abschliesst, von höchstem Interesse. Wie die Aufklärung im 18. Jahrhundert und die romantischen Ideen im 19., so zog der Joachimismus im 13. durch Europa — keine neue Dogmatik, aber eine neue Betrachtung der Geschichte und der höchsten Aufgaben, tröstlich den Ernstgesinnten, weil er ihnen schmeichelte; vgl. z. B. die Chronik Salimbene's (Michael, Salimbene und seine Chronik, Innsbruck 1889). Wunderbar, dass in der entlegensten Landschaft Südeuropas, im Silagebirge, diese Bewegung begonnen hat! Sie ist noch immer zu wenig studirt, während sie doch für uns die hellste aller der Epochen ist, in welchen der Prophetismus eine Rolle gespielt hat. Wo Propheten aufstehen und Anklang finden, da folgen Fälschungen auf dem Fusse. Die Geschichte des Joachimismus ist aber die typische Geschichte alles Prophetenthums überhaupt. Wie es sich in der Welt einzurichten vermag, auch dafür bietet Salimbene schöne Beispiele.

standes. Dies war die Situation, die sich in den drei Jahrhunderten vor der Reformation immer sicherer einbürgerte. Je weitere Kreise sich in der Religion wirklich heimisch zu machen suchten, um so mehr wuchs auch die Zahl der Sectirer aller Art, um so unantastbarer erschien aber auch den kirchlich Treuen das alte Dogma, und um so grössere Anstrengungen machte die Hierarchie, alles „Ketzerische" niederzuwerfen. Das Dogma war von Anfang an auch, ja vornehmlich, als Rechtsordnung zu den mittelalterlichen Völkern gekommen. Eine solche musste es um so mehr bleiben, je lebendiger und mannigfaltiger sich das geistliche Leben entwickelte: sonst war es um die Einheit der Kirche geschehen. Mit aller Energie musste mindestens die fides implicita verlangt werden, d. h. der respectvolle Gehorsam. So ist die Erweckung, die sich in Deutschland seit der Mitte des 13. Jahrhunderts fort und fort gesteigert zu haben scheint, der Unwandelbarkeit des Dogmas zu Gut gekommen. In der Vorstellung war es stets unwandelbar gewesen; aber nun knüpfte sich ein höchst actuelles Interesse an die Wirklichkeit dieses Unwandelbaren.

Die Geschichte der Frömmigkeit in den letzten Jahrhunderten vor der Reformation ist eine Kette von Busspredigten und Erweckungen, von Reformen zur Verinnerlichung, welche die ganze Christenheit ergreifen soll. Nur in den Hauptpunkten haben wir uns über sie zu orientiren. Hier kommt zunächst der Bund der Bettelorden mit der Mystik in Betracht.

Unter Mystik ist, wie oben ausgeführt worden, nichts Anderes zu verstehen, als die theologische Frömmigkeit (Contemplation) mit reflexiver Abzweckung nach dem Muster Augustin's und des Areopagiten, befruchtet (indessen nicht durchweg) durch die bernhardinische Hingabe an Christus. Dass diese Theologie den Stimmungen der Bettelmönche, sobald sie sich auf Theologie überhaupt einliessen, congenial war, liegt auf der Hand. Bonaventura, Albertus und Thomas Aquinas | sind die grössten Mystiker gewesen, nicht obgleich, sondern weil sie Theologen und Bettelmönche waren[1]. Dasselbe gilt von David von Augsburg und Theodorich von Freiburg. Man hat weitläufige Untersuchungen angestellt, um die Mystiker zu classificiren, und eine scholastische, eine romanische und eine deutsche, eine katholische, eine evangelische und eine pantheistische Mystik unterscheiden zu können gemeint. Allein die Unterschiede sind im Grunde ohne Belang. Die Mystik

[1] Sehr richtig Herrmann (Verkehr des Christen mit Gott 1. Aufl. S. 100): „Die (heutigen) Liebhaber der Mystik bieten in verkleinertem Massstab dasselbe Schauspiel, wie die grossen Scholastiker: von dem Werke ihres Glaubens wollen sie ausruhen in einer mystischen Frömmigkeit."

ist immer dieselbe; sie ist vor Allem nicht national oder confessionell unterschieden. Die Differenzen betreffen niemals ihr Wesen, sondern stets nur entweder das Mass, die Art und die Energie ihrer Anwendung oder das Vorwalten der Abzweckung auf den Intellect oder auf den Willen. Auch hier handelt es sich nur um graduelle Unterschiede, und zugleich zeigt die letztgenannte Differenzirung wiederum sehr deutlich die volle Verschwisterung der Mystik mit der objectiven Theologie; denn aus dieser stammt jene Unterscheidung. Die Mystik ist die katholische Frömmigkeit überhaupt, soweit diese nicht bloss kirchlicher Gehorsam, d. h. fides implicita ist. Eben desshalb ist die Mystik nicht eine Gestalt der vorreformatorischen Frömmigkeit neben anderen Gestalten — etwa gar die latent evangelische —, sondern sie ist die katholische Ausprägung der individuellen Frömmigkeit überhaupt. Das reformatorische Element, welches man ihr zuspricht, liegt hier lediglich darin, dass die Mystik, d. h. die katholische Frömmigkeit, in einer bestimmten Richtung entwickelt, zu der Erkenntniss der eigenen Verantwortlichkeit der Seele geführt wird, die ihr keine Autorität mehr abnehmen kann, und dass sie sich damit zugleich vor die Frage der certitudo salutis gestellt sieht, die für sie nun nicht mehr verschwinden kann, bis sie in der That des Glaubens gelöst ist. Allein dort, wo jene Frage sichergestellt ist, weist die Mystik über sich selbst hinaus; denn der ganze Aufriss, in dem sie sich bewegt, gestattet immer nur eine unendlich fortschreitende Annäherung an die Gottheit, lässt aber niemals das stetige Gefühl eines gewissen Besitzes aufkommen. Dass man als Christ immer im Werden sein muss, hat die katholische Frömmigkeit richtig erkannt; aber es ist ihr nicht hell und friedevoll aufgegangen, dass dieses Werden an der sicheren Zuversicht auf den gnädigen Gott, also an der Seligkeit, seinen festen, unverlierbaren Grund haben kann und soll. Wie| dem katholischen Christenthum heute der als „Fiduzglaube" betitelte evangelische Glaube ein Aergerniss und eine Thorheit ist, so ist er auch vor dem Forum der mittelalterlichen Mystik ein Unverstandenes. Diese Mystiker, die so viele heilige Paradoxien aufgestellt und erkannt haben — die Paradoxie ist ihnen verborgen geblieben, dass man im geistlichen Leben nur das werden kann, was man im Glauben schon ist. Nur wo sie an diese Erkenntniss herangekommen sind, darf man sie als vorreformatorisch bezeichnen.

Entzieht man der katholischen Kirche die Mystik und nimmt sie als „protestantisch" in Beschlag, so entleert man damit den Katholicismus und deteriorirt den evangelischen Glauben. Soll es denn überhaupt

keine lebendige und individuelle katholische Frömmigkeit geben? wo aber wäre diese zu suchen, wenn nicht in der Mystik? Wo ist denn nur eine einzige Erscheinung wahrhaften religiösen Lebens in den drei Jahrhunderten vor der Reformation, die nicht aus der „Mystik" geflossen wäre? Oder ist sie etwa desshalb dem Katholicismus abzusprechen, weil er vor Allem die Devotion vor der Kirche und den Sacramenten verlangt, und weil die Geschichte der Mystik die Geschichte fortgesetzter Spannungen zwischen ihr und dem sacramentalen und autoritativen Kirchenthum ist? Aber seit wann dürfen solche Spannungen als ein Zeugniss dafür betrachtet werden, dass der eine der beiden Factoren illegitim ist? Besteht nicht auch zwischen dem unzweifelhaft katholischen Ideal der Askese und dem ebenso unzweifelhaften Ideal der Weltherrschaft eine Spannung? Sind nicht die grossen Mystiker die grossen Heiligen der Kirche? Oder soll wider den Augenschein diese Kirche unfähig sein, selbständige Frömmigkeit in ihren Grenzen zu erzeugen und zu ertragen? Nun — kein evangelischer Christ wäre wohl je auf den Gedanken verfallen, die Freude an dem regen innerlichen Leben, welches das katholische Christenthum in den Jahrhunderten vor der Reformation aufweist[1], mit der vollen Zustimmung zu demselben zu verwechseln, wenn er sich — man muss es leider sagen — klar gemacht hätte, was evangelischer Glaube ist. Das Unvermögen, zu diesem vorzudringen, erzeugt die Begehrlichkeit nach der Mystik, die dann, da man nun einmal Protestant ist, für den Protestantismus reclamirt wird. Zwar haben die Neigungen für die „deutsche" Mystik einen starken Stoss durch den urkundlichen Nachweis erhalten, dass, wer sich für den Meister Eckhart u. s. w. begeistert und sich an ihm erbaut, sich vielmehr für den heiligen Thomas, resp. für den Areopagiten und Augustin, zu begeistern hat. Allein es wird noch stärkerer Stösse bedürfen, um eine Geschichtsbetrachtung aus den Angeln zu heben, die für alle fragmentarischen, in der Religion, der Theologie und der Philosophie dilet-| tirenden Naturen — ein Mystiker, der nicht Katholik wird, ist ein Dilettant — die gewiesene ist. Da schätzt der Eine den „Individualismus" der Mystiker, als sei in dieser Form bereits Alles gegeben, der

[1] Herrmann (Verkehr des Christen mit Gott 3. Aufl. S. 21) hebt mit Recht noch Folgendes hervor: „Wir müssen uns eingestehen, dass wir Evangelische, wenn wir eine andere Art der Religion zu haben meinen, auf jeden Fall noch lange nicht die Durchbildung erreicht haben, wie sie der Katholicismus in jener Mystik besitzt . . . sie ist ein wunderbar vollkommener Ausdruck einer bestimmten Art von Religion. Die Speculationen der katholischen Mystik sind alten Datums. Darin hat sie neben dem Neuplatonismus wenig Eigenthümliches. Aber in der Fähigkeit, persönliches Leben zum Gegenstand der Beobachtung und Darstellung zu machen, bezeichnet sie einen Höhepunkt, den der Protestantismus bisher nicht erreicht hat."

Andere ihr Gefühl, einerlei wofür man „fühlt", ein Dritter die pantheistische Metaphysik, die sich aus der Mystik mit leichter Mühe abstrahiren lässt, ein Vierter die ästhetischen Anschauungen und die Auflösung der Christologie in das Ecce homo oder in die unendliche Reihe der Christus in sich gebärenden Menschen, ein Fünfter das Licht der Aufklärung, welches aus der Mystik hervorgebrochen ist. Welcher Historiker mit hellen Sinnen wird an diesen Früchten der Mystik theilnahmlos oder achselzuckend vorbeigehen können, welcher Christ wird nicht mit herzlicher Freude aus dem Quell lebendiger Anschauungen, der hier gesprudelt ist, schöpfen, wer wird nicht zuversichtlich als Geschichtsforscher bezeugen, dass eine evangelische Reformation um 1200 ebenso unmöglich gewesen wäre, wie sie um 1500 vorbereitet war? Aber — wenn der Protestantismus nicht einst noch, soweit er überhaupt etwas bedeutet, völlig mystisch werden wird — die Mystik wird man niemals protestantisch machen können, ohne der Geschichte und dem Katholicismus ins Gesicht zu schlagen[1]. |

[1] Die richtige Auffassung der Mystik als der katholischen Frömmigkeit hat, im Gegensatz zu Ullmann's Vorreformatoren, Ritschl (Rechtfert. und Versöhn. Bd. I, Geschichte des Pietismus Bd. I—III, Theologie und Metaphysik) gelehrt und die Fingerzeige für die weitere Forschung (Zusammenhang der Mystiker mit den Wiedertäufern, Husiten u. s. w.) gegeben. Ihm ist eine grosse Anzahl neuerer Forscher gefolgt. Ausser den oben S. 328 genannten Arbeiten, unter denen die Denifle's epochemachend sind, weil sie gezeigt haben, dass Meister Eckhart in seinen lateinischen Schriften ganz von Thomas abhängig ist, aber auch sonst das Beste ihm verdankt (Archiv f. Litt.- und K.-Gesch. des Mittelalters II S. 417—640; vorgearbeitet hatte hier schon Bach in seiner Monographie über Eckhart), s. Lasson, Meister Eckhart 1866, ferner die neueren Arbeiten über Tauler und die Gottesfreunde (Denifle), Pfeiffer's Ausgabe der deutschen Mystiker (2 Bdd. 1845. 57), Seuse's Werke hrsg. von Denifle und das „Buch von der geistl. Armuth", ebenfalls hrsg. von Denifle (1877), dazu Ritschl i. d. Ztschr. f. K.-Gesch. IV S. 337 ff. Strauch, Marg. Ebner und Heinrich v. Nördlingen 1882. Ueber die ältesten deutschen Mystiker s. Preger, Vorarbeiten z. einer Gesch. der deutschen Mystik (Ztschr. f. die hist. Theol. 1869 und mehrere Aufsätze in den Abhandl. der hist. Klasse d. bayer. Akad. d. Wissensch., die neben seiner umfassenden Geschichte der Mystik eine stoffreiche Fundgrube sind). Ueber Ruysbroek vgl. Engelhardt, Rich. v. St. Victor und R. 1838; über Thomas a Kempis „de imitatione Christi" ist die Litteratur massenhaft, vgl. Hirsche, Prolegomena z. einer neuen Ausg. 2 Bdd. 1873. 83, derselbe über die Brüder vom gemeinsamen Leben in der R.-E.[2] Im Allgemeinen: Denifle, Das geistliche Leben. Blumenlese aus den deutschen Mystikern und Gottesfreunden. 3. Aufl. 1880. Eine reichhaltige Darstellung der Mystik geben auch Thomasius-Seeberg, D.-G. 2. Aufl. II, 1 S. 261 ff., vgl. dazu Seeberg, Ein Kampf um jenseitiges Leben. Lebensbild eines mittelalterlichen Frommen. 1889. Ich theile keine Auszüge aus den Schriften der deutschen mittelalterlichen Mystiker mit, weil ich auch den Schein des Irrthums vermeiden möchte, als hätten dieselben irgend etwas ausgesprochen, was man nicht bei Origenes, Plo-

Die individuelle katholische Frömmigkeit, die wir Mystik nennen, ist in den drei Jahrhunderten vor der Reformation nur in Spielarten verschieden. Sie wurzelt in der neuplatonisch-augustinischen Anschauung von den ersten und letzten Dingen, wie wir sie oben S. 97 ff. gezeichnet haben: Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott; das Eine und das Viele, Gott und die Creatur. Die von Gott entfernte Seele muss zu ihm zurückkehren durch Reinigung, Erleuchtung und wesenhafte Vereinigung; sie muss „entbildet", „gebildet" und „überbildet" werden. Mit der sicheren und reichen Anschauung des Erlebten haben die mittelalterlichen Frommen geredet von der Einkehr in sich selber, von der Betrachtung der Aussenwelt als eines Werkes Gottes, von der Armuth und Demuth, auf die sich die Seele stimmen muss, von der Umkehr und der Zukehr zu Gott und der Schule der Leiden. Aber sie haben auch den ganzen Process aufs genaueste beschrieben. Er beginnt mit der Sehnsucht; es folgt die Entäusserung von der Creatur, aber auch von aller Selbstgerechtigkeit und allem Eigendünkel. Das ist die Reinigung der Seele zu der wahren christlichen Armuth. Was die Kirche an Mitteln bietet — die Sacramente —, soll gebraucht, aber Alles in das innerliche Leben aufgenommen werden. Es sind die Zeichen der Liebe Gottes, die es zu betrachten gilt. Und wie einst im Neuplatonismus (vgl. auch Origenes und | wiederum den Areopagiten) alles Sinnliche, auf welchem der Schimmer einer heiligen Ueberlieferung lag, als Zeichen des Ewigen

tin, dem Areopagiten, Augustin, Erigena, Bernhard und Thomas lesen könnte, oder als bedeuteten sie einen religiösen Fortschritt, während ihre Tractate in Wahrheit an christlichem Gehalt meistens tiefer stehen als die Schriften Augustin's und Bernhard's. Die Bedeutung jener Werke beruht darin, dass sie deutsch geschrieben sind und dass sie den Laien gelten. Sie sind desshalb von unschätzbarem Werthe innerhalb der deutschen Kirchen- und Dogmengeschichte. Aber in der Universalgeschichte darf und muss man sich mit einer Charakteristik begnügen. Ob sie etwa in der Geschichte der Erkenntnisstheorie und Metaphysik einen erheblichen Fortschritt bedeuten, auf diese Frage getraue ich mir keine Antwort zu geben, und sie gehört auch nicht hierher. Was die Idee der Wiedergeburt betrifft, die in vielen mystischen Schriften stark betont wird, so muss man das Schweigen über die Sündenvergebung mit ihr zusammenstellen, um zu erkennen, wie sehr auch diese Idee unter dem Bann des Intellectualismus stand. Die Abklärung, welche die Mystik des 14. Jahrhunderts im 15. erfahren hat, hat sich allerdings ganz wesentlich auf jenen vordringlichen Intellectualismus bezogen, so dass die Frömmigkeit, wie sie sich z. B. in dem berühmten Buch de imitatione Christi (Thomas a Kempis) ausspricht, als wesentlich bernhardinisch ohne neuplatonischen Beisatz bezeichnet werden darf, allein eben nur als bernhardinisch. Ein neues kräftiges Element der Freudigkeit zu dem Gott, der Sünde vergiebt und Glauben schenkt, sucht man vergebens.

und darum als Mittel der Erhebung hochgeschätzt wurde, so hat auch diese Frömmigkeit die heiligen Zeichen nicht abgethan, sondern vermehrt und verstärkt. Neben den Sacramenten sind in steigendem Masse die Kreuze, die Amulette, die Reliquien, die Gnadenstätten, die Nothhelfer, die Heiligen u. s. w. in den Jahrhunderten vor der Reformation geschätzt worden, wie die neueren Forschungen uns bewiesen haben[1]. Solange die Seele nicht nach dem Fels der Gewissheit sucht, sondern nach Mitteln der Anregung der Frömmigkeit, wird sie sich tausend Heiligthümer schaffen. Es ist daher eine höchst oberflächliche Betrachtung, welche die innerlichste mystische Frömmigkeit und den Kult der Idole für Gegensätze hält. Das Gegentheil ist richtig: jene Frömmigkeit sucht nach heiligen Zeichen und umarmt sie. Sie kann dabei die Erlösung durch Christus für den höchsten, Alles umfassenden Liebeserweis Gottes halten[2]; aber die Souveränetät Christi ist ihr nicht aufgegangen, weil sie schliesslich auch den höchsten Liebeserweis nur als das Mittel betrachtet, durch welches die Möglichkeit der individuellen Beseeligung gegeben, d. h. der Trieb zur Nachahmung verstärkt ist. Ebensowenig streitet die innerliche Reinigung mit der sacramentalen des Busssacraments. Vielmehr haben die Mystiker mit verschwindenden Ausnahmen stets neben der Reue auf die ganze Beichte und die vollkommene Busse, d. h. auf das Busssacrament, hingewiesen. Auf die Reinigung folgt die Erleuchtung. Hier tritt nun die bernhardinische Anweisung ein: es gilt in Christo und wie Christus Gestalt gewinnen. Man muss sein armes Leben und seine leidende Menschheit in sich nacherleben, um zu seiner Gottheit zu gelangen. Wie sich in dieser Anweisung die zarteste Schulung des Gemüths mit einer beängstigenden sinnlichen Veranschaulichung der Leiden des „Menschen“ Jesus verbunden hat, ist bekannt. Die aus dem Mitleid stammende Nachfolge, die aus der Liebe quillende Nachbildung Christi wird verlangt, wie sie nur aus langer Uebung und aufmerksamster Spannung aller Gedanken | hervorgehen kann. Diese Nachbildung schlägt dann nicht selten in die Vorstellung um, man müsse geradezu ein Christus werden, Christus aufs neue in sich gebären — gab es doch Nonnen, die

[1] S. die Arbeiten Gothein's, Kolde's, Kawerau's, Haupt's und vor Allem v. Bezold's (Gesch. der deutschen Reformation) zur inneren Lage des Katholicismus beim Ausgang des 15. Jahrhunderts. In Kürze zusammenfassend Lenz, Martin Luther 1883 (Einleitung) und Karl Müller, Bericht über den gegenwärtigen Stand u. s. w. 1887.

[2] Es giebt mehrere Mystiker des 14. Jahrhunderts, die an vielen Stellen ihrer erbaulichen Schriften ebenso bestimmt wie der hl. Bernhard ihren Trost allein auf das Leiden Christi gesetzt haben.

da wähnten, dass sie mit Christus schwanger gingen. Die dressirte Phantasie und die Theorie sind an dieser Vorstellung in gleicher Weise betheiligt. Jene, sofern sie das wirklich erlebt, was sie passionirt betrachtet, diese, sofern in der neuplatonisch-augustinischen Ueberlieferung jene Vorstellung von Gott und der geistigen Creatur enthalten war, nach welcher die Erscheinung des Logos in Christus ein Specialfall in einer langen Reihe ist: mit ihm hat die Einwohnung Gottes in dem Menschen ihren Anfang genommen, und dazu — alle Gottesliebe ist etwas so Souveränes, dass sie die Einmischung eines Dritten in das Verhältniss, welches sie belebt, nicht zulässt. Andererseits aber vertrug sich auch diese Betrachtung Christi als des Erstlings doch wieder mit der Betrachtung seines Todes als eines ausserordentlichen, die Versöhnung mit Gott begründenden Ereignisses; denn wie diese Frömmigkeit kein äusseres sichtbares Zeichen preisgiebt, so giebt sie auch kein Stück der heiligen Geschichte auf; sie lässt es nur nicht auf der höchsten Stufe gelten. Allein unzählige Male ist bei den bedeutendsten Mystikern, wie schon beim hl. Bernhard, gerade auch auf den höchsten Stufen religiöser Empfindung die Zuversicht zu Christus hervorgebrochen; denn wie sie, namentlich wo die Theologie des hl. Thomas eingewirkt hat, Alles von der göttlichen Gnade ableiteten, so wird diese Gnade in dem Christus erkannt, der unsere Gerechtigkeit ist. Ferner verbindet sich hier die trinitarische Speculation, wie sie aus dem Gedanken der Liebe heraus entwickelt wurde. So vermag sich die Frömmigkeit, wie Richard von St. Victor in älterer Zeit, Bonaventura und Andere in späterer bewiesen haben, aufs innigste an dies spröde Dogma von der Trinität und auch an das andere von der Incarnation anzuschliessen. Die unendliche Liebe soll im Geheimniss der Trinität contemplirt werden, und der Höhepunkt der Erleuchtung des Geistes ist erreicht, wo der Mensch sich betend, wissend und schauend in das grosse Mysterium der Einigung der Gottheit und Menschheit versenkt und die indifferentia oppositorum betrachtet, wie der Schöpfer und die Creatur, das Erhabene und das Niedrige, das Seiende und das Nichtseiende in Eins zusammenfallen. Aus allen diesen Speculationen, in denen die alten Formeln in das Licht der allmächtigen Liebe gestellt werden, wo die kühnste und complicirteste Theologie schliesslich wieder auf das All-Eine zurückgeführt wird und in das Gefühl umschlägt, ergab sich eine hohe Steigerung des Innen-|lebens. Dieses ist wieder entdeckt und in den beherrschenden Mittelpunkt gestellt. Aber es ist noch viel reicher als in den Tagen des Neuplatonismus ausgeprägt; denn in jenen Jahrhunderten vor der Reformation ist neben den furchtbarsten Selbstquälereien, ja mitten in ihnen (man denke an die

hl. Elisabeth), und neben spielenden oder wahnwitzigen Vorstellungen die erhebende Kraft des Leidens und die läuternde Macht des Schmerzes erprobt und verkündet worden. Welch' eine Veredelung des Gefühls und welch' eine Verinnerlichung des Gemüths von hier ausgegangen ist — eine Renaissance vor und neben der Renaissance —, kann man nicht beschreiben. Man muss die Schriften in Poesie und Prosa, z. B. die Verse Jacopone's[1], oder die Tractate und Predigten der deutschen Mystiker lesen, um zu erkennen, wie auch die Sprache hier eine Wiedergeburt erlebt hat. Eine Lyrik, die wir nachempfinden können, giebt es erst seit dem 13. Jahrhundert, und welche Kraft die lateinische und die deutsche Sprache in der Beschreibung des inneren Lebens zu entfalten vermögen, das haben uns die Bettelmönche gelehrt. Aus der Erkenntniss, dass Niedrigkeit und Armuth, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod Fördernisse des Heiligen sind, aus der Anschauung des Menschen Jesus, aus dem Mitleid, dem Schmerz und der Demuth ist im Zeitalter der Bettelmönche der abendländischen Christenheit jene innere Erhebung und jene Bereicherung des Gefühls und des sittlichen Sinns geworden, welche die Bedingung für alles das gewesen ist, was in der Folgezeit wachsen sollte. Man spricht von der Renaissance und Reformation und fasst in diesen beiden Worten die Grundlage unserer heutigen Kultur zusammen — aber beide haben eine gemeinsame starke Wurzel in der religiösen und ästhetischen Erhebung im Zeitalter der Bettelorden.

Aber die katholische Art dieser Erhebung zeigt sich am deutlichsten darin, dass mit der Busse, dem Glauben und der Liebe zu Christus der Process nicht abgeschlossen ist: der Mensch muss ganz zu nichte und aus sich selber entsetzt werden, um schliesslich in die Gottheit aufzugehen. Gemeint ist freilich damit auch die höchste geistige Freiheit (s. z. B. die „Deutsche Theologie"); aber da sie umschlossen ist von dem metaphysischen Gedanken, dass Gott Alles ist und das Individuelle Nichts, so kann die Freiheit nur als Untergang in die Gottheit gedacht werden. Erleben können soll nur der diese Vereinigung mit Gott, der den Weg der Kirche und der Nachahmung Christi ge-|gangen ist. Aber wie kann man gebieten, an dem Historischen festzuhalten, wenn man alle Kräfte der Phantasie entfesselt und sie für das Organ zur Ineinsbildung mit der Gottheit erklärt? Die kirchlichen Mystiker haben sich energisch der pantheistischen, „ausbrüchigen", wilden Frömmigkeit zu erwehren versucht; aber sie waren selbst häufig

[1] S. Schlüter u. Storck, Ausgewählte Gedichte Jacopone's 1864. Thode, a. a. O. S. 398ff.

mindestens unvorsichtig bei ihren letzten Anweisungen, ja diesen fehlte der volle Schwung, solange sie noch auf etwas Rücksicht nahmen, was ausserhalb Gottes und der Seele lag (selbst die Trinität wurde hier als etwas Störendes empfunden; der Gott, mit dem es die Seele auf diesem Höhepunkt zu thun hat, ist der Einige). Thomas selbst, der „Normaldogmatiker", hat den kräftigsten Anstoss zu dieser Erneuerung der ausschweifendsten Mystik gegeben. Ihm sind Eckhart und Andere gefolgt[1]. Nach Thomas kann die Seele schon hier auf Erden Gott so in sich aufnehmen, dass sie im vollsten Sinn die visio seines Wesens geniesst. Sie selbst weilt schon im Himmel. Das Irdische, was ihr noch anklebt, ist gleichsam so wesenlos wie das Irdische bei den consecrirten Elementen. Ist aber die Seele per raptum eines solchen Aufschwungs aus ihrem Nichts zu Gott fähig, kann Gott in ihr Innerstes eintreten, dann — hier liegt der nothwendige Umschwung der Betrachtung — umschliesst die Seele selbst in ihrem innersten Wesen ein tiefverborgenes Göttliches. Das Pantheistische schlägt in Selbstvergötterung um. Das Göttliche ist im Grunde die Fähigkeit der Seele, von allem Erscheinenden abstrahiren und sich befreien zu können; es ist das reine Gefühl der geistigen Freiheit und Erhabenheit über alles Seiende und Denkbare. In diesem Gefühl, welches als Begnadigung auftritt und nur durch diesen Stimmungscoefficienten vor dem Hochmuth des Selbstgefühls geschützt ist, empfindet sich die Seele als Eins mit dem göttlichen Wesen, welches nach der katholischen Betrachtung in negativen Bestimmungen selbst am besten charakterisirt wird. Die mittelalterlichen Mystiker sind in diesen noch viel weiter gegangen als Augustin und der Areopagite[2]. Man muss bis zu Valentin und Basilides, zum Βύθος, der Σιγή und dem Οὐκ ὢν θεός zurückgreifen, um die schlagenden Parallelen zur „abgründlichen | Substanz", der „wüsten Gottheit", der „stillen Stillheit" u. s. w. zu finden. In diesem heissen Treibhaus der Gedanken ist im Grunde nicht die Religion gereift, sondern der mittelalterliche Mensch ist zum Selbstgefühl erweckt worden. In der thomistischen Mystik, die natürlich im Princip stets darauf hält, dass die

[1] Eckhart wurde, trotzdem er alles Unkirchliche in seinen Schriften kurz vor seinem Tode widerrufen hatte, zwei Jahre nach seinem Tode der Process gemacht, d. h. es wurden 28 Sätze von ihm theils als häretisch, theils als suspect verdammt (Bulle Johann's XXII. 1329). Ueber diese Verdammung und die Stellung Seuse's zu Eckhart s. Denifle im Archiv f. L.- u. K.-G. des Mittelalters II und Seeberg, Ein Kampf um jenseitiges Leben. 1889 S. 137 ff. Auch Seuse hat dem Vorwurf, das Land mit ketzerischem Unflat zu verunreinigen, nicht ganz entgehen können. Immer waren es die Ultra's, welche die „kirchlichen" Mystiker, indem sie sich auf sie beriefen, discreditirten.

[2] Vgl. besonders Eckhart und Seuse.

wesenhafte Unterscheidung von Gott und dem Menschen gewahrt bleibt, ist, wie der ganze Process, so auch der Höhepunkt intellectualistisch bedingt. Die Erkenntniss ist das Mittel, zu der geistigen Freiheit zu gelangen, und der höchste Zustand ist nichts Anderes als die naturgemässe Folge der absoluten, in der Schauung gegebenen Erkenntniss. Thomas und seine Schüler halten sich hier strenge an Augustin, der auch keinen Fortschritt des religiösen Lebens zugestand, ohne fortschreitende Erkenntniss, und für den die höchste Gemeinschaft mit Gott auch keinen anderen Inhalt hatte als den der visio dei, d. h. der wesenhaften Erkenntniss. Die zur Intuition sich erhebende Contemplation erleidet dadurch keine qualitative Veränderung; denn die Intuition ist lediglich diejenige Form der Erkenntniss, in der jedes Medium weggefallen ist, in der das ganz zum Intellect gewordene Subject das rein geistige Object unmittelbar erfasst, also auch, da keine Schranke mehr hindert, mit ihm zusammenschmilzt. Allein diese Fassung des Zieles hatte die Anselm'sche Ueberzeugung zur Voraussetzung, dass alle Glaubensobjecte hienieden rational gemacht werden können, so dass der ganze Aufstieg bis zum höchsten Ziele durch den Intellect erfolgen kann. Wo diese Ueberzeugung aber schwankend wurde, da konnte, wenn anders das Ziel der Vereinigung mit Gott doch schon für das Diesseits gelten soll, dieses nicht mehr als Genuss Gottes und des ewigen Lebens durch den Intellect ins Auge gefasst werden. Diese Vorstellung war aber auch desshalb ungenügend, weil die Thomisten zugestehen mussten, dass das so beschriebene Ziel immer nur per raptum, d. h. discontinuirlich und selten, erreicht werden könne. Daher sehen wir, wie seit Duns Scotus' Auftreten und seit der Entwickelung des Nominalismus das Ziel anders beschrieben wird. Die Zuversicht zur Rationalität der Glaubensobjecte ist im Schwinden, andererseits wächst der religiöse Trieb nach stetiger höchster Gemeinschaft mit Gott — somit wurde der Genuss Gottes und des ewigen Lebens in den Willen verlegt, der ja überhaupt in der nominalistischen Wissenschaft eine erhöhte Berücksichtigung erfahren hat[1]. Die Seligkeit besteht in der | Willenseinheit mit Gott, in der Ruhe, die der creatürliche Wille an dem Willen Gottes findet, also in der Ergebung und Gelassenheit. Dass diese Betrachtung der Dinge ebenfalls eine excentrische Ausprägung erhalten hat, war bei dem mönchischen Charakter aller katholischen Frömmigkeit unvermeid-

[1] Auf diesen Unterschied der thomistischen und der quietistischen (nominalistischen) Mystik hat Ritschl zuerst hingewiesen, s. Gesch. des Pietismus I S. 467 ff. und Ztschr. f. K.-Gesch. IV S. 337 ff., auch schon im 1. Bd. der Rechtfert. u. Versöhn.-Lehre.

lich. Allein hier war doch ein ausgezeichneter Fortschritt gegeben, der für die Reformation direct vorbereitend gewirkt hat; denn erstlich war die Frömmigkeit nun aus der Verquickung mit jenen speculativen Ungeheuerlichkeiten gerettet, die schliesslich nur dazu dienten, den schlichten frommen Sinn zu betäuben — die speculativen Philosophen freilich werden den Thomas stets dem Duns vorziehen —, zweitens war ein Weg gewiesen, auf welchem die Seele zu dem Gefühl stetiger Gemeinschaft mit Gott gelangen konnte. Diese „nominalistische" Mystik hat im 15. Jahrhundert die thomistische mehr und mehr verdrängt[1]: man muss seinen eigenen Willen in Gottes Willen schicken. Freilich fehlte gerade den Nominalisten eine klare Erkenntniss dessen, wo der göttliche Wille zu suchen sei und was er sei, und eben desshalb hat sich auch hier noch viel Wildes entwickelt. Aber nur innerhalb der nominalistischen Frömmigkeit konnte die Frage nach der certitudo salutis entstehen, weil man auf den Intellect nicht mehr baute, weil die Verweisung auf die nackte Autorität auf die Dauer als ungenügend empfunden werden musste, und weil das Problem richtig gestellt war, nämlich als die Frage nach der Macht, die im Stande ist, den Eigenwillen zu brechen und ihn zu Gott zu führen[2].

[1] Um 1500 scheint sie die herrschende gewesen zu sein; vgl. Staupitz' und Thomas Münzer's Haltung. Auch die „deutsche Theologie", die Luther so lieb war, ist quietistisch.

[2] In dem Abschnitt über die Geschichte der Theologie wird die Eigenthümlichkeit und die Bedeutung des Nominalismus noch eine weitere Beleuchtung erfahren. Schon hier sei indess bemerkt, dass der Nominialismus seine richtigere Einsicht in das Wesen der Religion durch seine auf der blossen Autorität gegründete „Positivität" theuer erkauft hat. Hier sind ihm Anselm und Thomas unzweifelhaft überlegen; allein diese sind durch den Intellectualismus gehindert worden, der christlichen Religion als einer geschichtlichen Grösse und Macht gerecht zu werden. — Was ich auf diesen Blättern S. 391 ff. ausgeführt habe, ist von Lasson und Raffaele Mariano scharf angegriffen worden. Deutlich genug stellen sie mir die Alternative des irreligiösen Kriticismus oder des Köhlerglaubens, indem sie ihrerseits für die thomistische Mystik als die einzige Form der Religion eintreten, in der Glauben und Denken, Historie und religiöse Selbständigkeit versöhnt seien. Wir werden versuchen müssen, ein Jeder auf seinem Wege etwas zu finden. Schliesslich handelt es sich um das grosse Problem, was die Geschichte und die Person Christi in der Religion ist, und sodann um das andere, ob Religion Contemplation ist oder etwas Ernsthafteres. Dass um dasselbe Ziel gerungen wird — Gott zu suchen, zu finden, und zu behalten — dürfen wir uns gegenseitig zutrauen. Meine Gegner aber haben einen leichteren Stand als ich: sie können nachweisen — und ich erkenne diesen Nachweis an —, dass die in der Mystik gipfelnde Frömmigkeit und das alte kirchliche Dogma zusammengehören, und sie können zugleich die Frage, welche thatsächliche Wirklichkeit dem Dogma entspricht, auf sich beruhen lassen. Es leistet ihnen nämlich gerade dann

Dieser Aufschwung der Frömmigkeit vom 13. bis zum 15. Jahrhundert wäre nicht vollständig beschrieben, wenn nicht zugleich eine Thatsache kräftig betont würde, die auf den ersten Blick sehr paradox erscheint: der Aufschwung, den das thätige Leben im Dienst des Nächsten genommen hat. Man sollte denken, dass, wo die katholische Frömmigkeit, d. h. die Mystik, ihre Blüthen treibt, die mönchische Contemplation und die Askese alles Andere zurückdrängt[1]. In der That lag hier ein schweres Problem für sie vor. Allein die Art, wie es ge-|löst worden ist, zeigt wiederum aufs deutlichste, dass wir es in der Bettelordenbewegung mit einer Reformation der Kirche zu thun haben. Diese Bewegung hat in thesi die alte katholische Position, dass das beschauliche Leben höher stehe als das thätige, bestärkt. Allein wie sie sich im hl. Franz als eine aus der Liebe geborene Bewegung darstellt, so hat sie auch von Anfang an als „Nachahmung des armen Lebens Jesu" und als „apostolisches Leben" die Liebesthätigkeit als die höchste Sphäre ihrer Bethätigung erkannt. Damit ist das alte Mönchthum, welches nur der Hierarchie, den Fürsten und der päpstlichen Politik Liebesdienste erwies, sonst aber sich auf sich selbst zurückzog und den Dienst am armen Bruder als opus supererogationis empfand, abgethan. Erst die Bettelorden und ihre Theologen haben im Katholicismus das Gebot „Liebe Deinen Nächsten als Dich selbst" wieder auf den Leuchter gestellt. Sie feierten das beschauliche Leben; sie wahrten noch immer die Grenze zwischen ihm und dem thätigen; aber sie zogen diese Grenze so, dass der beschaulich Lebende (also der Mönch) doch mit allen seinen Kräften dem Nächsten dienen, und dass der mitten im Leben stehende Christ nie die Sorge um den Mitbruder ausser Acht lassen sollte. So ergab sich zwischen dem beschaulichen und dem thätigen Leben ein gleichsam neutrales weites Gebiet, welches beiden gehörte, diesem und jenem — die aufopfernde Liebesthätigkeit. Die Gottesliebe des Mönchs und des Laien kann sich allein in der

die besten Dienste, wenn sie es als eine bewegliche und elastische Grösse betrachten dürfen, die zwischen den Polen einer niederen Wirklichkeit und jenem „Höchsten" schwebt, welches irdisch nie wirklich gewesen sein kann: aus der Finsterniss dringt man zum Licht; leuchtende Nebel weisen den Pfad! Ich aber suche in dem Dogma der christlichen Kirche selbst etwas Concretes auf, nämlich das Evangelium von Jesus Christus als dem Herrn. Der Ueberlieferung, die sich im Dogma darstellt, wird mehr Respect bewiesen, wenn man sie kritisirt und sichtet, als wenn man sie nimmt, wie sie ist, um sie zuletzt heimlich zu verabschieden, d. h. durch etwas ganz Anderes — nämlich durch die Idee — zu ersetzen.

[1] Ueber das Verhältniss von Metaphysik und Asketik resp. Mystik und Asketik s. die Abhandlung von Bender im Archiv f. Gesch. der Philos. 6. Bd. S. 1 ff. 208 ff. 301 ff.

Nächstenliebe bewähren. Von hier aus ist es zu verstehen, dass die enthusiastischen Mystiker Aeusserungen gethan haben, die wie eine Ueberordnung des thätigen Lebens über das beschauliche klingen: sie meinen die ungefärbte Bruderliebe, die Barmherzigkeit, die Sanftmuth, die Gesinnung, welche Böses mit Gutem vergilt, und die werkthätige Hülfe. Weder der „Intellectualismus" noch der „Quietismus" hat sie an der gewaltigen Predigt der Barmherzigkeit gehindert, sondern in ihr bestärkt; denn sie wollten kein Mönchthum und keinen Gottesdienst mehr kennen, welche vom Dienst am Nächsten absehen. Die Forderung, sich in der Liebe zu Jedermanns Knecht zu machen, hat zuerst Franciskus wieder deutlich gestellt, und seitdem ist sie als der Höhepunkt christlichen Lebens von Thomas und Bonaventura, von Eckhart Seuse, Tauler, Thomas a Kempis und allen den hundert wirksamen Zeugen christlicher Frömmigkeit in den Jahrhunderten vor der Reformation wiederholt worden[1]. Die einfache Beziehung des Menschen zum Menschen, geheiligt durch das christliche Gebot der Liebe und durch | den Frieden Gottes, trat aus all' den überlieferten Corporationen und Kasten des Mittelalters hervor und schickte sich an, sie zu sprengen. Auch hier ist der Anbruch einer neuen Zeit, in der freilich nur wenige Blüthen sich zur Frucht entwickelt haben, durch die Geschichte der Frömmigkeit herbeigeführt worden. Aber noch stand diese Frömmigkeit, obgleich sie den Ruf nach Reform des Kirchenwesens immer lauter erschallen liess, unter dem Bann der Vorstellung, dass Gott so viel Gnade giebt, als der Mensch in der Liebe fortschreitet. An welchem Punkte der Hebel anzusetzen sei, das ahnte Niemand.

Es ist in dem Vorstehenden schon einige Male angedeutet worden, dass durch die Bettelorden, obgleich sie die Grenzen wahrten, doch eine Annäherung der Mönche und Laien innerlich (zum Theil auch äusserlich) zu Stande gekommen ist. Die Wirksamkeit jener im Volk einerseits und die Erweckung eines lebendigen religiösen Lebens der Laien andererseits führte zusammen. Nun aber ist es überhaupt das Charakteristische an der uns beschäftigenden Epoche, dass die Laien immer mehr in den Vordergrund rückten und im 15. Jahrhundert in ihren freieren religiösen Verbindungen den mönchischen zur Seite traten, freilich in der Regel in Abhängigkeit von den klösterlichen Vereinen. Die Zeit von 1046—1200 ist die Periode der Monachisirung der Priester, die von 1200—1500 bringt die Monachisirung der Laien (man beachte auch die Theilnahme der Frauen an den mystischen und

[1] Von Eckhart rührt die Anweisung her, selbst die Verzückung, und sei sie so gross wie die des Paulus, fahren zu lassen, wenn man einem kranken Menschen auch nur durch ein Süpplein helfen könne.

caritativen Bewegungen); aber dieser Process ist nicht ohne tiefgreifende Wandelung des Mönchthums selbst zu Stande gekommen, und zwar war das caritative Element hier das massgebende. Als nun die Bettelorden trotz ernster Reformen (seit dem Ende des 14. Jahrhunderts) die Stellung und das Vertrauen doch nicht völlig zurückzuerobern vermochten, die sie einst genossen hatten, da mussten die freien christlichen Vereinigungen vollends in den Vordergrund treten. Aber sie haben, wenn ich recht sehe, nur auf deutschem Boden eine hohe Bedeutung gewonnen. Was sie den Deutschen leisteten, das leisteten den beweglicheren, aber minder nachhaltig zu bestimmenden Romanen die grossen Bussprediger, die ihnen von Franciskus ab bis zu Savonarola in keiner Periode gefehlt und es auch verstanden haben, mit der Busspredigt politische und nationale Stimmungen zu beleben. Aber allein die Angelsachsen und Tschechen, bisher von fremden Nationen unterdrückt und in Armuth erhalten, haben in unserer Periode der franciskanischen Armuthslehre ein politisch-nationales und ein kirchliches Programm abzugewinnen verstanden und eine grosse Bewegung erlebt, in der sich die Erhebung zu selbständiger Frömmigkeit mit einer nationalen Erhebung und Befreiung verband. In beiden Ländern hat freilich der Erfolg dem Ansatz nicht entsprochen. In England verlief die Bewegung verhältnissmässig schnell, | und in Böhmen konnten sich neben den souverän hervortretenden nationalen und politischen Zielen tiefere religiöse Motive nicht halten, sondern wurden wenigstens zunächst — später arbeitete sich das religiöse Element wieder hervor — durch kirchliche, social-revolutionäre und antihierarchische verdrängt.

Wer mithin die Stadien der Geschichte der Frömmigkeit in unserer Periode beschreiben wollte, müsste als Einleitung mit der Betrachtung der lyoneser, lombardischen und katholischen Armen beginnen. Dann folgt die Gründung der Bettelorden, die das Mönchthum durch die Ausbildung des Princips der Armuth, des apostolischen Lebens und der apostolischen Busspredigt, sowie durch die Verkündigung der caritas auf seinen Höhepunkt bringen und entschränken, ihm aber zugleich den mächtigsten Einfluss auf die Laienwelt geben. Der Kirche gelingt es, diese Bewegung in ihren Dienst zu nehmen, das aufstrebende Laienchristenthum durch sie für die kirchlichen Institutionen zu interessiren und die Ketzerei einzudämmen. Die Bettelorden bemächtigten sich aller Kräfte der Kirche, vor Allem bildeten sie die individuelle mystische Frömmigkeit durch schärferes Erfassen ihrer alten Grundelemente, Armuth und Gehorsam, die Liebe hinzufügend, tiefer aus und verliehen ihr eine mächtige Anziehungs-

kraft, die dem aufstrebenden Individualismus entgegenkam und ihn grosszog. Durch eindringliche Busspredigten, die auf das zukünftige Gericht wiesen, wurden auch die weitesten Kreise bewegt, und in mönchsartigen Verbindungen (der dritte Orden) schlug die neue Bewegung zum Theil nieder. Aber das Princip der „Armuth“ umschloss nicht nur ein religiös-asketisches Ideal, sondern auch ein sociales und antihierarchisches, ja sogar ein politisches, sofern der indifferente Staat als die Macht angesehen werden konnte, welche der Kirche ihre Güter abzunehmen, resp. an der widerspenstigen das Gericht zu vollstrecken habe. Die neue Bewegung verband sich daher auch mit den apokalyptischen Ideen, die trotz Augustin im Abendland nie ausgestorben waren und durch Joachim und seinen Anhang eine neue Ausbildung erfahren hatten[1]. Theils im Orden theils ausserhalb desselben erwuchs eine apokalyptisch-socialpolitische Erhebung in hundert verschiedenen Ansätzen. Ihr relatives Recht gegenüber der weltförmigen reichen Hierarchie geht aus der universalen Verbreitung hervor, die sie gewonnen hat: sie taucht in allen Ländern auf, und sie dauert, immer wieder aufs neue erstarkend, bis tief in das Reformationszeitalter. Die Bettelorden sind, wenigstens in den romanischen Ländern, in der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts auf ihrem Höhepunkt. Von da ab verfallen sie bereits: die Gesammtbewegung zersplittert sich seit dem Ende des Jahrhunderts in die Wirkungen einzelner Männer. Der | grosse Kampf um die Armuth im Zeitalter Johann's XXII. hat als religiöser doch nur particulare Bedeutung gehabt. In Deutschland dagegen beginnt seit dem Ende des 13. Jahrhunderts die „deutsche“ Mystik, d. h. die Einführung der passionirten individuellen Frömmigkeit der mönchischen Theologen in die Laienkreise. Ein Jahrhundert lang und mehr ist an der inneren Bekehrung der Laien in Deutschland gearbeitet worden, und es sind ganz vornehmlich Bettelmönche, namentlich dominikanische, gewesen, die diesen Dienst geleistet haben (David von Augsburg, Theodorich von Freiburg, Meister Eckhart, Tauler, Merswin, die „Gottesfreunde“, Seuse, Heinrich von Nördlingen, Margarethe Ebner, Ruysbroek u. s. w.).

Während die Bettelorden in den romanischen Ländern verfielen, in Deutschland das religiöse Leben, zum Theil noch durch sie, sich langsam hob, prostituirte die weltherrschende Kirche sich selbst in

[1] S. Wadstein, Die eschatologische Ideengruppe in den Hauptmomenten ihrer christlich-mittelalterlichen Gesammtentwicklung 1896. Das Einzelne in diesen Ideen gehört kaum der Geschichte der Theologie, geschweige der Dogmengeschichte an; aber es ist ebenso wie die Teufelsvorstellungen höchst wirksam gewesen.

Avignon und schien absichtlich die Kirchentreue der schon gefährdeten Frömmigkeit auf die härteste Probe stellen zu wollen. Wie sehr das Papstthum und das Kircheninstitut doch noch die Gemüther und die Welt zusammenhielten, zeigen die Verwirrungen und Klagen, die sich, als das grosse Schisma hinzutrat, noch steigerten. Unter dem Eindruck furchtbarer elementarer Calamitäten wurden die apokalyptischen, antihierarchischen Ideen die eigentliche Gefahr, zumal da man selbst Bettelmönche als Gegner des Papstthums sah. Aber nur in England kam es damals zu einer grossen Bewegung. Das Gesetz Gottes, die Armuth, die augustinische Theologie — das waren die Zeichen, unter denen Wiclif seine katholische Reform unternahm und der herrschenden Kirche Gericht und Umkehr predigte, ein zweiter Franciskus, verständiger aber matter, umsichtiger aber gebundener. Ausserhalb Englands war zunächst nirgends eine ähnliche Bewegung zu verspüren; aber überall zeigte es sich, dass die Welt in ein religiöses Zeitalter eingetreten war, in welchem die Mannigfaltigkeit der Strebungen Zeugniss davon ablegte, dass die Auflösung des Bestehenden als das Signal zu einem Neubau empfunden wurde — der Spott und die Frivolität einiger untergeordneter italienischer Poeten und Novellisten kommt überhaupt nicht in Betracht. In ihren grossen Repräsentanten fühlte sich die Renaissance, vor Allem die deutsche, die in dem Reiche des Gedankens viel bedeutender gewesen ist als die italienische, weder der christlichen Religion noch der katholischen Kirche entwachsen. Was sich wirklich auflöste, war die mittelalterliche Gesellschaft, die mittelalterlichen Ordnungen, die mittelalterliche Welt[1]. Sofern die Kirche mit dieser verflochten war, ja das Hauptstück in ihr bildete und in dieser Gestalt bisher als die | heilige gegolten hatte — woran die Bettelorden nichts zu ändern vermocht hatten —, war die Krisis gegeben. Aber — man sagte sich von ihr nicht los; man suchte nach Mitteln, sie politisch zu reformiren (fast allein darum handelte es sich auf den Reformconcilien), und das Mönchthum schlug auch an seine eigene Brust[2]. Vom Ende des 14. Jahrhunderts bis zur Reformationszeit läuft eine Kette von wirksamen Reformen in den

[1] S. Lamprecht, Zum Verständniss der wirthschaftlichen und socialen Wandlungen in Deutschland vom 14. zum 16. Jahrh., i. d. Ztschr. f. Social- und Wirthschaftgesch. I, 2. 3 S. 191—263. Die Bedeutung des Städtewesens ist besonders zu beachten (s. die Arbeiten von Schmoller).

[2] Höfler, Die romanische Welt und ihr Verhältniss zu den Reformideen des Mittelalters 1878. Maurenbrecher, Gesch. d. kathol. Reformation I. 1880. Kolde, Die deutsche Augustiner-Congregation 1879. Dittrich, Beiträge z. Gesch. der kathol. Reform. im 1. Drittel des 16. Jahrh. I u. II (Görres-Gesellsch.-Jahrbuch V 1884 S. 319 ff. VII 1886 S. 1 ff.).

älteren Orden und in den jüngeren, natürlich auf der einmal gegebenen Basis. Täuschen die Zeichen nicht, so haben sich namentlich die Bettelorden im Lauf des 15. Jahrhunderts wieder gehoben und an Einfluss auf die Volkskreise immer mehr gewonnen, in den romanischen Ländern durch die stossweise auftretenden Bussprediger, in Deutschland durch ernste stetige Arbeit. Aber unverkennbar ist allerdings doch, dass das Alles nicht mehr vollkommen genügte und beruhigte. Beweis dafür ist neben anderen sectirerischen Umtrieben, dass die wiclifitische Bewegung, litterarisch in das bereits apokalyptisch aufgewühlte und franciskanisch fanatisirte Tschechenthum eingeschleppt, in Böhmen durch Hus so feste Wurzeln schlagen und eine so furchtbare, das halbe Deutschland erschütternde Revolution hervorrufen konnte. Aus dem wirren Durcheinander „religiöser, socialer, nationaler, joachimisch-apokalyptischer, chiliastischer, speciell wiclifitischer und waldensischer Tendenzen, Gedanken, Hoffnungen und Träumen" haben sich die Einzelnen herausgenommen, was ihnen zusagte. Von den wilden Kriegern Gottes, die mit Feuer und Schwert das Gericht an der Kirche und an allen Verächtern des göttlichen Gesetzes ausübten, bis zu den stillen Brüdern, die im Grunde ebenso wegwerfend über die Kirche urtheilten und ebenso utopischen Gedanken über die Gestaltung der menschlichen Verhältnisse nachhingen, aber in Geduld und Stille abwarten wollten, waren alle Nuancen vertreten. Im 15. Jahrhundert flutheten die Ströme aller bisherigen Reformversuche ineinander; sie konnten in ein Bett zusammenfliessen; denn im Grunde entstammten sie alle einer Quelle — der mit der Apokalyptik und gewissen augustinischen Gedanken verschwisterten Armuthslehre, also dem Katholicismus. „Armuth stille geht und leise", hatte einst Jacopone in seinem wunderbaren Hymnus gesungen. Das war wahrlich keine Weissagung auf die Zukunft!

Auch nachdem sich das Papstthum durch eine Diplomatie ohne Gleichen den drückenden Auflagen der Reformconcilien entzogen hatte, als die Völker um die sichere Aussicht auf die Reform der Kirche betrogen waren, als die Päpste bei dem grossen Unternehmen, einen souveränen Staat zu gewinnen, in schlimmster Weise ver-|wilderten und der Reform Hohn sprachen, wurde die Frömmigkeit an der Kirche in der Regel nicht irre, sondern nur an ihrer augenblicklichen Repräsentation und an ihren verkehrten Ordnungen. Es ist ein falscher Schluss, der aus der Verachtung der Pfaffen und der faulen Mönche auf die Existenz einer evangelischen Stimmung schliesst. Die lauterste und gehorsamste katholische Frömmigkeit kann sich in ihr aussprechen. Diese entfaltete in der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts eine

Stärke des lebendigen Triebes, zum Theil auch eine Kraft, wie nie zuvor. Und sie blieb unerschütterlich die alte Frömmigkeit. Sie zog die Laien mächtiger an; sie wurde werkthätiger und liebevoller; sie rief neue Verbindungen hervor; sie einigte Kleriker und Laien zu gemeinsamen frommen Unternehmungen; sie arbeitete auf Vertiefung und Verinnerlichung. Aber sie schätzte eben desshalb alle äusseren Zeichen um so höher, suchte sie auf, vermehrte sie und gab sich ihnen hin. Man mag darin ein Unruhiges, Unbefriedigtes entdecken; aber man darf nicht vergessen, dass eben dieses zur katholischen Frömmigkeit gehört. Diese sucht nicht nach einem Felsengrund, sondern nach Hülfsmitteln, und auch dort, wo sie die innerlichste ist und allem Aeusserlichen den Abschied gegeben zu haben scheint, muss sie bekennen, dass sie offen oder heimlich von den Narkosen und Stimulantien doch Gebrauch macht.

Eine ungeheure Umwälzung, immer wieder aufgehalten, bereitete sich im 15. Jahrhundert vor. Aber diese Umwälzung drohte den Institutionen, den politischen und den kirchlichen; sie drohte der Kirche, nicht ihrem Evangelium; sie drohte den neuen dogmenartigen Lehren, nicht dem alten Dogma. Dass sich eine Reformation der Frömmigkeit im Sinne des Glaubens anbahnte, ist schlechterdings durch nichts historisch Greifbares angedeutet; denn die radicalsten Gegner und die treuesten Anhänger der herrschenden Kirche waren darin einig, dass bei Augustin und Franciskus die Kräfte zur Reform des Kirchenwesens beschlossen seien. Die Kirchenlehren, die controvers wurden, waren im Grunde noch keine Kirchenlehren[1], und wiederum — auch das radicalste Kirchenprogramm hatte an Elementen der vulgären Kirchenlehre seine starken Wurzeln und seinen Rechtstitel. So blieb auch das Dogma wesentlich unangetastet. Wie konnte im Zeitalter des Nominalismus Jemand vermuthen, das Heil der Reform müsse aus der Lehre kommen, solange die Autorität der dogmatischen Ueberlieferung unberührt | blieb? Und doch wäre es eine sehr kindliche Betrachtung, welche die Reformation desshalb für ein absolut Neues erklären würde, weil für sie directe Vorstufen nicht nachweisbar sind. Der Individualismus, die Macht des persönlichen Lebens, die unabweislichen Forderungen der Umformung des staatlichen Lebens und der Gesellschaftsordnung, die Bedürfnisse einer immer unruhiger werdenden Frömmigkeit, das Misstrauen gegen die Hierarchie, das aufstrebende Bewusstsein der eigenen Verantwortung und

[1] Die Lehre vom Ablass, von der Hierarchie, vom freien Willen etc. Allerdings fanden auch einige altüberlieferte Lehren Widerspruch (ewige Verdammniss, Fegefeuer u. s. w.), aber keinen durchgreifenden.

die Sehnsucht nach persönlicher Gewissheit, die Ueberzeugung, dass Christus in seiner Kirche sei und dass er doch nicht im Kirchenthum sei — das Alles vermochte nicht zu seinem Ziele zu gelangen ohne eine Reformation, die äusserlich minder radical schien als das Programm der sengenden und brennenden Husiten, in Wahrheit aber dieses weit hinter sich liess. Und die Frömmigkeit, d. h. der kirchliche Glaube selbst, hatte unter den mannigfachen Elementen, die er einschloss, das neue Element als eingeborenes in seiner Mitte — an Sprüchen Christi und an Lehren des Paulus, an dem Lebensbild jedes Christen, der in dem Vertrauen auf die Gnade Gottes in Christus sich vom Gesetz der Gnadenspendungen und Verdienste und vom Gesetz des Buchstabens innerlich losgelöst hatte.

Unter einer zum Gestrüpp entarteten Theologie, aus den hunderten von religiös-kirchlichen Neubildungen, Vereinen und Brüderschaften, aus den unzähligen Formen, in denen das Heilige beschlossen und gesucht wurde, aus den Predigten und der Erbauungslitteratur aller Art hört man einen Ruf deutlich und immer deutlicher heraus — den Ruf nach lebendigem religiösem Leben, nach dem praktischen Christenthum, nach der Religion, die wirklich Religion ist. „Dic animae meae, salus tua ego sum“ — dieses Gebet Augustin's ist die verborgene Kraft der Unruhe der Völker, namentlich der germanischen, im 15. Jahrhundert gewesen. Dogmatisch ausgedrückt: man suchte nach einer sicheren Heilslehre; aber man wusste selbst nicht, was man suchte. Auf die unsicheren und stammelnden Fragen erfolgten nur unsichere und stammelnde Antworten. Man vermag sich dem Zauber auch heute nicht zu entziehen, der gerade an solchen Fragen und solchen Antworten haftet; denn sie öffnen einen Blick in die lebendige Bewegung der Herzen; aber wem die Religion so ernst geworden ist, dass er in ihr nicht nach Reizen sucht, sondern nach Nahrung, der wird Luther's kleinen Katechismus und seine Lieder nicht mit der ganzen Fülle, Schönheit und Lebendigkeit der deutschen Erbauungslitteratur des 14. und 15. Jahrhunderts vertauschen mögen[1]. |

[1] Das hier Gesagte gilt auch von der Gothik. Sie ist gewiss das Grösste, Vollendetste und Einheitlichste, was die Baukunst seit dem griechischen Tempel hervorgebracht hat, ja sie ist der einzige, Alles durchdringende und zur Einheit zusammenfassende Stil nach dem griechischen Tempelstil. Sie beweist an sich, dass das Mittelalter auf seinem Höhepunkt eine einheitliche Kultur besessen hat, die in ihrer Art vollkommen gewesen ist. Aber die Gothik ist eben desshalb der Stil des mittelalterlichen katholischen Christenthums, der Stil der Mystik und Scholastik. Sie erweckt genau die Empfindungen, Gefühle und Schauer, welche die katholische Frömmigkeit, aus der sie geboren ist, erwecken will; eben desshalb ist sie auch romanischen Ursprungs, und die Geschichte ihrer Verbreitung ist ledig-

2. Zur Geschichte des kirchlichen Rechts. Die Lehre von der Kirche.

„In den fünfzig Jahren, welche von dem Erscheinen des Gratianischen Rechtsbuchs — es enthält neben den isidorischen zahlreiche Fälschungen der Gregorianer Deusdedit, Anselm und des Cardinals Gregorius — bis zum Pontificat Innocenz' III. verflossen, rang sich das päpstliche System zu vollständiger Herrschaft durch. In den römischen Gerichtshöfen wurde | nach Gratian Recht gesprochen, in Bologna nach ihm gelehrt, selbst Kaiser Friedrich I. liess bereits seinen Sohn Heinrich VI. im Decretum und im römischen Recht unterrichten. Die ganze Decretalengesetzgebung von 1159—1320 ist auf dem Fundament Gratian's erbaut und setzt ihn voraus. Dasselbe gilt von der Dogmatik des Thomas von Aquin in den einschlägigen Materien, wie denn überhaupt die scholastische Dogmatik in Fragen der Kirchenverfassung sich gänzlich der Lieblingswissenschaft des damaligen

lich eine Parallele zur Geschichte der Verbreitung romanischer Frömmigkeit Vielleicht das Tiefste, was über die Gothik, ihren unsäglichen Reiz und ihre ästhetische Kraft, gesagt werden kann, aber auch wie protestantische Frömmigkeit ihr gegenüber reagiren muss, hat Goethe, Wahlverwandtschaften (Hempel'sche Ausgabe XV S. 143. 137. 173) zum Ausdruck gebracht: „. . . sie setzte sich auf einen der Stühle (— in einer gothischen Kapelle —), und es schien ihr, indem sie auf und umherblickte, als wenn sie wäre und nicht wäre, als wenn sie sich empfände und nicht empfände, als wenn dies Alles vor ihr, sie vor sich selbst verschwinden sollte, und nur als die Sonne das bisher sehr lebhaft beschienene (bunte Glas) Fenster verliess, erwachte sie.“ „Aus allen Gestalten blickt nur das reinste Dasein hervor; alle muss man, wo nicht für edel, doch für gut ansprechen. Heitre Sammlung, willige Anerkennung eines Ehrwürdigen über uns, stille Hingebung in Liebe und Erwartung ist auf allen Gesichtern, in allen Geberden ausgedrückt. Der Greis mit dem kahlen Scheitel, der reichlockige Knabe, der muntere Jüngling, der ernste Mann, der verklärte Heilige, der schwebende Engel — Alle scheinen selig in einem unschuldigen Genügen, in einem frommen Erwarten. Das Gemeinste, was geschieht, hat einen Zug von himmlischem Leben, und eine gottesdienstliche Handlung scheint ganz jeder Natur angemessen. Nach einer solchen Religion blicken wohl die Meisten wie nach einem verschwundenen goldenen Zeitalter, nach einem verlorenen Paradiese hin.“ Aber dagegen: „Was mich betrifft, so will mir diese Annäherung, diese Vermischung des Heiligen zu und mit dem Sinnlichen keineswegs gefallen, nicht gefallen, dass man sich gewisse besondere Räume widmet, weihet und aufschmückt, um erst dabei ein Gefühl der Frömmigkeit zu hegen und zu unterhalten. Keine Umgebung, selbst die gemeinste nicht, soll in uns das Gefühl des Göttlichen stören, das uns überall hin begleiten und jede Stätte zu einem Tempel einweihen kann. Ich mag gern einen Hauptgottesdienst in dem Saale gehalten sehen, wo man zu speisen, sich gesellig zu versammeln, mit Spiel und Tanz zu ergetzen pflegt. Das Höchste, das Vorzüglichste am Menschen ist gestaltlos, und man soll sich hüten, es anders als in edler That zu gestalten.“

Klerus, der Jurisprudenz, wie sie Gratian, Raymund und die übrigen Decretalensammler zurecht gelegt hatten, unterordnete. Die Theorie sowohl als die Texte und Belege dazu entlehnten die Theologen aus diesen Rechtssammlungen" [1]. In Bezug auf das Wesen der Kirche bürgerte sich, neben der festgehaltenen augustinischen Definition, dass die Kirche die Gemeinschaft der Gläubigen resp. der Prädestinirten sei, immer sicherer die Vorstellung ein, dass die Hierarchie die Kirche sei, und dass der Papst als Nachfolger Petri und episcopus universalis alle Gewalten der Kirche in sich vereinige. Die deutschen Könige selbst trugen einen grossen Theil der Schuld an dieser Entwickelung; denn indem sie, vor Allem die hohenstaufischen, den Kampf für die Rechte des Staats gegenüber dem Papstthum führten, liessen sie es auf kirchlichem Gebiet in unverantwortlicher Weise gewähren. Erst als es bereits zu spät war, hat Friedrich II. in seinem Schreiben ad reges Francorum et Anglorum darauf hingewiesen, dass die Hierarchie durch eine innere Reform zur ursprünglichen Armuth und Demuth zurückgeführt werden müsse [2]. In der Entwickelung des Papstthums zur autokratischen Herrschaft innerhalb der Kirche und Kirchen ist ihm seit dem Beginn des 14. Jahrhunderts nur von Frankreich eine Schranke gezogen worden [3].

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, zu zeigen, welche Consequenzen im Einzelnen aus der Idee der Kirche als eines staatlichen Organismus des Rechts im 13. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 14. von den Päpsten und ihren Freunden gezogen und in welchem Masse sie wirklich geworden sind. Die leitenden Gedanken waren folgende: 1) Die hierarchische Organisation ist der Kirche wesentlich, und in allen Beziehungen ist das Christenthum der Laien an die Vermittelung der Priester (rite ordinati) gebunden, die allein die kirchlichen Handlungen vollziehen können. Wenn man von Cyprian zu Gregor I., von diesem zu Pseudoisidor und Gregor VII. fortschreitet, so kann man bei oberflächlicher | Beurtheilung meinen, der eben genannte Grundsatz sei längst massgebend gewesen. Allein wenn man auf das Einzelne eingeht und die

[1] S. Janus S. 162 f.

[2] S. die Stelle bei Gieseler II, 2, 4. Aufl. S. 153.

[3] Die „Pragmatische Sanction" Ludwigs des Heiligen ist eine Fälschung aus d. J. 1438 (resp. um diese Zeit), wie Scheffer-Boichorst in den Kleineren Forsch. z. Gesch. des Mittelalters (Mitth. des Instituts f. österreich. Geschichtsforschung VIII. Bd. 3. Heft; Separatabzug 1887) gezeigt hat. In der ersten Auflage dieses Werkes hatte ich sie noch als echt behandelt, wurde aber sofort auf den Fehler aufmerksam gemacht.

kirchliche Gesetzgebung seit Innocenz III. ins Auge fasst, so bemerkt man, wie viel noch an seiner strengen Durchführung in der Theorie und Praxis bis zum Ende des 12. Jahrhunderts gefehlt hat. Erst vom 4. Lateranconcil ab wird er, in ausgesprochenem Gegensatz zu den katharischen und waldesischen Parteien, mit aller Schärfe geltend gemacht[1]. 2) Die sacramentalen und jurisdictionellen Gewalten der Priester sind unabhängig von ihrer persönlichen Würdigkeit. Auch dies ist ein alter Grundsatz; aber er wurde jetzt, nachdem er lange latent war, scharf betont, den „ketzerischen" Parteien entgegengehalten und so ausgebeutet, dass die Hierarchie sich durch ihn vor jeder Zumuthung einer inneren Reform schützte und sich vor Allem der Anforderung, das apostolische Leben wieder aufzunehmen, entzog. Wer von den „ketzerischen" Parteien in den Schoss der Kirche zurückkehrte, musste erklären, dass er die Sacramentsverwaltung sündiger Priester anerkenne[2]. 3) Die Kirche ist sichtbare Gemeinschaft mit einer ihr von Christus gegebenen Verfassung (auch als solche ist sie corpus Christi); als sichtbare, verfasste Gemeinschaft hat sie eine doppelte potestas, nämlich die potestas spiritualis und temporalis. Durch beide ist sie, die bis zum Weltuntergang bleiben soll, den vergänglichen Staaten überlegen und übergeordnet. Ihr müssen desshalb alle Staaten und alle Einzelnen de necessitate salutis gehorsam sein; ja es erstreckt sich die Gewalt der Kirche auch über die Ketzer[3] und Heiden[4]. Auch diese Grundsätze[5] haben ihre Wurzeln in der augustinischen Lehre von der Kirche[6]; allein durch die consequente Ausprägung und wirksame Durchführung, welche | sie zwischen 1050 und 1300 gewonnen haben, stellen sie sich

[1] S. besonders das 1. und 3. Decret der Synode. Mansi XXII p. 982 sq. Hefele V S. 879 ff. Ganz consequent ist er übrigens nicht durchgeführt worden, wie das zugestandene Recht der Laien, im Nothfall taufen zu können, die Absolvirung durch einen Laien in casu mortis und die Behandlung des Ehesacraments beweisen.

[2] S. z. B. das Bekenntniss des Durandus, Innocent. III epp. XI, 196.

[3] Ueber die Inquisition s. Janus S. 254 ff. und Thomas, Summa Sec. Sec. quaest. 11 art. 3 conclusio: „Haeresis est peccatum, per quod meruerunt per mortem a mundo excludi"; art. 4 concl.

[4] Augustinus Triumphus († 1328), Summa de potest. eccl. ad Johannem XXII, Quaest. 23 art. 1: „pagani iure sunt sub papae obedienta." Doch blieb dies Controvers trotz der Bulle „Unam sanctam".

[5] Die Hierarchie zusammen mit den Mönchen gilt als die eigentliche Kirche.

[6] Allerdings konnte man bei Augustin auch Stellen finden, die gegen die gregorianischen Ansprüche der Kirche zu verwenden waren, s. Mirbt, Die Stellung Augustin's in der Publicistik des gregor. Kirchenstreits 1888.

doch als eine unerhörte Neuerung dar. Ihren formulirten Abschluss haben sie durch Bonifacius VIII. erhalten[1]; allein schon lange vor ihm haben die Päpste nach diesen Grundsätzen gehandelt. Die schlimmste Folge war nicht die Missachtung[2], Niederhaltung und Verwüstung des staatlichen Lebens — hier sind im Gegentheil auch manche heilsame Wirkungen zu Gunsten der Völkerfreiheit zu erkennen —, sondern die unausbleibliche Profanirung der Religion, sofern alle ihre Ziele und Güter durch die ihnen fremde Betrachtung unter dem kirchenrechtlichen Gesichtspunkt verrückt und verfälscht wurden, und der Gehorsam gegen ein äusserliches menschliches Institut, welches allen Fehlern menschlicher Leidenschaft und Sünde unterlag, zur ersten Bedingung der Christlichkeit erhoben wurde. „Diese Kirche ist es, auf welche jene schwerste Verantwortlichkeit fällt, die je in der Geschichte vorgekommen ist: sie hat eine getrübte und zum Vortheil ihrer Allmacht entstellte Lehre mit allen Mitteln der Gewalt als reine Wahrheit durchgesetzt und im Gefühl ihrer Unantastbarkeit sich der schwersten Entsittlichung überlassen; sie hat, um sich in solchem Zustande zu behaupten, gegen den Geist und das Gewissen der Völker tödtliche Streiche geführt und viele von den Höherbegabten, welche sich ihr innerlich entzogen, dem Unglauben und der Verbitterung in die Arme getrieben"[3]. 4) Der Kirche ist von Christus eine streng monarchische Verfassung in seinem Stellvertreter, dem Nachfolger Petri, dem römischen Bischof gegeben. Alles was von der Hierarchie gilt, gilt nicht nur in erster Linie vom Papst, sondern ihm sind alle Gewalten übergeben, und die übrigen Glieder der Hierarchie sind nur in partem sollicitudinis berufen. Er ist der episcopus universalis; ihm gehören daher die beiden Schwerter, und da ein jeder Christ die Heiligung nur in der Kirche erreichen kann, die Kirche aber die Hierarchie, die Hierarchie der Papst ist, so folgt, dass de necessitate salutis alle Welt dem Papste unterthan sein muss. Bereits Gregor VII. hat in zahl-|reichen Briefen diese Grundsätze in

[1] S. die Anmerkung 2 auf S. 414.

[2] Gregor VII. hat den Widerspruch gegen die evangelische Lehre, dass die Obrigkeit von Gott sei, am weitesten getrieben; s. epp. VIII, 21: „quis nesciat, reges et duces ab iis habuisse principium, qui deum ignorantes, superbia, rapinis, perfidia, homicidiis, prostremo universis paene sceleribus, mundi principe diabolo videlicet agitante, dominari caeca cupiditate et intolerabili praesumptione affectaverunt." Aber auch nach Innocentius III. ist der Staat „per extorsionem humanam" entstanden. Andererseits sind auch die strengsten Papalisten, ja Gregor VII. selbst, sich über die Abgrenzung von Staats- und Kirchengewalt nicht klar gewesen.

[3] Burckhardt, Kultur der Renaissance. 3. Aufl. 2. Bd. S. 228.

einer Weise vertreten, die nicht mehr zu überbieten war (vgl. auch den sogen. dictatus Gregorii). Allein bei ihm erscheint Alles als der Ausfluss einer mächtigen Herrscherpersönlichkeit, die in einem furchtbaren Kampf zu den höchsten Mitteln greift. In der Folgezeit aber wurden seine Sätze nicht nur ausgesprochen, sondern wirksam gehandhabt und zugleich, Dank einer erstaunlichen Kette von Fälschungen, auch von Solchen gläubig aufgenommen, die das Papstthum bekämpfen mussten. In der Zeit, da sich das Papstthum einem schwachen Kaiserthum im Occident und einem noch viel schwächeren lateinischen Kaiserthum im Orient gegenübergestellt sah, fixirte sich (von Innocentius III. ab) diese Anschauung in den Gemüthern und Köpfen der Menschen. Thomas hat m. W. zuerst den Satz rund formulirt: „(ostenditur etiam), quod subesse Romano pontifici sit de necessitate salutis“[1]. Dann ist in der Bulle „Unam sanctam“ Bonifacius' VIII. (1302) die ganze Theorie in unübertrefflicher Weise zusammengefasst worden, nachdem sich die Päpste ein Jahrhundert lang in hunderten von kleinen und grossen Fragen (Fragen der Kirchenpolitik, der Staatspolitik, der Diöcesanverwaltung u. s. w.) streng nach ihr gerichtet hatten und in der Lage waren, alle Proteste überhören zu dürfen[2]. | Die Aufrichtung der

[1] Opusc. c. err. Graec. fol. 9. Den schwachen Griechen wurde überhaupt das Recht Roms im 13. Jahrhundert in exorbitanter Weise vordemonstrirt, und das wirkte auf das Abendland zurück.

[2] Die wichtigsten Sätze der Bulle lauten: „Unam sanctam ecclesiam catholicam et ipsam apostolicam urgente fide credere cogimur et tenere. Nosque hanc firmiter credimus et simpliciter confitemur, extra quam nec salus est nec remissio peccatorum (nun wird die Kirche geistlich beschrieben mit ihrem Haupt Christus). Igitur ecclesiae unius et unicae unum corpus, unum caput, non duo capita, quasi monstrum, Christus videlicet et Christi vicarius Petrus Petrique successor (folgt Joh. 21, 16; hier seien Petrus oves universae anvertraut worden). In hac eiusque potestate duos esse gladios, spiritualem videlicet et temporalem, evangelicis dictis instruimur. Nam dicentibus apostolis: ecce gladii duo hic (Lc. 22, 38), in ecclesia scilicet, cum apostoli loquerentur, non respondit dominus nimis esse, sed satis. Certe qui in potestate Petri temporalem gladium esse negat, male verbum attendit domini proferentis: converte gladium tuum in vaginam (Mt. 26, 52). Uterque ergo est in potestate ecclesiae, spiritualis scilicet gladius et materialis. Sed is quidem pro ecclesia, ille vero ab ecclesia exercendus. Ille sacerdotis, ille manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis. Oportet autem gladium esse sub gladio et temporalem potestatem spirituali subici potestati, nam cum dicat apostolus (folgt Rom. 13, 1) . . . non ordinatae essent, nisi gladius esset sub gladio (die geistliche Gewalt überragt an Würde und Adel jegliche irdische Gewalt so sehr wie das Geistliche das Irdische). Nam veritate testante spiritualis potestas terrenam potestatem instituere (förmlich einsetzen? einsetzen im Sinn der religiösen Weihe? unterweisen? im Hinblick auf das gleich folgende „iudicare“ und auf den Satz Hugo's von St. Victor, der hier die Quelle ist, ist die

strengen monarchischen Gewalt und die Zertrümmerung der alten Kirchenverfassung ist durch die Stadien Pseudoisidor, Gratian und die Bettelorden bezeichnet; denn die letzteren zerrütteten durch die besonderen Rechte, die sie erhielten, die localen Gewalten (Bischöfe, Presbyterien, Pfarrer) vollends und waren ganz der päpstlichen Leitung unterstellt[1]. Alle Prämissen, aus denen die Nothwendigkeit der Unfehlbarkeit des Papstes folgte, waren bei einander; auch hat Thomas, nachdem neue Fälschungen hinzugekommen waren, sie streng entwickelt[2]. Dennoch — obgleich die Lehre längst feststand, | dass die

erste Bedeutung die wahrscheinlichste; Finke [Röm. Quartalschrift 4. Supplementheft 1896 S. 40] ist geneigt, die zweite anzunehmen) habet et iudicare, si bona non fuerit (folgt Jerem. 1, 10). Ergo si deviat terrena potestas, iudicabitur a potestate spirituali, sed si deviat spiritualis minor, a suo superiori, si vero suprema, a solo deo, non ab homine poterit iudicari, testante apostolo (I Cor. 2, 25). Est autem haec auctoritas, etsi data sit homini et exerceatur per hominem, non humana sed potius divina, ore divino Petro data sibique suisque successoribus in ipso quem confessus fuit petra firmata, dicente domino ipsi Petro (Mt. 16, 19). Quicunque igitur huic potestati a deo sic ordinatae resistit, dei ordinationi resistit, nisi duo sicut Manichaeus fingat esse principia, quod falsum et haereticum iudicamus, quia testante Mose non in principiis sed in principio coelum deus creavit et terram. Porro subesse Romano pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus [et pronuntiamus] omnino esse de necessitate salutis. Die Bulle ist heute nicht wenigen Katholiken begreiflicher Weise unbequem, und man versucht, sie zum Theil ihres dogmatisch massgebenden Charakters zu entkleiden oder durch Interpretationen zu helfen. — Eine Zusammenstellung wichtiger päpstlicher Kundgebungen aus der Zeit von Gregor VII. bis Alexander VI. s. bei Mirbt, Quellen z. Gesch. des Papstthums 1895 S. 47 ff.

[1] Janus S. 166: „Bereit allenthalben als päpstlich delegirte, von den Bischöfen völlig unabhängige, die Weltpriester und Pfarrer an Vollmacht übertreffende Agenten aufzutreten und einzugreifen, bildeten sie eigene Kirchen in der Kirche, arbeiteten für die Ehre und Grösse ihrer Orden und für die Macht des Papstes, auf welcher ihre privilegirte Stellung beruhte."

[2] Hier kommen besonders die pseudocyrillischen Stellen in Betracht; s. die werthvolle Untersuchung von Reusch, Die Fälschungen in dem Tractat des Thomas v. Aquin gegen die Griechen, Abhandl. d. k. bay. Akad. der Wissensch. III. Cl. 18. Bd. 3. Abth. 1889. Ueber Thomas als den Normaltheologen für die L. v. d. Unfehlbarkeit s. Langen, Das Vatic. Dogma. 3 Thl. S. 99 ff.; Leitner, Der hl. Thomas über das unfehlbare Lehramt des Papstes 1872, Delitzsch, Lehrsystem der römischen K. I S. 194 ff. Thomas, Summa Sec. Sec. qu. 11 art. 2: „Sic ergo aliqui doctores videntur dissensisse vel circa ea quorum nihil interest ad fidem utrum sic vel aliter teneatur, vel etiam in quibusdam ad fidem pertinentibus, quae nondum erant per ecclesiam determinata. Postquam autem essent auctoritate universalis ecclesiae determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, haereticus censeretur. Quae quidem auctoritas principaliter residet in summo pontifice." Sec. Sec. qu. 1 art. 10 („utrum ad summum pontificem pertineat fidei

römische Kirche in Folge eines besonderen göttlichen Schutzes nicht völlig vom Glauben abfallen könne und der gottgesetzte Hort der Lehrreinheit und Lehreinheit sei — hat sich ausserhalb der Gruppen, die unter dem Einfluss des Dominikanerordens standen, die Lehre von der Unfehlbarkeit nicht durchgesetzt. Die Geschichte der Päpste war noch zu bekannt, selbst in dem kanonischen Rechtsbuch war Widersprechendes enthalten[1], und so grosse Päpste wie Innocenz III. haben die Möglichkeit, dass ein Papst in Glaubenssachen in eine Sünde fallen könne, eingeräumt und für diesen Fall die Zuständigkeit des Gerichts der Gesammtkirche anerkannt[2]. So war es möglich, dass sich an der Universität Paris ein entschiedener Widerspruch festsetzte, der z. B. in Bezug auf eine Lehre Johann's XXII. zur Bezichtigung der Häresie des Papstes führte. Die Unsicherheit, in der sich noch manche kirchliche Lehren (und Theorien für die Praxis, z. B betreffs der Ordination) befanden, und die schwankende Stellung, welche die Päpste zu ihnen einnahmen, verhinderte es auch, die dogmatische Autorität derselben für eine absolute zu nehmen[3]. Obgleich den Geschichtsfälschungen durch Herausgabe von Geschichtsdarstellungen, die den grossen Kampf des Papstthums und Kaiserthums in unglaublicher Weise übermalten, um

symbolum ordinare?"): Hier wird, wie gewöhnlich, die These zuerst verneint; dann heisst es: „editio symboli facta est in synodo generali, sed huiusmodi synodus auctoritate solius summi pontificis potest congregari. Ergo editio symboli ad auctoritatem summi pontificis pertinet." Ferner: „Nova editio symboli necessaria est ad vitandum insurgentes errores. Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio symboli, ad cuius auctoritatem pertinet finaliter determinare ea quae sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad auctoritatem summi pontificis, ad quem maiores et difficiliores ecclesiae quaestiones referuntur (folgt eine Decretalenstelle). Unde et dominus (Lc. 22, 32) Petro dixit, quem summum pontificem constituit: Ego pro te rogavi etc. Et huius ratio est: quia una fides debet esse totius ecclesiae secundum illud I Cor. 1, 10: Id ipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata. Quod servari non posset nisi quaestio exorta determinetur per eum, qui toti ecclesiae praeest, ut sic eius sententia a tota ecclesia firmiter teneatur, et ideo ad solam auctoritatem summi pontificis pertinet nova editio symboli, sicut et omnia alia quae pertinent ad totam ecclesiam, ut congregare synodum generalem et alia huiusmodi." Der Lehrsatz, dass jedem Papst persönliche Heiligkeit zukomme (Gregor VII.), ist nicht mehr wiederholt worden, weil, wie Döllinger (Janus S. 168) vermuthet, die Gefahr vorlag, aus mangelnder Heiligkeit auf die Unrechtmässigkeit eines Papstes zu schliessen.

[1] S. den dem Bonifaz zugeschriebenen Kanon Gratian's „Si Papa", dist. 40, 6. Zur ganzen Frage s. Mirbt, Publizistik im Zeitalter Gregors VII. S. 566 ff.

[2] S. das Zugeständniss in Eymerici Director. Inquis. p. 295 (citirt nach Janus S. 295).

[3] S. die Frage der Reordinationen in Bezug auf „Simonisten".

1300 die Krone aufgesetzt wurde [1] und die Grundsätze der thomistischen Politik [2] sich immer mehr einbürgerten, so blieb die entscheidende Frage nach der Unfehlbarkeit ungelöst. Ja seit der Zeit um 1340 hörte jene Litteratur, in der das Papalsystem in ausschweifendster Weise ausgebildet wurde [3], überhaupt auf. Erst nach 120 Jahren setzte sie | wieder ein, als es galt, dem Concil von Basel gegenüber die alten Ansprüche des Papstthums zu retten und durchzusetzen. Damals hat der Cardinal Torquemada jene Vertheidigung des Papalsystems geschrieben [4], welche auf streng thomistischer Grundlage ruhend, noch im Reformationszeitalter für die bedeutendste Leistung der päpstlichen Partei gegolten hat. Aber seit der Mitte des 15. Jahrhunderts war das päpstliche System überhaupt wieder im Aufschwung, nachdem durch die glänzende, aber verschlagene Politik Eugen's IV. der Sturm der Concilien glücklich beschworen war. Nur die französische Nation behauptete den einmal gewonnenen Boden der Freiheit gegenüber dem Papst (Bourges 1438). Die übrigen Nationen kamen durch die Concordate

[1] Martin von Troppau und Tolomeo von Lucca.

[2] Thomas, de regimine principum, fortgesetzt von Tolomeo.

[3] Die excessivsten Werke sind die des Augustinus Triumphus, Summa de ecclesiast. potest. († 1328) und des Franciskaners Alvarus Pelagius, De planctu ecclesiae († 1352). Gieseler II, 3, 2. Aufl. S. 42 ff. und 101 ff., giebt aus der Summa de potestate eccl. des Ersteren und aus dem Werk de planctu ecclesiae des Letzteren reiche Auszüge, die da zeigen, dass im 19. Jahrhundert die Papstverherrlichung nicht weiter getrieben werden konnte. Augustinus behauptete generell: „nulla lex populo christiano est danda, nisi ipsius papae auctoritate"; denn nur die päpstliche Gewalt sei immediate von Gott und sie umschliesse die iurisdictio et cura totius mundi. Alvarus hat die Identificirung Christi und des Papstes zum Blasphemischen gesteigert und zugleich den Papst für den rechtmässigen Inhaber des imperium Romanum seit den Tagen des Petrus erklärt. Beide unterscheiden im Grunde den Papst von Gott nur dadurch, dass dem irdischen „dominus deus noster papa" (s. Finke, a. a. O. S. 44 ff.; man beachte, dass ich dem Ausdruck das Wort „irdisch" vorangestellt habe, der ja den hier waltenden Tropus, soweit es ein solcher ist, markirt) die Anbetung nur „ministerialiter" zukomme. (Finke, a. a. O. S. 40—44 hat diesen letzten Satz beanstandet und glaubt ihn aus der Quelle, Augustinus Triumphus, widerlegt zu haben. Dass nach Augustinus dem Papst die servitus summa [d. h. die Latreia, die volle göttliche Verehrung] zukomme, habe ich nicht behauptet. Wohl aber lehrt Augustinus, dass der Papst die summa potestas [die dominatio, die göttliche Herrschermacht] participative besitze und ministerialiter ausübe; dem entsprechend muss also auch die Dulia, die dem Papst zukommt, sich gestalten. Ich hätte statt des etwas kurzen und besser hier nicht zu gebrauchenden Ausdrucks „ministerialiter" sagen müssen: „Die Anbetung" so zukomme, wie sie dem gebührt, der an der göttlichen Herrschermacht Theil hat und sie als Werkzeug Gottes ausübt.)

[4] De Pontifice Maximo et generalis concilii auctoritate; s. auch seine Summa de ecclesia und den Apparatus super decreto unionis Graecorum.

wieder in die alte Abhängigkeit vom Autokrator in Rom[1]; ja sie wurden theilweise geradezu von ihren Landesherren verrathen, sofern diese es als vortheilhaft erkannten, ihren Aufstieg zur vollkommenen Fürstengewalt dadurch zu beschleunigen, dass sie sich mit dem Papste in die Landeskirche theilten[2]. Diesem Schicksal verfiel schliesslich auch (durch das Concordat vom Dec. 1516) die französische Landeskirche, so jedoch, dass der König den Haupttheil der Gewalt über sie erhielt. Während die Päpste beim Uebergang des 15. zum 16. Jahrhundert in Kriegen, Wohlleben und gröbster Simonie verwilderten, führten Cajetan und Jacobazzi die strengste Papaltheorie, der Erstere einschliesslich der Lehre von der Unfehlbarkeit, durch[3]. Die Hoffnungen der Völker auf | das Concil waren vernichtet, die alte Tyrannei wieder aufgerichtet: man klagte wohl, dass die kirchliche Despotie schlimmer sei als die der Türken, aber — man fügte sich. Die Klagen waren um 1500 vielleicht schmerzlicher als zu irgend einer Zeit; aber der Abfall war gering, die Actionen seltener. Die „Häresie" schien spärlicher und zahmer geworden als im 13. und 14. Jahrhundert, zumal nachdem sich die husitische Bewegung erschöpft hatte. Die „Ketzer" waren, so schien es, wirklich zu den Stillen im Lande geworden, die den offenen Bruch mit der Kirche scheuten; ihre Frömmigkeit schien minder aggressiv. „Man fühlte ziemlich allgemein, es sei der Kirche mit der Reformation, wie ehedem dem Könige von Rom mit den sibyllinischen Büchern ergangen; sie müsse nun, nachdem die von der Curie ausgestreute Saat der Cor-

[1] Rom verstand aber diese Concordate stets als Gnadenacte, durch welche nur der Partner gebunden sei. Diese Auffassung ist schon früher von den römischen Kanonisten vertreten und aus der Oberherrlichkeit des Papstes über alle Menschen abgeleitet worden.

[2] Man denke an die Entwickelung des Territorialfürstenthums im 15. Jahrhundert. Grosse (Kaiser Friedrich III.) und kleine Herren wetteiferten förmlich bis tief ins 16. Jahrhundert hinein, die Selbständigkeit ihrer Landeskirchen zu schädigen. Den Vortheil haben vorübergehend die Landesfürsten gehabt, aber den bleibenden Vortheil der Papst.

[3] In der Zeit des Streits der Päpste mit den Concilien war die Frage nach der Unfehlbarkeit des Papstes in Glaubenssachen zurückgetreten. Auf dem Unionsconcil zu Florenz wurde sie nicht erwähnt. Auch Torquemada hat die Möglichkeit zugestanden, dass ein Papst in eine Häresie fallen könne, indessen daraus eine Ueberordnung des Concils über ihn nicht abgeleitet, da ein häretischer Papst ipso facto von Gott abgesetzt sei. Diese undurchführbare hülflose Annahme hat erst Cajetan abgethan, indem er zu der Lehre des Thomas, die sich auf erdichtete Väterstellen gründete, zurückkehrt, selbst eine neue Fälschung hinzufügend, sofern er den zu Constanz festgestellten Satz: „error est, si per Romanam ecclesiam intelligat universalem aut concilium generale", unterschlug. Von ihm stammt auch der berühmte Satz, die katholische Kirche sei die geborene Magd des Papstes.

ruption seit 50 Jahren viel üppiger emporgeschossen, und die Kirche selbst keine Anstrengung mehr zu ihrer Rettung gemacht, um viel theuereren Preis und mit noch geringerer Aussicht auf Erfolg erkauft werden" [1]. Das Lateranconcil am Anfang des 16. Jahrhunderts, welches allen Wünschen der Völker Hohn sprach und die Papaltheorie in strengstem Sinn declarirte [2], als hätte man nie zu Constanz und Basel getagt, wurde stillschweigend anerkannt. Aber es war die Stille vor dem Sturm. Ihn sollte der Papst noch erleben, der sein Amt mit den Worten angetreten hatte: „Volo, ut pontificatu isto quam maxime perfruamur" [3].

An dieser grossartigen Entwickelung der Papaltheorie ist die Theologie vor Thomas gar nicht, auch nach ihm nur gering betheiligt gewesen. Die Jurisprudenz hat die Entwickelung geleitet, sich lediglich auf äussere, grösstentheils gefälschte historische Zeugnisse stützend und mit dialektischer Kunst deducirend. Der mangelnde Antheil der Theologie ist aus einem Doppelten zu erklären. Erstlich hatte Rom allein an der ganzen Theorie ein wirkliches Interesse; in Rom aber hat die Theologie weder im Alterthum noch im Mittelalter je geblüht. Weder | um die Schriftauslegung noch um die dogmatischen Arbeiten der Väter hat man sich in Rom bemüht. Wer Theologie studiren wollte, ging nach Frankreich. An der Curie galt nur der Rechtsgelehrte etwas; in Rom bestand seit Innocenz IV. eine Rechtsschule; die grosse Mehrzahl der Cardinäle waren studirte Juristen, nicht Theologen, und die grossen Päpste des Mittelalters, Alexander III., Innocenz III. und IV., Bonifacius VIII. u. s. w., sind als geschätzte Rechtsgelehrte auf den päpstlichen Stuhl gekommen [4]. Als es schon viel zu spät war, da erkannten Männer mit hellem Blick, wie Roger Baco, oder fromme Patrioten, wie Dante, dass das Verderben der Kirche von den Decretalen herrühre, die man statt der Kirchenväter und der hl. Schrift studire. Der Erstere besonders hat mit erhobener Stimme die Forderung gestellt, dass die Kirche von dem verweltlichten Kirchenrecht befreit werden müsse, welches sie vergifte. Im 14. und 15. Jahrhundert hat man stets wie über das Papstthum so über das verdorbene Kirchenrecht („Juristen böse Christen") als die eigentliche Quelle alles Uebels geklagt. Es war der Geist des alten Roms, der

[1] Janus S. 365.

[2] Der Papst, heisst es in der Bulle „Pastor aeternus", hat die „auctoritas super omnia concilia"; er allein darf sie berufen, versetzen und auflösen.

[3] Ueber die Ueberlieferung dieses Worts s. Janus S. 381 n. 407.

[4] S. Döllinger, Ueber das Studium der deutschen Geschichte (Akad. Vorträge II S. 407 ff. 418 f.).

über dem mittelalterlichen lagerte, jener römische Geist der Jurisprudenz, jetzt aber entartet zu einem mit dreisten Fälschungen operirenden Geist der Tyrannei. Allein der mangelnde Antheil der Theologie an der Ausbildung des hierarchischen Kirchenbegriffs erklärt sich nicht nur aus dem Mangel der Theologie in Rom, sondern zweitens auch aus der glücklichen Unfähigkeit der Theologie (bis über die Mitte des 13. Jahrhunderts), sich auf diesen Kirchenbegriff herabzustimmen. Wer als Theologe über die Kirche nachsann, forschte in den Werken der Kirchenväter, vor Allem Augustin's. Da aber trat der spirituelle Kirchenbegriff (d. h. die Kirche als corpus Christi, als multitudo fidelium, als universitas Christianorum u. s. w.) so stark hervor, dass er zunächst das Nachdenken fesselte, und man zu dem hierarchischen — vom papalen zu schweigen — nicht sicher vordrang oder ihn nur streifte. So erklärt es sich, dass alle die grossen Theologen vor Thomas von Anselm ab, auch die gregorianisch gesinnten, als Theologen der Ausbildung des hierarchischen Kirchenbegriffs sehr geringen Vorschub geleistet haben. Sie lehren und schreiben wie Augustin, ja sie bleiben sogar hinter ihm in der Präcision der Kirche als externa societas noch zurück[1]. Die Theologie hat für die | Ausbildung und Begründung des Papalsystems bis tief in das 13. Jahrhundert hinein nichts gethan, und es mag gleich hier zu ihrer Ehre gesagt sein, dass sie mit einer einzigen, übrigens nicht vollkommenen, Ausnahme (Thomas) auch in der Folgezeit nur halbe Arbeit geleistet und der nachtridentinischen Theologie das Meiste zu thun übrig gelassen hat[2]. Von runden Formeln, von systematisch strenger Ausführung des Kirchenbegriffs (wie bei der Lehre von den Sacramenten) ist m. W. in den

[1] S. Hugo v. St. Victor, de sacr. II, p. II c. 2sq. Der Lombarde hat in seinen Sentenzen das Papstthum schlechterdings nicht berührt! Soweit auf die Kirche überhaupt von Anderen eingegangen wird, wird nicht einmal die Sicherheit Cyprian's in der Fassung des hierarchischen Kirchenbegriffs erreicht. Stoffreiche Nachweisungen bei Langen, Das vaticanische Dogma, 2. Theil. Wenn Hugo sich von den übrigen älteren Theologen dadurch unterscheidet, dass er näher auf die Beschreibung der Kirche eingeht, so hängt das mit seinem Interesse für die Sacramente zusammen. Was er über die Hierarchie und den Papst sagt, bleibt hinter den gregorianischen Ideen zurück, leistet ihnen also keinen Vorschub. Auch über das Verhältniss der Kirche (des Papstes) zum Staat hat er noch evangelische Vorstellungen. Dennoch muss er hier wie auch sonst in mancher Hinsicht als Vorläufer des Thomas gelten.

[2] Es ist wunderlich, dass Thomasius-Seeberg (S. 196) dem Satze: „Wie überhaupt, so stellte sich die Scholastik auch hinsichtlich der Kirche die Aufgabe, das Daseiende als das Seinsollende zu erweisen", den anderen sofort folgen lassen: „Es muss hier zunächst hervorgehoben werden, dass die Scholastik ein Dogma von der Kirche nicht kennt."

theologischen Schriften der Scholastiker nichts zu finden. Dagegen kann man, wie bei Hugo von St. Victor, so auch bei den späteren Scholastikern, nicht wenige grundlegende Ausführungen in Bezug auf den Kirchenbegriff nachweisen, die von den „ketzerischen“ Parteien und von Männern wie Wiclif direct und unverändert übernommen worden sind[1]. Dies erklärt sich aufs einfachste daraus, dass die patristischen, vor Allem augustinischen Ausführungen noch immer die Theologie bestimmt haben. Jedoch lässt sich nicht verkennen, dass die Theologie seit der Mitte des 13. Jahrhunderts einen gewissen Antheil an der Ausbildung des Kirchenbegriffs genommen hat. Es waren — ein Hohn auf den hl. Franciskus — gerade die Bettelmönche, welche sich auch als Theologen für die papale Theorie zu begeistern anfingen, nachdem sie mit so exorbitanten Rechten ausgestattet waren, die nur dann als legitim gelten konnten, wenn der Papst wirklich der Herr der Kirche war. Dazu kam, dass die Theologie im 13. Jahrhundert sich vor die Aufgabe gestellt sah, bei den Verhandlungen mit den Griechen ihnen auch das Papalsystem zu insinuiren. An dieser Aufgabe ist das Interesse der Theologie an dem hierarchischen | Kirchenbegriff, der die Voraussetzung des Papalsystems bildete, erwacht[2], und der grosse Denker, Thomas von Aquin, hat nun sofort die hierarchische und papale Theorie entwickelt, zusammen mit einer kühnen Theorie vom Staat[3]. Allein er hat den spirituellen Kirchen- |

[1] Die Uebereinstimmung der „Ketzer“ mit dem grundlegenden katholischen Kirchenbegriff ist von ihren katholischen Gegnern nicht selten constatirt worden. Diese waren eben noch so naiv, den Begriff der Kirche als societas unitatis fidei für ihre eigene Basis zu halten. Das Richtige bei Gottschick (Ztschr. f. K.-Gesch. VIII S. 348f.).

[2] Hier ist das Concil von Lyon 1274 von epochemachender Bedeutung. Das energische Wideraufleben des Interesses für die theoretische Darlegung und Begründung des Papalsystems in der Mitte des 15. Jahrhunderts ist ebenfalls aus den Verhandlungen mit den Griechen zu erklären. So sind die Griechen dem Abendland ominös geworden. Man wollte sie für das Papstthum gewinnen und bildete bei dieser Gelegenheit die papale Theorie — grösstentheils durch Fälschungen — „wissenschaftlich“ überhaupt erst aus!

[3] Thomas entwickelt die Hauptattribute des Papstes (summus pontifex, caput ecclesiae, cura ecclesiae universalis, plenitudo potestatis, potestas determinandi novum symbolum). Die Ausführungen über die Gliederung der hierarchischen Gewalt mögen hier auf sich beruhen (auf die Entwickelung des Begriffs der Kirche als einer Monarchie hat Aristoteles eingewirkt). Nur darauf ist hinzuweisen, wie der 2. Kirchenbegriff, d. h. der hierarchische, ganz von der Sacramentslehre beherrscht ist. Das Einzelne im thomistischen Kirchenbegriff ist zu seiner Zeit kein Dogma gewesen, aber nachmals die Norm für die dogmatische Ausbildung geworden. Dass übrigens Thomas nicht den hierarchischen Kirchenbegriff unvermittelt neben dem spirituellen bietet, hat Gottschick, a. a. O. S. 347—357 gezeigt. Doch

begriff dabei keineswegs aufgegeben oder — wie das in der nachtridentinischen Zeit geschehen ist — nach dem Hierarchischen durchgreifend

darf man nicht vergessen, dass solche Sätze, wie die augustinischen von der Kirche (im Zusammenhang mit der prädestinatianischen Gnade), in ihrer eigenen Kraft fortwirkten, auch wenn sie fremden Gedanken untergeordnet wurden. Thomas (Erklärung des apostol. Symbols, s. auch Summa III qu. 8) beginnt mit der Darlegung der Kirche als religiöser Gemeinschaft (congregatio fidelium, corpus mysticum), deren Haupt Christus ist. Allein indem er sie so beschreibt — als Gemeinschaft der mit Christus durch die von Gott stammende Liebe Geeinigten —, hebt er zugleich die sittliche Art dieser Gemeinschaft als ein durch das göttliche Gesetz regiertes Ganze hervor, welches die Erde, den Himmel und das Fegefeuer umfasst und dessen Zweck die Anschauung und der Genuss Gottes ist. In der näheren Bestimmung des Umfangs der Kirche unterliegen die Nachweisungen des Thomas allen den Schwankungen, die wir schon bei Augustin fanden, und die durch die Rücksicht auf die prädestinatianische Gnade einerseits (nach der alle Einzelnen bestimmt sind), auf die empirischen Verhältnisse andererseits hervorgerufen sind. De potentia sind nach ihm auch die reprobi in der Kirche, so lange sie nämlich unter dem Einfluss der virtus Christi stehen oder durch ihren freien Willen noch einen Zusammenhang mit ihm besitzen. Sofern nun die Kirche dem Einzelnen die Gottesliebe und damit die Heiligung zueignet, ist sie eine äussere Gemeinschaft wie der Staat, ist an äusseren Merkmalen erkennbar, ist durch eine äussere Grenze (die Excommunication) umzogen und hat die hierarchische Organisation nöthig; denn diese ist die Voraussetzung der Sacramentsverwaltung. Verläuft das Glaubensleben des Einzelnen bis zur Erreichung der Seligkeit auf den Stufen des Glaubens (d. h. des Fürwahr-Haltens auf Autorität) und der einzelnen Sacramente, welche die heiligmachende Gnade einschliessen, so ist schon damit gesagt, dass es der Kirche wesentlich ist, dass sie Lehrautorität und Sacramentsverwalterin ist. Dies aber kann sie nur sein als streng rechtlich und hierarchisch organisirte Gemeinschaft. So ist bei Thomas der 2. Kirchenbegriff mit dem ersten aufs engste verknüpft, und sehr richtig macht Gottschick (S. 353) weiter darauf aufmerksam, dass „der Glaube im objectiven Sinne ein Bestandtheil der Forderungen des Gesetzes ist, nach welchem die Kirche (s. oben) geleitet werden muss". Die Kirche als lehrgesetzliche Autorität und priesterliche Sacramentsanstalt ist somit das „ausschliessliche Organ, durch welches das Haupt der Kirche, Christus, sich seine Glieder schafft". Man sieht also, das ein sehr spiritueller Kirchenbegriff, ja selbst der prädestinatianische, mit dem empirisch-hierarchischen in Verbindung treten kann (Summa III qu. 64 art. 2: „per sacramenta dicitur esse fabricata ecclesia Christi"). Da das Heil ein unerfahrbares Geheimniss ist, d. h. eine Gewissheit über den Besitz desselben nie erreicht werden kann, sofern es aus Kräften besteht, die geheimnissvoll in der der Reflexion unzugänglichen Sphäre des Menschen wirksam sind, so bleibt nichts übrig, als sich der sacramentalen Heilsanstalt einfach unterzuordnen, mit der das abgestufte Priesterthum mitgesetzt ist. Die Autorität des Klerus musste so eine absolute werden, und der geistige (prädestinatianische) Kirchenbegriff, weit entfernt hier zu corrigiren, musste dieser Steigerung nur Vorschub leisten. Daher folgt der Satz der Unfehlbarkeit der Kirche, der in der Unfehlbarkeit des Papstes münden musste; denn — irgend ein Fels musste gesucht und gefunden werden. Liegt er nicht in einer überwältigenden Gewissheit, welche die Sache selbst mit sich bringt, sofern sie die Absolutheit der sittlichen Forderung

corrigirt. Er hat auch bei aller Consequenz in der Durchführung des papalen Systems die Gewalten der Bischöfe und Priester keineswegs vollständig aus der päpstlichen abgeleitet; er operirt in seiner „Summa" noch vielfach mit dem Begriff „ecclesia" im Sinne eines Centralbegriffs und denkt dabei nicht an die Monarchie. Für ihn ist es keine Floskel, dass der einzelne Bischof „sponsus specialis ecclesiae dicitur sicut Christus"[1]. Aber soweit Thomas eingewirkt hat, ist allerdings eine Vermischung der Jurisprudenz und Theologie auf diesem Gebiete und die Einbürgerung des hierarchisch-papalen Kirchenbegriffs die Folge gewesen[2]. Jedoch darf man den Einfluss nicht überschätzen. Die franciskanische (nominalistische) Dogmatik ist m. W. auf diese Entwickelung des Kirchenbegriffs wenig eingegangen. Noch beim Anbruch der Reformation hatte die ganze hierarchische und papale Theorie in der Dogmatik keine sichere Stelle — sie war römisches Decretalenrecht. Allein sie hatte mehr erreicht als eine Stelle in der Dogmatik. | Sie wurde seit c. 1450 wieder energisch von Rom aus gehandhabt, und der Widerspruch gegen sie erschien nicht mehr so gewaltig, wie ein Jahrhundert vorher[3].

Ueber diesen Widerspruch haben wir uns noch zu orientiren. Hier ist nun Allem zuvor zu bemerken, dass die mangelnde öffentliche Ausbildung des Kirchenbegriffs desshalb sehr gleichgiltig war, weil in der Sacramentslehre alles das bereits als sicherer Besitz untergebracht war, was man von einer Formulirung des Kirchenbegriffs im hierarchischen Interesse nur erwarten konnte. Hieraus folgte dann weiter, dass der Widerspruch gegen den hierarchisch-papalen Kirchenbegriff so lange — trotz alles Echauffements — ein ungefährlicher bleiben musste, als er die Sacramentslehre nicht beanstandete. Diese aber ruhte wiederum auf der eigenthümlichen Anschauung vom Heil als der zur

umbiegt zur absoluten Gewissheit des in Christo gnädigen Gottes, so muss er in einem Aeusseren gegeben sein. Dieses Aeussere — die Unfehlbarkeit der lehrenden und die Sacramente spendenden Priesterschaft — vermag freilich niemals den Besitz des Heils dem Einzelnen zu verbürgen, sondern nur die Möglichkeit.

[1] Summa III suppl. qu. 40 art. 4 fin.

[2] Die Stellung zum Staate war dadurch gegeben, dass nur der Priester das Gesetz Gottes richtig zu lehren vermag, dass aber auch die Staaten keine andere Aufgabe haben, als durch Beförderung der dem Gesetze Gottes entsprechenden virtus für das Seelenheil ihrer Unterthanen zu sorgen.

[3] Daran zweifelte kein guter katholischer Christ, dass der Klerus in geistlichen Dingen die gottgesetzte Obrigkeit der Laien sei, dass diese Gewalt aus dem Rechte der Priester fliesse, die Sacramente zu verwalten, dass der Papst der eigentliche Inhaber dieser Gewalt und aller weltlichen Obrigkeit weit überlegen sei. Controvers war aber allerdings die Regierungsgewalt des Papstes.

visio dei führenden Heiligmachung, der (an dem Massstab des Gesetzes Gottes gemessenen) activen Heiligkeit. Wir müssen hier zurückgreifen[1].

Augustin hat den altkatholischen Begriff des Heils als der visio et fruitio dei mit der Prädestinationslehre einerseits, mit der Lehre von dem regnum Christi und dem Justificationsprocess andererseits verbunden. Beides war gegenüber der griechischen Auffassung neu; allein die Verbindung der Vorstellung von der Seligkeit mit dem Justifications- und Heiligungsprocess war desshalb leicht herzustellen, weil dieser ganz an den Sacramenten verlaufen sollte, die Sacramente aber, wie die griechische Entwickelung zeigt, auch das nothwendige Correlat zur Seligkeitsvorstellung bildeten. Wird an dieser nämlich der überirdische Zustand, in welchem man sich befinden wird, vor Allem hervorgehoben, so entsprechen der Herbeiführung dieses Zustandes Mittel, die wie heilige Naturkräfte wirken. Dass Augustin diese Naturkräfte als die Kräfte der Liebe zur Gerechtigkeit vorgestellt hat, war ein gewaltiger Fortschritt; aber er änderte im Aufriss nichts, da die Liebe als eingegossene betrachtet wurde. Wohl | aber ermöglichte er es, dass dem ganzen Process auch eine sehr entschiedene Richtung auf das Sittliche, welches bei der griechischen Betrachtung innerhalb des Dogmas ausfiel, gegeben werden konnte. Die Kräfte der Liebe nämlich erwirken es, dass hier auf Erden das Gesetz Christi, welches sich in dem Gebote der Liebe zusammenfasst, erfüllt werden kann. Somit entsteht aus den durch die Sacramente als durch Medien überlieferten Liebeskräften das Reich Christi, in welchem die Gerechtigkeit nach dem Vorbilde und dem Gesetze Christi herrscht. Die Sacramente haben mithin die doppelte Wirkung, dass sie zur visio ac fruitio dei vorbereiten, resp. sie stufenmässig anbahnen, und dass sie auf Erden die Kirche erzeugen, in welcher das Gesetz Christi herrscht und welche das „bene vivere" erzeugt. Durch das Letztere ist die Stellung des Staates bestimmt — er hat sich, da das bene vivere sein Zweck ist, der Sacramentsanstalt zu unterwerfen. Durch die ganze Vorstellung aber ist die Priesterschaft als lehrende und heiligende Körperschaft legitimirt; denn die Sacramentsverwaltung ist an einen bestimmten

[1] Ein volles Verständniss des katholischen Kirchenbegriffs kann man nur von dem Sacramentsbegriff aus erreichen, der, wie bemerkt, von der Seligkeitsauffassung abhängig ist. Von hier aus lässt sich aber auch sagen, dass der katholische Kirchenbegriff die nothwendige Ergänzung zu der unvollkommenen Vorstellung vom Glauben bildet. Das, was dem Glauben nach katholischer Ansicht mangelt, nämlich die certitudo salutis, das schafft die Lehrautorität der Kirche einerseits, die sacramentale Kirchenanstalt andererseits, so jedoch, dass es nur in einer Annäherung erreicht wird.

Stand gebunden, den Christus eingesetzt hat, und dieser Stand ist zugleich allein befähigt, das Gesetz Christi mit bindender Autorität zu interpretiren. Man hat sich ihm also zu unterwerfen.

Diese ganze Betrachtung, die freilich bei Augustin noch keineswegs in straffer klarer Ausführung vorliegt, gewann die Straffheit und Klarheit in der Folgezeit — weniger durch die Bemühungen der Theologen als durch die Kraft der zielbewussten römischen Politik. Diese, indem sie vor Allem die Monarchie in der Kirche wollte, hat durch ihr siegreiches Streben überhaupt erst die allgemeinen hierarchischen Bedingungen für die Existenz einer solchen Monarchie zur Klarheit gebracht und damit geschaffen. Allein trotz vieler Fälschungen konnte sie es nicht erreichen, dass das dogmatisch ziemlich untergeordnete, praktisch höchst wichtige Moment der hierarchischen Gliederung eine imponirende Tradition erhielt; denn bei Augustin und den Patres überhaupt fehlte es so gut wie ganz. Ferner aber hat, wie oben bemerkt, Augustin mit dem Seligkeitsdogma als visio dei die Prädestinationslehre verbunden und aus ihr einen Kirchenbegriff entwickelt, der gegen Hierarchie und Sacrament neutral war. Zwar ist es leicht zu zeigen, dass der prädestinatianische und der sacramental-hierarchische Kirchenbegriff sich nicht auszuschliessen brauchen, ja sich in gewisser Weise sogar fordern, sofern die von Augustin behauptete Unsicherheit des Einzelnen über seine Erwählung ihn dazu treiben musste, alle Mittel der Kirche fleissig zu brauchen, und die Auskunft auch nahe liegt, Gott vollziehe die Ausführung des Prädestinationsdecrets nur durch die empirische Kirche sammt ihren Sacramenten. | Allein Augustin selbst hat das nicht behauptet, und wenn auch in der Folgezeit dieser Ausgleich vielfach beliebt wurde, da man die Prädestinationslehre nicht fallen liess, so lag in ihr doch ein Element beschlossen, welches wie eine überhängende Felsmasse die Existenz des unter ihr stehenden Hauses bedrohte. Endlich — Augustin hatte zwar einen siegreichen Kampf mit dem Donatismus geführt; allein es gab doch noch einen Punkt, an welchem der donatistischen These nicht leicht jede Berechtigung abgesprochen werden konnte — das war das Busssacrament. Wohl konnte man es glaublich machen, dass die Taufe, das Abendmahl, die Firmelung, die Ordination giltig seien, auch wenn sie ein unwürdiger Priester spende; allein wie sollte ein solcher über Heilig und Unheilig zu Gerichte sitzen, das Gesetz Christi anwenden, binden und lösen können, wenn er selbst von der Unwissenheit der Sünde belastet war? Es war doch mehr als paradox, es war eine unvollziehbare Vorstellung, dass der Blinde über Licht und Finsterniss richtig urtheilen könne. Sollte die von einem solchen Menschen

verhängte Excommunication vor Gott giltig sein, sollte seine Absolution Kraft besitzen? Man half sich freilich auch hier damit, dass Christus binde und löse, nicht der Priester, der nur minister sei; allein wenn eine himmelschreiende Ungerechtigkeit vom Priester verübt wurde, wenn solche Fälle sich mehrten — was war dann zu thun?[1]

Thomas hat mit Aufbietung eines grossen Scharfsinns den prädestinatianischen (spirituellen) und den hierarchischen Kirchenbegriff verbunden und die Punkte auszukratzen versucht, aus denen sich ein „ketzerischer" Kirchenbegriff entwickeln konnte; allein es ist aus dem Mitgetheilten offenbar, dass man den augustinisch-thomisti-|schen Kirchenbegriff mit seinen Prämissen (Lehre vom Heil und den Sacramenten) wesentlich zu recipiren vermochte und doch, gemessen an den Ansprüchen, welche die mittelalterliche Kirche auf ihrem Höhepunkte stellte, „ketzerisch" werden konnte, wenn man nämlich entweder 1) die hierarchische Gliederung des Priesterstandes bestritt, oder 2) die in dem Prädestinationsgedanken gesetzte religiöse und sittliche Idee der Kirche übergreifen liess über den Begriff der empirischen Kirche, oder 3) die Priester, und damit die kirchlichen Autoritäten, an dem Gesetz Gottes mass, bevor man ihnen das Recht einräumte, den Binde- und Löseschlüssel zu verwalten.

[1] Man beachte hier wohl, dass gerade das strenge Papalsystem in der Zeit der grossen Kämpfe (11. und 12. Jahrhundert) die grösste Unsicherheit über die Ordinationen verbreitet hatte, indem die Päpste rücksichtslos „simonistische" Weihen, ferner Weihen kaiserlicher Bischöfe, ja selbst Weihen, bei denen ein einziger Simonist zugegen gewesen, cassirten. Innocenz II. hat sogar auf dem zweiten lateranischen Concil alle Ordinationen der Schismatiker, d. h. der dem Papst Anaclet II. anhängenden Bischöfe, für ungültig erklärt. („Wen er geweiht hat, dem nehmen wir die Weihe" [„evacuamus et irritas esse censemus"]; die curialistischen Theologen wollen darin nur eine Suspension der Ausübung erkennen; Hefele, Concil.-Gesch. V² S. 438 f. lässt die Stelle unerklärt; Friedrich [in seiner Ausgabe des Janus 2. Aufl. S. 143. 456] hält an der Aufhebung der Weihe fest.) Also sind die Päpste die Lehrmeister jener Secten gewesen, welche die höchste Unsicherheit über die wichtigste katholische Frage, nämlich über die Giltigkeit der Weihen, verbreitet haben. Zur Zeit des Schismas führte der päpstliche Secretär Coluccio Salutato aus, dass, da alle kirchliche Gewalt vom Papste ausgehe und ein fehlerhaft gewählter Papst selbst keine Gewalt habe, er auch keine geben könne; so seien denn auch die seit dem Tode Gregor's XI. geweihten Bischöfe und Priester unfähig, die Sacramente zu gewähren. Wenn demnach ein Gläubiger die von einem im Schisma ordinirten Priester consecrirte Eucharistie adorirt, so betet er ein Idol an, sagt Coluccio (in einem Schreiben an Jost von Mähren bei Martene, Thes. Anecd. II p. 1159 citirt nach Janus S. 318).

Allerdings hat es während des ganzen Mittelalters Secten gegeben, welche den katholischen Kirchenbegriff in seinen Wurzeln angriffen; allein, so wichtig sie für die Kulturgeschichte sein mögen, in der Dogmengeschichte spielen sie keine Rolle; denn da sich ihr Widerspruch in der Regel aus dualistischen oder pantheistischen Voraussetzungen entwickelte (Nachwirkungen alter gnostischer oder manichäischer Betrachtungen), so standen sie ausserhalb der gemeinen Christenheit und wirkten wohl auf viele einzelne Glieder derselben, nicht aber auf die Kirchenlehre ein[1]. Dagegen darf man behaupten, dass alle die Bewegungen, welche als „vorreformatorisch" bezeichnet werden und die den sich einbürgernden römischen Kirchenbegriff zeitweise nicht ohne Erfolg bekämpft haben, von dem augustinischen Kirchenbegriff ausgegangen sind, seine Entwickelung aber von den drei Punkten aus beanstandet haben, die oben präcisirt worden sind. Mag man nun auf die waldesische, die lombardische, die apokalyptisch-joachimische, die franciskanische, die imperialistische, die conciliare, die wiclifitische, die husitische, ja selbst auf die humanistische Opposition gegen den neuen Kirchenbegriff blicken — durchweg haben wir dasselbe Schauspiel. Auf den ersten Blick erscheint der Widerspruch radical, ja contradictorisch. Da schwirren zornige Flüche — Antichrist, Babel, Teufelskirche, Teufelspriester, u. s. w. — durch die Luft. Sieht man aber näher zu, so ist der Gegensatz in Wahrheit ein viel zahmerer. Jener katholische | Grundbegriff der Kirche als sacramentaler Anstalt wird nicht beanstandet, weil der Grundbegriff vom Heil und von der Seligkeit unbeanstandet bleibt. Mag auch alle hierarchische Gliederung verworfen werden — der Begriff des hierarchischen Priesterthums bleibt bestehen; mag die Kirche als die Gemeinschaft der Prädestinirten gefasst werden — jeder Christ muss sich doch unter den Einfluss der von der Kirche gespendeten Sacramente stellen und sie aufs fleissigste brauchen, denn durch diese vollzieht sich die Erwählung; mögen die sacramentalen Handlungen unwürdiger Priester ungiltig sein — man braucht doch Priester, sie sollen aber nach dem Gesetz Christi leben; mag die Kirche als Gemeinschaft der Prädestinirten nur Gott bekannt sein — die empirische Kirche ist doch die wahre, wenn das

[1] Gemeint sind hier Secten wie die der Katharer und Albingenser, „Patarener", „Bulgaren", ferner die Anhänger Amalrich's von Bena, die — mit den Waldesiern zusammenhängenden — Ortlieber, die Secte des neuen Geistes, die Secte des freien Geistes und viele ähnliche Bewegungen; s. Hahn, Gesch. der Ketzer im Mittelalter, 3 Bdd., Reuter, Aufklärung Bd. II, die verschiedenen Arbeiten von Ch. Schmidt, Jundt, Preger, Haupt; Staude, Urspr. d. Katharer (Ztschr. f. K.-Gesch. V, 1); Döllinger, Beiträge z. Sectengesch. des Mittelalters 1890.

apostolische Leben in ihr herrscht, und eine solche wahre, empirische Kirche ist schlechthin nothwendig und kann durch Reformen hergestellt werden; mögen endlich alle weltlichen Rechte dem Papst und der Priesterschaft abzuerkennen sein — aber das weltliche Recht ist überhaupt etwas, was allmählich zu verschwinden hat. Die Kritik an dem römischen Kirchenbegriff ist also durchweg eine Kritik aus der Mitte heraus.

Sie soll desswegen nicht unterschätzt werden; sie hat doch Grosses geleistet; das Geistige und Sittliche hat in ihr die Herrschaft über das Rechtliche und Empirische erlangt, und Luther war glücklich, als er Hus' Lehre von der Kirche kennen lernte. Allein desshalb darf man sich darüber nicht täuschen, dass der Kirchenbegriff der gesammten Oppositionsparteien nur eine durch das waldesisch-franciskanische Ideal des apostolischen Lebens (nach dem Gesetz Christi) modificirte Gestalt des augustinischen Kirchenbegriffs ist. Die Mischungen der Elemente sind in den Programmen der Oppositionsparteien sehr verschieden: bald überwiegt das prädestinatianische Element, bald ein apokalyptisch-gesetzliches, bald das franciskanische, bald das biblicistische (der lex Christi), bald sind sie alle in ein Gleichgewicht gestellt. Besonders weil diese Oppositionsparteien von der Prädestinationslehre aus den Begriff der „unsichtbaren Kirche“ in Geltung gesetzt und den Massstab der hl. Schrift an Alles angelegt haben, werden sie als evangelische gepriesen. Allein sehr richtig ist jüngst darauf hingewiesen worden [1], dass sie auf den Begriff einer empirischen wahren Kirche keineswegs verzichtet haben, zu dem sie die individuelle Unsicherheit über die Erwählung trieb, und ihr Standpunkt auf dem Boden der Schrift ist der katholisch-gesetzliche, wie ihn Augustin, Bernhard und Franciskus eingenommen haben. |

Unter solchen Umständen genügt es, den Kirchenbegriff der einzelnen Richtungen mit einigen Strichen zu charakterisiren. Die Waldesier bestritten weder den katholischen Kultus noch die Sacramente und die hierarchische Verfassung an sich, sondern sie protestirten 1) dagegen als gegen eine Todsünde, dass die katholischen Geistlichen die Rechte der Nachfolger der Apostel ausübten, ohne das apostolische Leben auf sich zu nehmen, 2) gegen die umfangreiche Regierungsgewalt des Papstes und der Bischöfe, also gegen die römische Hierarchie mit ihrer Gliederung. Allein die französischen Waldesier bestritten trotzdem nicht die Giltigkeit der von unwürdigen Priestern

[1] S. Gottschick in dem oben citirten Aufsatz und K. Müller, Bericht u. s. w. S. 37f.

gespendeten Sacramente, wohl aber thaten das die lombardischen[1]. Bei den Waldesiern greift also der Begriff des Gesetzes Christi, wie es in der hl. Schrift verzeichnet ist und den Priestern das apostolische Leben vorschreibt, über alle anderen Merkmale der Kirche hinaus (bei den italienischen hat sich daraus das donatistische Element entwickelt). Dasselbe ist der Fall bei einem Theil der Franciskaner, die in die Opposition übergingen. In der scharfen Polemik gegen Rom seitens der Joachimiten tritt neben das gesetzliche Element das apokalyptische: Klerus und Hierarchie werden vom Standpunkte des emancipirten Mönchthums und der hereinbrechenden Endzeit aus beurtheilt[2]. Kein Wunder, dass eben diese Betrachtung den Beifall nicht weniger Franciskaner fand, dass sie sich bis hoch in den Norden hinauf in allen Schichten des Volkes verbreitete[3], und dass sie eine staatsfreundliche (ghibellinische) Wendung nahm. In dieser Modification befreite sie sich bis zu einem gewissen Grade von den wilden, apokalyptischen Elementen und ging in die imperialistische Opposition über. Auch hier waren es noch Franciskaner, welche mitgingen, ja zum Theil den Widerstand gegen die Papstgewalt leiteten (Occam). In dieser Opposition handelte es sich ganz und gar nicht um die Kirche als Sacramentsanstalt und Priesterthum, sondern lediglich um die Berechtigung der hierarchischen Gliederung (einschliesslich des Papstes, dessen göttliche Einsetzung Occam bestritten hat) und um die Regierungsgewalten der Hierarchie, die ihr abgesprochen werden. Aber sie wurden ihr abgesprochen im Namen der franciskanischen Anschauung, dass die Kirche keine welt-|liche Verfassung vertrage, und dass die Hierarchie arm und rechtlos sein müsse. Die Zuweisung der ganzen Rechtssphäre an den Staat ist im Grunde ein Ausdruck der Verachtung dieser Sphäre, freilich nicht bei allen litterarischen Widersachern der Päpste im 14. Jahrhundert, aber doch bei nicht wenigen[4]. Die imperialistische Opposition

[1] S. oben S. 384f. und Müller, Waldesier S. 93 ff. und passim.

[2] S. Reuter, a. a. O. II S. 191 ff. und Archiv f. Litt.- und K.-Gesch. des Mittelalters I S. 105 ff.

[3] Protocolle von Ketzerprocessen sind in den letzten Jahren zahlreicher als früher veröffentlicht worden; s. Wattenbach i. d. Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1886 IV und Döllinger, a. a. O. Bd. 2. Sehr verständlich ist es, dass den Ketzern vor Allem der Vorwurf gemacht worden ist, sie höben die Sacramente auf.

[4] Neben Occam sind vor Allem Marsilius von Padua und Johann von Jandun hier zu nennen; vgl. Riezler, Die lit. Widersacher der Päpste z. Z. Ludwig's des Bayern 1874, K. Müller, Der Kampf Ludwig's d. B. mit der röm. Curie, 2 Bdd. 1879 f., Friedberg, Die Grenzen zwischen Staat und Kirche 1882, ders., Die mittelalterlichen Lehren über d. Verh. v. St. u. K. 1874; Dorner, Das Verhältniss

wurde abgelöst durch die conciliare. Reform der Kirche an Haupt und Gliedern war die Losung — allein die Pariser Professoren, welche sich, wie die deutschen Professoren in den 40er und 50er Jahren unseres Jahrhunderts, der Illusion hingaben, am Webstuhl der Geschichte zu sitzen, verstanden unter dieser „Reform" lediglich eine national-liberale Reform der Kirchenverfassung (nach dem Muster der Verfassung der Pariser Universität), die Einschränkung der tyrannischen und speculativen päpstlichen Rechte, die Ueberordnung des Concils über das Papstthum[1] und die Befreiung der Landeskirchen vom päpstlichen Druck zu grösserer, sei es vollkommener, sei es relativer, Selbständigkeit. Die kirchenpolitische Tragweite dieser Ideen und die Sympathie, welche man dem Idealismus jener Professoren zollen muss, darf über die Nichtigkeit ihrer Reformbestrebungen, die von dem Beifall der Völker und Fürsten getragen waren, nicht täuschen. Sie haben die gregorianische (pseudoisidorische) Entwickelung der Kirchenverfassung und des Papstthums an der Wurzel angegriffen; aber sie haben sich nicht gesagt, dass sich diese Entwickelung mit Nothwendigkeit immer wieder einstellen muss, wenn man die Wurzel, die Lehre von den Sacramenten und vom Priesterthum, unbeanstandet lässt. Wie konnte man diese Lehren aber antasten, wenn man doch mit den Curialisten in der Auffassung von dem Heile und vom Gesetze Christi einig war? Die Vorstellung, man könne die Schäden der Kirche dadurch heilen, dass man das päpstliche Finanzsystem lahmlegte und das Concil für die gottgesetzte höchste Instanz in der Kirche erklärte, war Angesichts der factischen Zustände, die sich während vieler Jahr-

von K. u. St. nach Occam (Stud. u. Krit. 1885 IV). Wie kräftig die Staatsidee im 14. Jahrhundert sich regte (vgl. auch schon Dante), ist bekannt.

[1] Vgl. die berühmten Decrete der 4. und 5. Sitzung des Constanzer Concils: „Jedes rechtmässig berufene ökumenische, die Kirche repräsentirende Concil hat seine Autorität unmittelbar von Christus und in Sachen des Glaubens, in der Beilegung der Spaltung und der Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern ist Jedermann, auch der Papst, ihm unterworfen." Selbst die Cardinäle wagten nicht, ihre Zustimmung zu versagen. Der thomistische Kirchenbegriff war eben noch kein Dogma; er wurde durch die Beschlüsse von Constanz stillschweigend — leider nur stillschweigend — als Irrthum bezeichnet; aber auf dem Concil erhob sich, soviel bekannt, keine Stimme für ihn, und Martin V. stellte sich Anfangs auf den neugeschaffenen Boden, aber nur für einen Augenblick. Dass das Basler Concil die Constanzer Decrete, im Einvernehmen mit dem Papst, von Neuem verkündet hat, ist bekannt. Allein Eugen IV. hat dann selbst und wohlweislich den Bruch herbeigeführt. — Ueber das Constanzer Concil werden wir in Bälde sehr viel besser urtheilen können als früher, wenn die grosse Publication von Finke, Acta concilii Constanciensis, vorliegen wird, deren erster Band (Acten z. Vorgeschichte enthaltend) bereits erschienen ist (1896).

hunderte in der Kirche herausgebildet hatten, eine Utopie, deren Verwirklichung während weniger Decennien doch nur eine scheinbare gewesen ist. Es hat etwas Rührendes zu sehen, mit welcher Zähigkeit die Menschen im 15. und im Anfang des 16. Jahrhunderts an der Hoffnung festgehalten haben, dass ein Concil den Schaden Israels heilen und die Kirche von der Tyrannei des Papstes befreien könne. Die Heilung ist auch gekommen, aber in einer Weise, in der man sie nicht erwartete, während sie doch die einzig mögliche war, die ein Concil dauernd bringen konnte — auf dem Tridentinum und Vaticanum[1].

Schon vor dem Beginn der grossen conciliaren Oppositionsbewegung gegen das Papalsystem hat die wichtigste mittelalterliche Reformbestrebung eingesetzt, die wiclifitische, die sich in der husitischen fortgepflanzt hat. Die wiclifitisch-husitische Bewegung, in die manche der älteren Bestrebungen eingemündet sind, muss trotz der wilden Ausschreitungen doch als die reifste Ausgestaltung der mittel-|alterlichen Reformbewegungen gelten. Allein es wird sich zeigen, dass auch sie zwar Vieles gelockert und vorbereitet, jedoch keinen reformatorischen Gedanken zum Ausdruck gebracht hat: auch sie hält sich auf dem augustinisch-franciskanischen Boden, dem nur ein kräftiges nationales Element beigesellt ist. Wiclif's Theorie, die Hus

[1] Ueber den Kirchenbegriff der Pariser Theologen und ihrer Freunde — sie meinten, nicht ohne Grund, den altkatholischen wiederherzustellen, allein unter gänzlich veränderten Verhältnissen wird das Alte ein Neues — s. Schwab, Gerson 1858, Tschackert, d'Ailly 1877, Hartwig, Henricus de Langenstein 1858, Brockhaus, Gregor v. Heimburg 1861, Brockhaus, Nicolai Cusani de concilii univ. potest. sentent. 1867. Dazu die Arbeiten über Clemange und die italienischen und spanischen Episkopalisten. Im Einzelnen sind die Vertreter der conciliaren Ideen damals und später weit auseinander gegangen, und namentlich hat Jeder das Verhältniss des Papstes zum Concil und zur Kirche anders bestimmt; es gab solche, welche das Papstthum überhaupt für entbehrlich erachteten, und solche, die ihm nur einen kleinen Aderlass wünschten. Die grosse Mehrzahl rüttelte an seiner Existenz keineswegs, sondern wollte es nur reinigen und beschränken; s. die gute Uebersicht über das Episkopalsystem bei Delitzsch, Lehrsystem der röm. K. S. 165ff. Janus S. 314ff. Daran braucht wohl nur erinnert zu werden, dass das Episkopalsystem aus der furchtbaren Noth des Schismas entstanden ist, als die Italiener das Papstthum den Franzosen wieder entreissen wollten. Die Beseitigung des Schismas war ein wirklicher, aber auch der einzige bleibende Erfolg der Concilien. Doch darf nicht verkannt werden, dass in den Definitionen der Kirche, wie die Episkopalisten sie gegeben haben, reformatorische Elemente vorhanden waren, die freilich fast sämmtlich dem Augustin zu entnehmen waren; denn Augustin hat den Satz wiederholt, dass die Schlüssel nicht einem Einzelnen, sondern der Kirche gegeben seien, und er hat in seinen dogmatischen Ausführungen stets die geistige Einheit der Kirche ihrer verfassungsmässigen übergeordnet.

einfach abgeschrieben hat[1], ist jedoch desshalb so hoch zu schätzen, weil sie die einzige zusammenhängende theologische Theorie ist, die das Mittelalter der thomistischen entgegengestellt hat. Alle die anderen mittelalterlichen Widersacher des römischen Kirchensystems operiren mit blossen Richtlinien oder mit Fragmenten.

Blickt man auf das, was Wiclif und Hus beanstandet oder verworfen haben, so möchte man vermuthen, dass hier eine radicale Kritik am katholischen Kirchenbegriff vollzogen und eine neue Vorstellung von der Kirche gegeben sein müsse. Nach der hl. Schrift soll Alles geordnet werden; die cultische und sacramentale Praxis wird überall als verfälscht und durch Menschensatzungen beschwert betrachtet; gegen die Lehre vom Ablass, gegen die Praxis der Ohrenbeichte, gegen die Transsubstantiationslehre (Wiclif), gegen die manducatio infidelium, gegen die absolute Schlüsselgewalt der Priester wird ebenso geeifert, wie gegen den Heiligen-, Bilder- und Reliquiendienst, die Privatmessen und die vielen Sacramentalien. Schlichtheit, Einfachheit und Verständlichkeit des Gottesdienstes wird verlangt; das Volk soll wirklich innerlich und geistig erbaut werden (daher die Bevorzugung der Landessprache)[2]. Der durchgreifenden Reform des Kultus und der Sacramentsverwaltung soll aber auch eine Reform der Hierarchie entsprechen. Auch diese soll auf die ursprüngliche Einfachheit zurückgeführt werden. Das Papstthum, wie es war, galt als ein Stück Antichristenthum, nicht minder das verweltlichte Bettelmönchthum (in | den Kampf gegen beide ist Wiclif erst gegen Ende seines Lebens energisch eingetreten, wie Lechler gezeigt hat; ursprünglich stand er den Bettelorden freundlicher gegenüber). Der Papst, der dem Gesetz Christi zuwiderhandelt, ist der Widerchrist, und in der Streitschrift „de Christo et suo adversario Antichristo“ wird bewiesen, dass der

[1] Wiclif's Werke werden erst jetzt vollständig zugänglich gemacht; vgl. den von Lechler edirten Trialogus, die von Buddensieg veröffentlichten Streitschriften und vor Allem die von Loserth edirte Schrift de ecclesia (Wyclif-Society seit 1882). Monographie von Lechler, 2 Bdd. 1872 (und in Herzog's R.-E.) und von Buddensieg 1885. Die Einsicht, dass Hus die wiclifitische Lehre einfach und grösstentheils wörtlich übernommen hat, verdankt man Loserth (Hus und Wiclif 1884), s. auch desselben Einleitung zur Schrift de ecclesia. Die Ergebnisse der Abhandlung Gottschick's über Hus' Lehre von der Kirche (Ztschr. f. K.-Gesch. VIII S. 345 ff.) treffen also auch völlig auf Wiclif zu. Wie weit Wesel und Wessel von Hus beeinflusst sind, darüber erlaube ich mir kein Urtheil. Savonarola hat die Opposition der Bettelmönche im alten Stil fortgesetzt.

[2] Die Bibelübersetzung war eine grosse That Wiclif's; aber man darf nicht vergessen, dass auch die Kirche des 15. Jahrhunderts für Bibelübersetzungen gesorgt hat, wie neuere Forschungen dies bewiesen haben.

Papst in zwölf Stücken von dem Gesetz und der Lehre Christi abgefallen sei. Das Haupt der Kirche ist Christus, nicht der Papst; dieser ist als Bischof von Rom erst durch Konstantin gross geworden. Also muss der römische Bischof wieder zum apostolischen Dienen zurückkehren. Er ist nicht der unmittelbare und nächste Statthalter Christi, sondern er ist ein Diener Christi, wie die anderen Bischöfe auch. Ueberhaupt ist der Priesterstand ein Stand des Dienens in Demuth und Armuth; zu herrschen hat nur der Staat. Die unveräusserliche Voraussetzung des priesterlichen Dienstes ist die Nachahmung des leidenden Menschen Jesus. Setzt ein Priester diese ausser Acht und dient der Sünde, so ist er kein Priester, so sind auch alle seine geistlichen Handlungen vergeblich.

Allein hinter allen diesen grösstentheils schon von den älteren Reformparteien her bekannten Sätzen liegt zwar ein geschlossener, aber kein neuer Kirchenbegriff, vielmehr nur eine Spielart des thomistischen. Wiclif's Kirchenbegriff kann vollständig aus dem augustinischen (Thomas' von Bradwardina, des Augustiners, Einfluss auf Wiclif) abgeleitet werden, wenn man die eigenthümlichen politischen und nationalen Bedingungen ins Auge fasst, unter denen er gestanden hat[1], sowie den Eindruck, den das franciskanische Ideal — sogar bis zum Communismus — auch auf ihn gemacht hat. Hus stand unter ganz ähnlichen Bedingungen, und konnte desshalb den Wiclifismus einfach hinnehmen.

Wiclif geht von der augustinischen Definition der Kirche als der Gesammtheit der Prädestinirten im Himmel und auf Erden aus. Zu dieser Kirche gehören die bloss praesciti nicht, ja sie gehören nicht einmal in der Zeit zu ihr, wo sie Gerechte sind, während umgekehrt jeder Prädestinirte Mitglied in ihr ist, auch wenn er zur Zeit noch nicht unter der Gnade steht, resp. Heide oder Jude ist. Niemand kann ohne eine revelatio specialis von sich sagen, dass er zu dieser Kirche gehöre. Dieser folgenschwere, die ganze weitere Ausführung beherrschende Satz ist ein deutliches Zeichen dafür, dass Wiclif und Hus auf dem Boden des Katholicismus stehen, d. h. dass die Bedeutung des | Glaubens gänzlich verkannt ist. In der That ist die Definition der Kirche als congregatio fidelium ein blosser Titel; denn, wie wir gleich sehen werden, nicht der Glaube ist das Entscheidende; er kommt vielmehr innerhalb des Kirchenbegriffs nur als ein empirisches Merkmal (= Gemeinschaft der Getauften) in Betracht. Ferner, da feststeht, dass

[1] Diese hat namentlich Buddensieg, a. a. O., ins Auge gefasst. Auch bei Wiclif, wie bei allen oppositionellen Bewegungen des 13. bis 15. Jahrhunderts, ist an die grosse nationalökonomische Umwälzung Europas zu erinnern. Zugleich ist die angelsächsische Art Wiclif's im Gegensatz zur romanischen nicht zu übersehen.

Niemand seiner Erwählung gewiss sein kann — denn wie kann man sich hier auf Erden dem stetigen Gefühl der Seligkeit hingeben, welches aus der Anschauung und dem Genuss Gottes, nachdem alle anderen Gefühle zum Schweigen gebracht sind, quillt? wie ist es möglich, diese Stimmung schon jetzt zu erlangen? —, so giebt es entweder überhaupt kein Merkmal, um die Existenz der Kirche zu bestimmen, oder man kann die Zuversicht haben, dass dort die Kirche Christi ist, wo die Hinterlassenschaft Christi, die Sacramente und das Gesetz Christi, herrscht. Dieses, nicht Jenes ist die Meinung von Wiclif und Hus. Die wahre Kirche Christi ist dort, wo das Gesetz Christi herrscht[1], d. h. das Gesetz der Liebe, Demuth und Armuth, also das apostolische Leben in Nachahmung Christi, und wo demgemäss auch die Sacramente, welche das jenseitige Leben vorbereiten, in dem Geiste Christi verwaltet werden. Die Prädestinationslehre wird also nicht in Wirksamkeit gesetzt, um dem Glauben Raum zu schaffen gegenüber den Sacramenten oder um eine lediglich unsichtbare Kirche zu construiren — welches Interesse hätten dann Wiclif und Hus an der Reform der empirischen Kirche gehabt?[2] —, sondern sie wird in Wirksamkeit gesetzt, um den Ansprüchen der Hierarchie als gottlosen Anmassungen begegnen und das Gesetz Christi als die wahre nota ecclesiae catholicae aufrichten zu können. Denn aus dem Ausgeführten folgt, dass es in der Kirche keine Rechte geben könne, die nicht aus der anerkannten Herrschaft des Gesetzes Christi fliessen. Um die Aufrichtung dieses Gesetzes handelt es sich ganz und gar. Der Glaube wird übersprungen. Es kommt auf die fides caritate formata an, d. h. auf die caritas, d. h. auf das Gesetz der Bergpredigt (consilia)[3]. Was bestritten wird, ist nicht nur die hierarchische Gliederung, sondern das vorgegebene selbständige Recht des Klerus, die Repräsentation der Kirche und der Verwalter der Gnadenmittel zu sein, ohne das Gesetz Christi zu beobachten[4]. Wie kann ein |

[1] „Lex Christi" oder „lex evangelica" ist der Inhalt des N. T.'s auch von den Reformern des 14. und 15. Jahrhunderts stets genannt worden, s. Otto Clemen, Pupper von Goch (Leipzig 1896) S. 120 ff.; aber irgendwie soll dabei gelten, dass jenes Gesetz eine „lex perfectae libertatis" ist.

[2] S. Gottschick, a. a. O. S. 360 ff.

[3] S. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung 2. Aufl. I. S. 134.

[4] Hus hat den katholischen Unterschied von Klerus und Laien streng festgehalten. Wiclif hat von Christus unmittelbar berufene Laien zu priesterlichem Handeln für befähigt erachtet. Allein dass eine unmittelbare Einsetzung durch Christus Giltigkeit hat, könnte auch ein römischer Gegner Wiclif's schwerlich bestreiten. Es kann sich dann nur darum handeln, ob eine solche Einsetzung con-

solches Recht bestehen, wenn die Kirche nichts Anderes als die Gemeinschaft der Prädestinirten ist, und sie als solche kein anderes Merkmal haben kann als das Gesetz Christi? Wie können ferner Handlungen von Priestern giltig sein, wenn die Voraussetzung alles Handelns in der Kirche und für die Kirche ihnen fehlt — der Gehorsam unter dem Gesetz Christi? Dieses Gesetz hat aber seine Quintessenz in der Bergpredigt und im Vorbild des armen Lebens Jesu, jedoch — echt augustinisch — die ganze hl. Schrift ist zugleich das Gesetz Christi. Also muss dieser Massstab an alles kirchliche Handeln angelegt werden. Indessen in seiner Anwendung, die ja völlig willkürlich werden muss, sobald man wirklich den Versuch macht, die tausend Anweisungen buchstäblich zu erfüllen, ist Alles dem Gebot der dienstfertigen Liebe in Armuth und — dem herrschenden Dogma unterzuordnen. Mit Ausnahme der Transsubstantiationslehre, die nur Wiclif beanstandet hat, haben beide Reformer das Dogma völlig unangetastet gelassen, ja es verstärkt. Was sie reformiren wollten und reformirt haben, sind die kultischen und sacramentalen Ordnungen, welche in den letzten Jahrhunderten entstanden waren und von ihnen mit Recht als Hemmungen der vollen, unmittelbaren Wirksamkeit von Wort und Sacrament empfunden wurden. Dabei haben sie die Auffassung nicht aufgegeben, dass der numerus praedestinatorum in einer empirischen wahren Kirche seine irdische Ausgestaltung finden könne. Allerdings konnte es nicht ausbleiben, dass in der husitischen Bewegung — nachdem einmal die Losung wieder kräftig ausgegeben war, Alles müsse nach dem Gesetz der hl. Schrift reformirt werden — der Unfug und der Schrecken alttestamentlicher, socialistischer und apokalyptischer Ideen in die Kirchen eingeführt wurde; allein solche Dinge überdauern selten die dritte Generation und überdauerten sie auch damals nicht. Man kehrte zur Geduld zurück, und der einstige agressive Enthusiasmus verwandelte sich in stilles Misstrauen und Scheu.

Wie man diesen wiclifitischen Kirchenbegriff, der im Grunde nur beim Papst und beim Busssacrament in Spannung mit dem römischen geräth und aus einer Ueberspannung des gut katholischen Princips der lex Christi entstanden ist, „evangelisch“ nennen kann, ist schwer zu begreifen. Er geht an dem Glauben im Sinne Luther's ebenso vorüber wie der Kirchenbegriff des Thomas, und seine Voraussetzung bildet neben der Prädestinationslehre der katholische Seligkeitsbegriff, der katholische Sacramentsbegriff und das katholische Armuthsideal. |

statirbar ist. Also ist die Behauptung, Wiclif und Hus hätten das allgemeine Priesterthum dem Priesterstande entgegengesetzt, unrichtig.

Er schafft die Priester ab, welche die Welt regieren; aber er schafft die Priester nicht ab, welche die Sacramente spenden, das Gesetz Gottes auslegen und es allein — durch das apostolische Leben — vollkommen erfüllen. Werden jene weltregierenden Priester nicht wiederkehren, wenn es doch das höchste Interesse der Menschen sein muss, sich auf das Jenseits durch die Sacramente vorzubereiten, da es durch den Glauben allein nicht zu erreichen ist und auch der sichere, klare, vollständige Glaube nicht Jedermann's Ding ist?[1] Aber so gewiss die Antwort auf diese Frage nur bejahend ausfallen kann — solange die Sacramente in der Kirche die Hauptrolle spielen, wird der Priester ein Gewaltiger auf Erden sein, und solange der Buchstabe der hl. Schrift als das Gesetz Christi gilt, werden die berufsmässigen Interpreten in der Kirche herrschen —, so gewiss ist doch, dass der wiclifitische Kirchenbegriff einen grossen Fortschritt bezeichnet. Es ist hier der Versuch gemacht, Religiöses und Weltliches zu trennen; es ist ferner der Werth des Gesetzes Christi, eines Geistigen, dem Werth der Sacramente gleichgesetzt, ja die Wirksamkeit alles kirchlichen Handelns von der innerlichen, christlichen Gesinnung abgeleitet; es ist das ganze „objective" Recht einer Hierarchie in der Kirche erschüttert[2]; es sind die Christen aufs kräf-

[1] S. Gottschick, a. a. O. S. 364f.: „Hus besitzt keine andere Anschauung vom Heil als die gemeinkatholische. Das Ziel des Menschen ist die Vereinigung mit Gott durch die visio dei und die dadurch bedingte Liebe. Auf Erden wird man dazu vorbereitet durch den Glauben und die verdienstliche Erfüllung des Gesetzes der Liebe. Der Glaube ist durchaus als theoretisches Fürwahrhalten eines Quantums von Lehren gemeint; es genügt für einen guten Theil dieses Quantums die fides implicita. Die Hauptsache ist, gemäss dem, dass der Glaube nur als fides caritate formata Werth hat, die Erfüllung des Gesetzes. Die Befähigung hierzu hängt aber davon ab, dass auf Grund des Verdienstes Christi die die Sünde austilgende Kraft der Gnade eingegossen wird. Und Hus nennt nirgend einen anderen Weg, auf welchem dies geschieht, als die Predigt und die Sacramente, speciell Taufe und Abendmahl oder Messopfer." Vgl. die von Gottschick, a. a. O., aus der Schrift de ecclesia angeführten Stellen, unter denen die über die fides implicita besonders lehrreich sind. I, 38: „Christianus debet fidem aliqualiter cognoscere." 62: „Quantum oporteat fidelem de necessitate salutis explicite credere, non est meum pro nunc discutere, cum deus omnipotens suos electos secundum gradum fidei multiplicem ad se trahit." 259: „Quicunque habuerit fidem caritate formatam ... in communi sufficit cum virtute perseverantiae ad salutem . . . Non exigit deus, ut omnes filii sui sint continue pro viatione sua in actu cogitanti particulari de qualibet fidei particula (also immer quantitativ beurtheilt), sed satis est, quod post posita desidia habeant fidem in habitu formatam." Wiclif urtheilte ebenso („omnia sacramenta sensibilia rite administrata [dazu gehört aber auch und vor Allem der apostolisch lebende Priester] habent efficaciam salutarem").

[2] Das Constanzer Concil hat die wiclifitisch-husitischen Sätze gegen den Papst

tigte | daran erinnert, dass das Evangelium eine Sache des Lebens ist. Und das ist nicht ausserhalb der Theologie geschehen, als wären es Einfälle, sondern vom Boden und im Namen der wahrhaft kirchlichen Theologie.

Um 1500 hatte der Husitismus als grosse Bewegung ausgespielt. Aber er hat doch eine unermessliche Wirkung ausgeübt: er hat den hierarchisch-papalen Kirchenbegriff in den Gemüthern und Köpfen gelockert und den grossen Umschwung vorbereiten helfen. Unter den wahrhaft Frommen im Lande herrschte freilich beim Anbruch der Reformation die grösste Unklarheit: man wollte den Papst nicht fahren lassen, aber episkopalistische (conciliare) und waldesisch-husitische Ideen waren weit verbreitet[1]. Eine Klärung war nothwendig: entweder die Aufrichtung des Papalsystems oder eine neue Betrachtung der Kirche, die im Stande wäre, für die zahlreichen und schweren Angriffe auf jenes System einen festen Boden zu schaffen. Der empirisch-monarchische Kirchenbegriff ist durch die Episkopalisten beanstandet worden, der juristische durch Wiclif und Hus — das ist die höchste Bedeutung dieser Männer. Aber an die Stelle des juristischen Begriffs haben sie einen moralistischen gesetzt. Aus diesem wird sich jener immer wieder entwickeln. Was fehlte, war der Begriff einer Kirche, zu der man durch den lebendigen Glauben gehört. Das blosse Kritisiren an der Hierarchie — so gross auch der Muth war, der dazu gehörte — thut es noch nicht. Auch damit ist es noch nicht gethan, dass die Rechtsordnungen der Kirche auf ihre sittlichen Bedingungen zurückgeführt werden. Man kann diese That Wiclif's und Hus' nicht hoch genug preisen. Aber man darf darüber nicht vergessen, dass die Kirche Christi die Richtlinien ihrer Selbstbeurtheilung aus Röm. 5—8 zu nehmen hat. Das Eine aber und für unsere Zwecke Wichtigste wird aus dieser ganzen Uebersicht hervorleuchten, dass die mannigfaltige Entwickelung des Kirchenbegriffs in unserer Periode, weit entfernt, das alte Dogma zu bedrohen, es nur immer fester sich einbürgern liess, freilich nicht als lebendige Autorität, aber als die Basis und Grenze. Wohin wären die Waldesier, die Wiclifiten und Husiten bei ihren Berufungen auf die lex Christi, die Schrift und die Apokalypse gerathen, wenn nicht die stille aber starke Macht des alten Dogmas sie gefesselt hätte?

bestritten, auch die ausschliessliche Definition der Kirche als universitas praedestinatorum.

[1] S. ausser den Arbeiten zur Geschichte der Verbreitung des Husitismus (bes. von Bezold, Zur Gesch. des Husitenthums 1874 und die Studien von Haupt) die Arbeiten von L. Keller, die aber mit Vorsicht zu benutzen sind.

An dieser Stelle aber darf die Betrachtung noch um einen Schritt weiter gehen. Sind denn wirklich nur die sog. Vorreformatoren die Vorreformatoren, oder zeigt sich nicht vielmehr, dass | dieser Titel nur dann einen guten Sinn hat, wenn man ihn nicht für irgend eine der mittelalterlichen kirchlichen Erscheinungen, sondern für die mittelalterliche Kirche überhaupt in Anwendung bringt? Für die höchste Stufe der Betrachtung liegt zwischen dem Christenthum der alten Kirche und dem reformatorischen das Christenthum des Mittelalters als die Zwischenstufe, d. h. als die Vorreformation. Keine seiner Hauptrichtungen kann in dem Bilde entbehrt werden. Auch die hierarchische nicht. Das zeigt gerade der Kirchenbegriff. Denn die Gegner der „Vorreformatoren" vertraten mit ihrem Kirchenideal die Gewissheit, dass Christus ein Reich auf Erden hinterlassen habe, in welchem er als der Erhöhte gegenwärtig ist und dessen Heiligkeit nicht abhängt von der moralischen Güte seiner Glieder, sondern von der Gnade, die ihnen Gott schenkt. Sie haben diesen Gedanken freilich geschändet und verweltlicht, aber man darf doch nicht sagen, dass er ihnen nur als geschändeter werthvoll gewesen ist. Nein — auch er ist bei Vielen wirklich ein Ausdruck christlicher Frömmigkeit gewesen. Sie dachten an den lebendigen und herrschenden Christus, wenn sie an den Papst und an seine Gewalt, an die Bischöfe und an die Kirche dachten, welche sich die Welt unterwerfen. In dieser Gestalt war dieser Glaube ein nothwendiges Complement zu dem individualistischen Christenthum der Mystiker, und die Reformation hat mit ihrer These von der heiligen Gemeinde und dem Reiche Gottes, welche Christus in ihrer Mitte haben, an den katholischen Gedanken Augustin's und des Mittelalters direct angeknüpft, nachdem sie von Paulus und Augustin gelernt hatte, geistliche Dinge geistlich zu richten.

3. Zur Geschichte der kirchlichen Wissenschaft.

Im Zusammenhang mit der Geschichte der Frömmigkeit haben wir schon auf die Geschichte der Theologie eingehen müssen; denn Frömmigkeit und Theologie gehören im Mittelalter auf das engste zusammen. Auch ist in dem vorigen Capitel (S. 326 ff.) eine Skizze der Geschichte der Wissenschaft bis zum Ausgang des 12. Jahrhunderts gegeben worden. Aus dem ungeheuren Stoff des 13. bis 15. Jahrhunderts sollen nur einige Hauptpunkte hervorgehoben werden[1]. |

[1] S. die Geschichten der Philosophie von Erdmann, Ueberweg-Heinze (wo die reichhaltigsten Litteraturangaben), Stöckl und Werner (Monographie über Thomas v. Aqu., Verschiedene Abhandlungen zu Duns Scotus, Die Scholastik

Der hohe Aufschwung der mittelalterlichen Wissenschaft seit dem Anfang des 13. Jahrhunderts ist bedingt 1) durch den grossartigen Triumph der Kirche und des Papstthums unter Innocenz III. und seinen Nachfolgern, 2) durch die Erhebung der Frömmigkeit in Folge der Bettelordenbewegung[1], 3) durch die Bereicherung und Erweiterung der allgemeinen Kultur, die theils eine Folge innerer Entwickelungen gewesen, theils aus dem Contact mit dem Orient in Palästina, Konstantinopel und Spanien entstanden ist[2]. Hier ist vor Allem die nun erst gewonnene Bekanntschaft mit dem wahren Aristoteles, dem Logiker, dem Physiker, dem Ethiker und Politiker, von der höchsten Be-

des späteren Mittelalters in drei Bdd. 1881 f.: 1) Johannes Duns Scotus. 2) Die nachscotistische Scholastik. 3. Der Augustinismus des späteren Mittelalters). Baur, Vorles. über die christl. Dogmengesch. 2. Bd. S. 199 ff. Eine schöne, durch tiefes Wissen und Reichthum der Gesichtspunkte ausgezeichnete Abhandlung über Albertus M. verdanken wir Bach.

[1] Ueber den Eintritt des Minoritenordens in die wissenschaftliche Bewegung s. Werner, Duns Scotus S. 4 ff.

[2] Vgl. das 6.—8. Buch der Geschichte der Aufklärung von Reuter, im Besonderen die Abschnitte über die Averrhoistische Aufklärung sowie über die Bedeutung der arabischen und jüdischen Zwischenträger, ferner über die Einwirkung der Naturwissenschaften und über die Universität Paris im 13. Jahrhundert. Die Araber Avicenna († 1037) und Averrhoës († 1198), jener supranaturalistisch, dieser pantheistisch gerichtet, waren die bedeutendsten Commentatoren des Aristoteles, deren Werke durch die Vermittelung der spanischen Juden dem Abendland bekannt wurden. Aber durch Averrhoës, der eine grosse Anziehungskraft ausübte, wurde Aristoteles zunächst discreditirt, so dass mehrere kirchliche Verbote gegen ihn ergingen. Allein bald erkannte man, dass Aristoteles in Wahrheit dem Pantheismus keinen Vorschub leiste, sondern ihn widerlege. Scotus Erigena und Averrhoës — sein System bedeutete der Kirche im 13. Jahrhundert das, was im 2. Jahrhundert der Gnosticismus, im 4. der Manichäismus, im 17. der Socianismus dem kirchlichen Christenthum bedeutet hatten, s. Renan, Averroës et l'Averroïsme — galten nun als die eigentlichen Feinde des kirchlichen Dogmas. Ueberhaupt wurde der naturalistische Pantheismus nun vor Allem verfolgt und im Gegensatz zu ihm entnahm man dem Aristotelismus die supranaturalistischen Elemente und gab diesem Aristotelismus den weitesten Spielraum (s. Schwane, Dogmengesch. des Mittelalters S. 33 ff.). Unter den jüdischen Gelehrten ist es namentlich Maimonides gewesen, der auf die Scholastiker des 13. Jahrhunderts eingewirkt hat. Thomas verdankt ihm sehr viel und hat ihn theilweise ausgeschrieben (s. Merx, Prophetie des Joel 1879). Dadurch ist das juristisch-casuistische Element der Scholastik noch verstärkt und es sind pharisäisch-talmudistische Theologumena in die mittelalterliche Theologie eingeschleppt worden, die ihrerseits wiederum theilweise bis in die persische Zeit des Judenthums zurückführen. Doch ist auch neuplatonisches und aristotelisches Material den Scholastikern aus den Uebersetzungen der Juden zugeflossen, welche die arabischen Versionen der griechischen philosophischen Schriften ins Lateinische übertrugen; s. Bardenhewer, Die Schrift de causis 1882.

deutung geworden. Seine Philosophie, als Dogmatismus verstanden[1], wurde wie ein Evangelium oder doch wie die nothwendige Vorstufe desselben begrüsst („praecursor Christi in naturalibus"), und durch ihn empfing die Wissenschaft des 13. Jahrhunderts einen fast unermesslichen Stoff und vor Allem Antriebe zur Bewältigung des Stoffes. |

Die beiden neuen Grossmächte des Zeitalters, die Bettelorden[2] und Aristoteles, haben sich ihren Platz erst erkämpfen müssen. Die alten Orden und die mit ihnen verbündeten Lehrer und Universitäten waren ihnen Anfangs feindlich gesinnt. Man wehrte sich gegen beide. Der neue Aristoteles wurde sogar durch kirchliche Verbote betroffen, und den Bettelordentheologen wollte man den Zugang zu den Kathedern versagen. Auch gab es noch immer Solche, bei denen die Angriffe auf die wissenschaftlich-dialektische Theologie überhaupt, wie sie von Johann von Salisbury und Walter von St. Victor ausgegangen waren, nachwirkten[3]. Aber mit einer unwiderstehlichen Gewalt setzte sich der neue Aufschwung durch und brachte das Widerstrebende zum Schweigen.

Allein dies war doch nur möglich, weil die neuen Factoren in Wahrheit nichts Neues heraufführten, sondern den Triumph der Kirche über alles Geistige zum Abschluss brachten. Der neue Aristoteles, wie man ihn verstand, lehrte die Erkenntnisstheorie, Metaphysik und Politik, welche eine sichere Begründung des Dogmas gegenüber den Gegensätzen, wie sie früher — z. B. in Wilhelm von Champeaux

[1] In dem Sinne, in welchem Kant den Dogmatismus aufgedeckt und widerlegt hat. Nur Roger Baco strebte im 13. Jahrhundert aus diesen Fesseln kräftig heraus; s. Reuter II S. 67 ff.

[2] Der Dominicanerorden hat zuerst unter allen Orden Vorschriften über das Studium in seine Regeln aufgenommen (s. Denifle, Archiv für Litt-. u. Kirchengesch. des Mittelalters I S. 165 ff.).

[3] Vgl. z. B. für die Zeit um 1250 die Chronik Salimbene's und Michael, a. a. O. S. 39 f. Dass im Dominicanerorden selbst am Anfang eine Richtung zu überwinden gewesen ist, welche in Weise älterer Orden die Askese so betonte, dass für das Studium kein Raum blieb, ja welche die Wissenschaft (einschliesslich der Theologie) als gefährlich und verderblich bezeichnete, hat Wehofer O. P. an der Schrift des Dominicaners Gérard de Frachet „Vitas Patrum" (erschienen nicht lange nach 1256, edirt in den Monum. Ord. Frat. Praedic. Historica. Löwen 1896) und an der Haltung des Humbert's von Romans (1254—1263 Ordensgeneral) schlagend nachgewiesen (Görres-Jahrbuch f. Philos. Bd. IX 1896 S. 17 ff.). Dass man „propter philosophiam" in die Hölle kommt oder mindestens — nach einem grossem Muster — schon hier auf Erden von Engeln eine tüchtige Tracht Prügel erhält, ist in der katholischen Kirche nie vergessen worden. Der Stifter des Trappistenordens hat lediglich eine sehr alte mönchische Ueberlieferung wieder in Kraft zu setzen versucht: „das Studium d. h. die Philosophie ist die Sünde".

und Roscellin — hervorgetreten waren, verstattete und die Gefahren eines excentrischen Realismus ebenso abwehrte, wie die einer empirischen Betrachtungsweise. Darf man, ja muss man die Universalien einerseits als die den Kosmos der Ideen im Gedanken Gottes ausprägenden Urbilder auffassen, so bestehen sie ante rem; muss man sie andererseits (Kategorien und Formen) als lediglich in den Dingen verwirklicht ansehen, so sind sie in re; ist es endlich unleugbar, dass nur die Anschauung der Dinge sie gewinnt, dass also der Intellect sie der Erfahrung entnimmt, so sind sie post rem. Hierdurch war es möglich, an jedes Dogma die erkenntnisstheoretische Betrachtungsweise heran zu bringen, die zur Vertheidigung desselben als die geeignetste schien. Der „gemilderte" Realismus, der die verschiedensten Formen annehmen konnte und den schon Abälard, freilich mehr im Sinne skeptischer Zurückhaltung als zum Zweck speculativer Constructionen, vertreten hatte, wurde im 13. Jahrhundert herrschend. Das Wichtigste aber war, dass die grossen Theologen, die ihn ausbildeten, mit noch grösserer Energie als ihre Vorgänger ihr ganzes Gedankengebäude dem Principe unterwarfen, alle Dinge durch die Zurückführung auf Gott zu verstehen.

Die Zurückführung auf Gott war aber gleichbedeutend mit der Unterwerfung aller Erkenntnisse unter die Autorität der Kirche. Dieselbe Wissenschaft, welche eine erstaunliche Energie des Denkens an den Tag gelegt und durch Gelehrte, wie Thomas, in den ethischen und politischen Wissenschaften wirklich bedeutende Fortschritte über das Alterthum hinaus gemacht hat, erscheint in mancher Hinsicht noch gebundener als die Wissenschaft des 11. und 12. Jahrhunderts; *denn nicht nur das alte Dogma* („articuli fidei"), *sondern das gesammte Gebiet des kirchlichen Handelns,* dessen Principien auf die articuli fidei zurückgeführt werden, *ist für sie schlechthin Autorität, und sie verfährt viel unbefangener als früher nach dem Grundsatz, dass in Einzelfragen jede Autorität soviel wiegt wie eine verständige Ueberlegung.*

Erst im 13. Jahrhundert — durch die Bettelordentheologen — ist der gesammte Bestand des Kirchenthums theologisch gerechtfertigt und sind die jüngsten und bedenklichsten Theile desselben ebenso wie die ältesten und wichtigsten durch die „Wissenschaft" für unantastbar erklärt worden; erst im 13. Jahrhundert hat sich jene vollkommene Ineinanderschiebung von Autoritätsglauben und Wissenschaft eingestellt, die auf einer und derselben Fläche bald mit dem „credo", bald mit dem „intelligo" operirt — bei Anselm z. B. findet sie sich so noch nicht. Zwar wird in thesi festgehalten, dass die Theologie, auf der

Offenbarung ruhend, eine (speculative) Wissenschaft sei[1]. Allein man hält es nicht für geboten, auch nicht für möglich, auf dem Grunde des Glaubens ein rein rationales Gebäude aufzurichten, sondern man wechselt zwischen auctoritas und ratio: sie gelten als Parallelen, mit denen man operirt. Der Zweck bleibt freilich die Erkenntniss, die in der visio dei gipfelt; aber man ist nun nicht mehr Willens, beim Fortschreiten der Erkenntniss das Element des Glaubens (der Autorität) immer mehr zu eliminiren, um zuletzt das reine Erkennen zu behalten, sondern auf allen | Stufen ist das Element der Autorität berechtigt und nothwendig. Ja man ist nun überzeugt, dass es zwei Gebiete giebt, das der natürlichen Theologie und das der specifischen (geoffenbarten). Beide werden allerdings in innigster Harmonie gedacht; aber die Ueberzeugung ist doch gewonnen, dass es Erkenntnisse — und zwar die allerwichtigsten — giebt, die lediglich der geoffenbarten Theologie angehören und mit der natürlichen wohl vermittelt, nicht aber mit ihr identificirt werden können. Auch die natürliche Theologie soll sich der geoffenbarten unterordnen; denn die Theologie hat ihr Fundament an der Offenbarung. In Wahrheit wechselt aber der Dogmatiker zwischen Vernunft und Offenbarung, und der Stil seines Gebäudes richtet sich nach jener; denn der Inhalt der Offenbarung wird im Einzelnen nicht nur aus dem Erlösungsgedanken gewonnen — so sehr derselbe als visio dei das Ziel ist —, sondern stellt sich auch in tausend losen Stücken dar, die nichts Anderes sind als verschiedenartige Fragmente eines wirklichen oder vermeintlichen Welterkennens. Eben jene Fassung des Ziels der Erlösung als visio dei brachte es mit sich, dass die Vorstellung von dem Inhalt der Offenbarung sich in eine unübersehbare Reihe von Erkenntnissen aufzulösen drohte und trotz des festge-

[1] S. die erste Quaestio in der Pars I der Summa des Thomas; Art. I: „Utrum sit necessarium praeter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi." Art. II: „Utrum sacra doctrina sit scientia." Antwort: „Sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus sicut Arithmetica; quaedam vero sunt quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut Perspectiva procedit ex principiis notificatis per Geometriam ... Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scil. est scientia dei et beatorum. Unde sicut Musicus credit principia revelata sibi ab Arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a deo." Art. III: „Utrum sacra doctrina sit una scientia?" Conclusio: „Cum omnia considerata in sacra doctrina sub una formali ratione divinae revelationis considerentur, eam unam scientiam esse sentiendum est." Artic. IV: „Utrum s. doctrina sit scientia practica?" Conclusio: „Tametsi s. theologia altioris ordinis sit practica et speculativa, eminenter utramque continens, speculativa tamen magis est quam practica." etc.

haltenen Titels den Charakter eines natürlichen Wissens übernatürlicher Dinge erhielt. Demgemäss stellte sich nun auch die Vorstellung von articuli mixti ein, d. h. von solchen Erkenntnissen, die sowohl auf natürlichem Wege als durch Offenbarung — hier nur in vollkommener Weise — gegeben sind. Was bereits bei Tertullian als die Eigenart der abendländischen Theologie angelegt erscheint (s. Cap. 1), das ist nun zu vollendeter Blüthe gekommen.

Durch den neuentdeckten Aristoteles gewannen die Gelehrten den Muth, von der Zusammenstellung blosser „Sentenzen" zur Aufrichtung ganzer Lehrgebäude vorzuschreiten. Auch mag hier die imponirende Gestalt der Kirche in ihrer einheitlichen Machtentfaltung mitgewirkt haben; denn die Scholastik des 13. Jahrhunderts bietet auf dem Gebiete des Erkennens dasselbe Schauspiel, wie die Kirche, der sie dient, auf den Gebieten des gesammten menschlichen Lebens. Hier wie dort soll Alles unterworfen werden; hier wie dort ist Alles in ein einheitliches System gestellt, hier wie dort gilt der Satz, ausgesprochen oder verschwiegen, dass die Kirche Christus ist und Christus die Kirche. So kann man die theologische Wissenschaft des 13. Jahrhunderts charakterisiren als die dialektisch-systematische Bearbeitung des kirchlichen Dogmas und des kirchlichen Handelns zu dem Zweck, es zu einem alles im höchsten Sinn Wissenswürdige umspannenden, einheitlichen System zu entfalten, es zu beweisen und so alle Kräfte des Verstandes und den | gesammten Ertrag der Wissenschaft der Kirche dienstbar zu machen. Mit diesem Zweck aber ist der andere, dass der Theologe auf diesem Wege die visio (fruitio) dei erreiche, aufs engste verbunden, ja sie liegen ineinander; denn alle Erkenntniss der kirchlichen Lehre und des kirchlichen Handelns ist Gotteserkenntniss — so lehrte die Kirche von sich selber. Ist nun die stufenmässige Gotteserkenntniss das einzige Mittel für den Einzelnen, zur Seligkeit (visio dei) zu gelangen, so fällt der objective Zweck mit dem subjectiven in der Theologie einfach zusammen: man dient der Kirche, indem man sich selber dient und umgekehrt. Die grossen Scholastiker fühlten sich keineswegs als Sklavenarbeiter, die nothgedrungen für ihren Herrn sich abmühen. Deutlich schwebte ihnen sogar nur das Ziel vor, sich selbst in der Gotteserkenntniss zu fördern; aber als treue Söhne in der Kirche stehend, der alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist, mussten ihre Speculationen — mit mehr oder weniger Absichtlichkeit — dazu dienen, die Macht der Kirche zu verherrlichen und all' ihr Thun zu apotheosiren. Dennoch, wie viele Erkenntnisse haben sie gewonnen, deren Wahrheit ganz unabhängig ist von der Wahr-

heit der kirchlichen Theorie und Praxis, wie nothwendig und fördersam ist auch diese Epoche in der allgemeinen Geschichte der Wissenschaft und der Theologie gewesen, und wie viel Keime haben die grossen Scholastiker ausgestreut, von deren Entwickelung sie sich selbst nichts haben träumen lassen! Noch ist in der Welt keine Wissenschaft je ganz unfruchtbar gewesen, die in wahrhaftiger Hingebung Gott gedient hat. Zum Hemmniss ist die Theologie immer erst geworden, wenn sie den Glauben an sich selber verlor oder unsicher wurde. Wir werden sehen, dass sich das auch in der mittelalterlichen Theologie bewahrheitet hat.

Denn Alles, was wir bisher ausgeführt haben, gilt nur von der vorscotistischen Scholastik; es gilt vor Allem von Thomas. Er hat auch auf die Folgezeit nachhaltig eingewirkt und wirkt noch bis heute fort. Seine Vorgänger und Zeitgenossen sind in ihm untergegangen. Die thomistische Wissenschaft, wie sie vor Allem in der „Summa“ niedergelegt ist, ist durch Folgendes charakterisirt: 1) durch die Ueberzeugung, dass Religion und Theologie wesentlich speculativer (nicht praktischer) Art sind, dass sie also geistig vermittelt und angeeignet werden müssen, dass es möglich ist, sie sich so anzueignen, und dass schliesslich kein Widerstreit entstehen kann zwischen Vernunft und Offenbarung, 2) durch strenges Festhalten an dem Augustinismus, speciell an der augustinischen Lehre von Gott, der Prädestination, der Sünde und der Gnade[1], aber andererseits durch principielle Bekämpfung

[1] Als Augustiner erweist sich Thomas auch durch seine Würdigung der hl. Schrift. Nur die hl. Schrift ist ihm absolut sichere Offenbarung gewesen. Alle übrigen Autoritäten galten ihm nur als relative. Sehr viele Stellen lassen sich aus Thomas beibringen zum Zeugniss, dass das „Formalprincip der Reformation“ an dem grossen Scholastiker einen Vertreter besessen hat. — Vgl. Holzhey, Die Inspiration d. hl. Schrift in der Anschauung des Mittelalters 1895. Dies Buch, das nicht nothwendig geschrieben zu werden brauchte, giebt eine Darstellung der Werthschätzung der hl. Schrift bei den mittelalterlichen Theologen und Sectirern vom Zeitalter Karl's des Grossen bis zum Tridentinum. Sehr richtig bemerkt der Verf. S. 164 f., dass die Auffassung der hl. Schrift resp. die Fassung des Inspirationsbegriffs über das von den KVV Gebotene nicht hinausgekommen sei und auch unter den Theologen von Alcuin bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts die grösste Uebereinstimmung in Bezug auf die hl. Schrift geherrscht habe. Wenn der Verf. aber weiter sagt, die Lehre von der absoluten Klarheit und Sufficienz der Bibel finde in der mittelalterlichen Kirche keinerlei Begründung; denn wenn sich auch ähnliche Ausdrücke bei den mittelalterlichen Theologen fänden, so sei doch die lebendige Verbindung mit der Kirche und der Tradition dabei vorausgesetzt, so ist das in einer Hinsicht eine Binsenwahrheit. Eine solche ist es auch (aber auch nur in einer Hinsicht), wenn der Verf. bemerkt, das Mittelalter habe stets die Auslegung der hl. Schrift als Attribut der Kirche

des Averroismus, 3) durch eine tiefeindringende Kenntniss des | Aristoteles und durch eine umfangreiche und energische Anwendung der aristotelischen Philosophie, soweit der Augustinismus eine solche irgend gestattet (beim Gottesbegriff wird der areopagitisch-augustinische nur leise limitirt), 4) durch eine kühne Rechtfertigung der höchsten kirchlichen Ansprüche vermöge einer genialen Theorie vom Staate und einer wunderbar aufmerksamen Beobachtung der empirischen Tendenzen des päpstlichen Kirchen- und Sacramentssystems. Der Politiker Aristoteles und der Theologe Augustin, zwei Feinde, haben in Thomas einen Bund geschlossen — das ist die weltgeschichtliche Bedeutung des Thomas. Er ist, weil Theologe und Augustiner, noch immer ein absoluter Denker voll Zuversicht — und doch darf nicht verschwiegen werden, dass sich schon bei ihm die Keime zur Zerstörung der absoluten Theologie angedeutet finden. Wenn auch verborgen, so hat sich doch bei ihm bereits Arbiträres und Relatives eingestellt. Er will noch Alles in den festen und sicheren Kategorien der Majestät der Alles durchwaltenden Gottheit zum Ausdruck bringen und die strenge Nothwendigkeit aller theologischen Aussagen nachweisen: die christliche Religion wird geglaubt und aus Principien bewiesen; allein an nicht wenigen Punkten versagte die Kraft doch, und der Denker musste sich auf die Autorität, welche das Probable stützt, zurückziehen, wenn er auch für das Ganze den Eindruck des absolut Giltigen aufrechtzuerhalten verstand[1]. |

anerkannt. Das eigentlich interessante Problem aber hat Holzhey kaum gestreift, nämlich ob der Schrift als Richtschnur der vita Christiana nicht auch im Mittelalter eine einzigartige Bedeutung zukomme, und ob sie nicht von sehr Vielen in dieser Hinsicht für absolut klar und sufficient gehalten worden ist. Dass diese Frage zu bejahen ist, ist mir nicht zweifelhaft. Zu dem Satz des Duns Scotus: „Sacra scriptura sufficienter continet doctrinam necessariam viatori", lassen sich viele Parallelen beibringen. Dazu kommt noch eine andere Frage, auf die Holzhey kaum eingegangen ist: seit wann ist die Entscheidung der Kirche in Glaubenssachen als andere Art der Autorität gleichwerthig neben die hl. Schrift gestellt worden? Gewiss noch nicht seit Thomas, kaum erst seit Duns, sondern, wie auch Ritschl (Fides implicita S. 31f.) bemerkt, erst seit Occam, und auch seit dessen Zeit noch nicht allgemein.

[1] Anselm beweist z. Th. die articuli fidei, Thomas lehnt das (Pars I Quaest. I Art. 8) im Princip ab; allein die ratio fusst auf den articuli fidei, um Anderes zu beweisen. Wir werden sehen, wie im Fortschritt der Entwickelung die Scholastik der ratio in göttlichen Dingen immer weniger zutraut. — Eine kurze Beschreibung der „Summa" mag hier am Platze sein (s. Portmann, Das System der theol. Summe des hl. Thomas, Luzern 1885). Der 1. Theil (119 Quaest.) handelt von Gott und dem Ausgang der Dinge aus Gott, der 2. Theil (1. Abth.) von der allgemeinen Moral (114 Quaest.), der 2. Theil (2. Abth.) von der speciellen Moral (189 Quaest.)

Aber war der Kirche mit der strengen Nothwendigkeit überhaupt gedient? Musste es ihr nicht vielmehr willkommen sein, wenn der Ver- |

unter dem Gesichtspunkt der Rückkehr der vernünftigen Creatur zu Gott, der 3. Theil von Christus und den Sacramenten (90 Quaest.). Als Supplementum hat man aus dem Commentar zum Lombarden den Schluss der Sacramentslehre und die Eschatologie ergänzt (102 Quaest.). Jede Quaestio enthält eine Anzahl von articuli, und jeder articulus ist in drei Theile zerlegt. Zuerst werden die difficultates angeführt, welche die gestellte Frage zu verneinen scheinen, dann die Autoritäten (eine oder mehrere, unter ihnen hie und da auch Aristoteles), dann folgt die speculative, principielle Erörterung und nun die Lösung der einzelnen Schwierigkeiten (die conclusiones sind nicht von Thomas selbst formulirt, sondern von seinen Commentatoren). Der Aufriss entspricht dem paulinisch-augustinischen Gedanken: „von Gott zu Gott". Die Einleitung (quaest. 1) umfasst die Fragen nach der Theologie als Wissenschaft, über das Subject (Object) der Theologie — Gott und alles Andere sub ratione dei —, über die Methoden (auctoritas und ratio, die Theologie als doctrina argumentativa, sed „haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei, sed ex eis procedit ad aliquid aliud probandum . . . nam licet locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana sit infirmissimus, locus tamen ab auctoritate quae fundatur super revelatione divina est efficacissimus. Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandam fidem (quia per hoc tolleretur meritum fidei), sed ad manifestandum aliqua alia, quae traduntur in hac doctrina. Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati . . . Sacra doctrina utitur philosophorum auctoritatibus quasi extraneis argumentis et probabilibus, auctoritatibus autem canonicae scripturae utitur proprie et ex necessitate arguendo, auctoritatibus autem aliorum doctorum ecclesiae quasi argumentando ex propriis sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi apostolis et prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta"), über die Auslegung der hl. Schrift u. s. w. Quaest. 2—27 des 1. Theils handeln von Gottes Existenz (fünf Gottesbeweise), dem Wesen Gottes (primum movens, ens a se, perfectissimum, actus purus), den Eigenschaften, der Einheit und Einzigkeit, der Erkennbarkeit, den Namen Gottes, ferner von der inneren Lebensthätigkeit in Gott (von seinem Erkennen, seiner Ideenwelt, seinem Verhältniss zur Wahrheit, seinem Leben, seinem Willen, den Ausprägungen seines Willens, der Vorsehung und Prädestination), endlich von der äusseren Thätigkeit Gottes oder der göttlichen Allmacht und von der göttlichen Seligkeit. Sodann folgt in Q. 27—44 die Untersuchung de processione divinarum personarum (Trinität), endlich Q. 44—119 die Schöpfungslehre und zwar 1) die Erschaffung der Dinge (Schöpfung aus Nichts, Zeitlichkeit der Welt), 2) die Gliederung der Schöpfung (Engellehre, Lehre von der Körperwelt, Lehre vom Menschen, hier genaue Untersuchungen über die Substanz der Seele, über die Verbindung von Leib und Seele, über die Seelenvermögen, über die menschliche Erkenntniss; sodann über die Erschaffung des Menschen, die Gottebenbildlichkeit, das Paradies und den Urstand), 3) die Lehre von der göttlichen Weltregierung (über die Engel als Mittel der Vorsehung u. s. w.). — Der II. Theil 1. Abth. ist ganz auf der aristotelischen Ethik gegründet. Er beginnt mit einer Einleitung über das Ziel des Menschen (das bonum = beatitudo = deus ipse = visio dei), sodann wird von der Freiheit, dem Wesen

stand seine Unfähigkeit einsah, den Feststellungen der Autorität nachzukommen, und desshalb die Segel strich. Man wird diese Frage zwar |

der freien Willensacte, der Gutheit und Schlechtheit der Willensacte (zur Gutheit gehört die Vernünftigkeit des Willensactes) und von dem Verdienst und der Schuld gehandelt (Q. 6—21). Daran reihen sich Untersuchungen über das menschliche Triebleben (passiones), das genau analysirt wird (Q. 22—48). Nun erst folgt die Darlegung der Principien des sittlichen Handelns, des „habitus" oder der Qualitäten der Seele. Nach einer Einleitung (Q. 49 sq.) wird die Tugendlehre auseinandergesetzt (eingetheilt nach dem Object in intellectuelle, moralische und theologische Tugenden), die Ursache der Tugenden, die Eigenthümlichkeiten derselben (die Tugend als das Masshalten oder die „Mitte" zwischen zwei Excessen) und der Höhepunkt der Tugenden in den Gaben des hl. Geistes (die acht beatitudines und die Früchte des Geistes). Hierauf folgt die Lehre vom Wesen der Sünde (vernunft- und naturwidrig), der Eintheilung der Sünden, dem Verhältniss der Sünden zu einander, dem Subject (der Wille), den Ursachen (inneren und äusseren) der Sünde, der Erbsünde und den Wirkungen derselben (die Verschlechterung der Natur, die Verfinsterung = macula, der reatus poenae, Todsünden und lässliche Sünden). Dies Alles gehört zu den inneren Principien des sittlichen Handelns. Den Beschluss dieses Theils bildet die Erörterung der äusseren Principien, nämlich des Gesetzes und der Gnade. Das „Gesetz" wird nach allen Seiten erörtert, als ewiges Gesetz (das ist das Gesetz, nach welchem Gott selbst handelt und dessen Abstrahlungen alle für die Creaturen giltigen Gesetze sind), als Naturgesetz, als menschliches Gesetz, als alttestamentliches, als neutestamentliches Gesetz und als Gesetz der „Räthe" zu besonderer Vollkommenheit. Das neutestamentliche Gesetz ist aber, da es im Grunde ein inneres, durch die Gnade eingegossenes ist, das Gesetz der Gnade, und somit ist der Uebergang zu dem zweiten äusseren Princip der sittlichen Handlungen gewonnen — zur Gnade, welche den Menschen zum Guten unterstützt. Die Gnade ist das äussere Princip des übernatürlich Guten; sie ist auf intellectuellem Gebiet nicht nothwendig zur Erkenntniss der natürlichen Wahrheiten, wohl aber zur Erkenntniss der übernatürlichen Wahrheiten; ebenso ist sie nöthig, um das übernatürlich Gute thun zu können. Hier wird scharf gegen den Pelagianismus polemisirt: der Mensch kann sich auch nicht durch natürlich gute Acte auf die Gnade genügend vorbereiten; er kann sich weder selbst bekehren, noch je selbständig im Guten beharren. Eine Untersuchung über das Wesen, die Eintheilung, die Ursachen und die Wirkungen der Gnade (Rechtfertigungslehre, Lehre von der Verdienstlichkeit der guten Werke) bildet den Beschluss. — Der II. Theil 2. Abtheilung enthält nun die specielle Ethik, nämlich erstlich die genaue Darlegung der theologischen Tugenden (Glaube, Hoffnung und Liebe), die Gebote dieser Tugenden und die Sünden wider dieselben, sodann die Erörterung der Cardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit (hier ist Q. 57—123 die ausführlichste Darlegung gegeben, sofern auch die ganze Religiosität unter diesen Titel gestellt ist), Muth und Mässigkeit, endlich die Erörterung der besonderen Tugenden, d. h. der Gnadengaben und Standespflichten (Q. 171—189). Unter diesem Titel werden a) die Charismen, b) die beiden Lebensformen (das beschauliche und das thätige Leben), c) die Stände der Vollkommenheit (nämlich der Stand der Bischöfe als der Virtuosen der Nächstenliebe und der Stand der Mönche mit besonderer Berücksichtigung der Bettelmönche) besprochen. — Der III. Theil soll nun nachweisen, durch welche Veranstaltung und Mittel die Rückkehr der vernünftigen Creatur zu Gott auf dem

nicht unbedingt bejahen, aber noch viel weniger verneinen dürfen. Die Kirche, wie sie damals schon war und wie sie heute noch ist, braucht Beides; sie kann es nicht entbehren, dass man ihre articuli fidei und Praktiken auch beweist und die Vernunft derselben ans Licht stellt, aber sie kann es noch viel weniger entbehren, dass man sich ihrer Autorität blindlings unterwirft.

In dieser Beziehung hat Thomas offenkundig noch zu wenig gethan. Die Verhältnissbestimmung von ratio und auctoritas ist freilich bei ihm ganz besonders verworren, die Ansprüche des Glaubens (als Autoritätsglauben) und des Wissens sind schlechterdings nicht geklärt oder gar ausgeglichen, und er hat nicht wenige Sätze ausgesprochen, in denen er sich der Autorität völlig unterwirft, damit dem „Glauben" sein „Verdienstliches" nicht abhanden komme (s. den oben citirten Satz: „Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandam fidem, quia per hoc tolleretur meritum fidei"). Allein sein eigentliches Interesse an der Theologie ist doch noch dasselbe wie das Augustin's. Die Theologie ist Gotteserkenntniss im strengen

Wege des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe möglich geworden ist, nämlich durch Christus und die Sacramente. Hieran soll sich die Eschatologie schliessen. Daher wird hier 1) gehandelt von Christus und zwar von seiner Menschwerdung und seinen Naturen. Nach einer Erörterung der Nothwendigkeit der Menschwerdung (um der Sünde willen, und da eine satisfactio de condigno erforderlich war) zur Wegschaffung der Erbsünde wird die personale Einheit, die göttliche Person Christi und die menschliche Natur desselben dargelegt (wobei Q. 8 auf die Kirche als auf den mystischen Leib Christi hingewiesen und der Gedanke „Christus" das Haupt der Menschheit stark betont wird); sodann werden die Consequenzen der personalen Union (Idiomencommunication) und alle Verhältnissbeziehungen des Gottmenschen auseinandergesetzt. Hierauf folgt 2) ein Abschnitt über das Werk Christi, der aber fast gar keine Speculation enthält, sondern die Geschichte Christi von seinem Eintritt in die Welt an erbaulich erläutert (Q. 27—31 die Lehre von der Maria). Bei dem Leiden und Tod Christi tritt der Gesichtspunkt des „conveniens" im Unterschied von dem „necessarium" stark hervor. Unmittelbar an das Werk Christi wird die Sacramentslehre (Q. 60 sq.) angeschlossen; denn die Erlösung wird den Einzelnen nur durch die Sacramente zu Theil, die von Christus ihre Wirksamkeit haben und durch die die Menschen in Christus incorporirt werden. Die Darlegung beginnt mit der allgemeinen Sacramentslehre (Wesen, Nothwendigkeit, Wirkung, Ursache, Zahl, Zusammenhang); dann folgt die Erörterung der Taufe, Firmelung, Eucharistie und Busse. Hier hat Thomas die Feder niederlegen müssen. Es war ihm nicht vergönnt, seine „Summe" zu Ende zu führen. Das Fehlende ist, wie bemerkt, aus seinen übrigen Werken später ergänzt worden; dieses Supplement aber lässt die Straffheit der von ihm selbst in der Summe gegebenen Ausführungen etwas vermissen, da es wesentlich aus Bemerkungen und Einzeluntersuchungen zum Text des Lombarden geflossen ist. Schliesslich sei bemerkt, dass in der Summe Wiederholungen nicht nur nicht vermieden sind, sondern in ungemessener Weise begegnen.

Sinne, die Nothwendigkeit, die in Gott hervorgehoben wird, soll auch die ganze Erkenntniss von ihm durchdringen. Die articuli fidei und alle Ergebnisse des Welterkennens sollen in die Einheit dieser die Seele wahrhaft befreienden und zu Gott zurückführenden Erkenntniss eingeschmolzen werden. Im letzten Grunde ist das grandiose und complicirte System doch höchst einfach. Wie der vollkommene gothische Dom, weil ein in Wahrheit organischer Stil in ihm ausgeprägt ist, einen einzigen architektonischen Gedanken ausdrückt und ihm Alles unterwirft, auch alle praktischen Bedürfnisse des Kultus ihm dienstbar macht, ebenso kündet | dieser Gedankenbau, obgleich alle kirchlichen Lehren unterwürfig und treu berücksichtigt sind, doch von dem einen Gedanken, dass die Seele von Gott ausgegangen ist und zu ihm durch Christus zurückkehrt, und selbst die augustinisch-areopagitische Wendung dieses Gedankens, dass Gott Alles in Allem ist, ist von Thomas nicht verleugnet.

Aber diese Haltung ist gefährlich. Aus ihr wird sich immer wieder die „Aftermystik“, wie die Katholiken sie nennen, entwickeln, in der das Subject seine eigenen Wege zu gehen trachtet und die vollkommene Abhängigkeit von der Kirche vermeidet. Doch der Gang der wissenschaftlichen Entwickelung ist der Kirche zu Hülfe gekommen, und fast kann man sagen, dass sie auch hier Feigen von den Dornen eingesammelt hat. Das hingebende Studium des Aristoteles und der durch die Philosophie und die Beobachtung geschärfte Sinn lähmten die Zuversicht der Theologen in Bezug auf die Rationabilität und strenge Nothwendigkeit der geoffenbarten Glaubensartikel. Sie begannen darauf zu verzichten, sie mit der Vernunft zu bearbeiten und sie als Glieder eines Systems einem einheitlichen Gedanken unterzuordnen. Ihr wissenschaftlicher Sinn war erstarkt, und indem sie sich nun den geoffenbarten Sätzen zuwandten, fanden sie in ihnen nicht Nothwendigkeit, sondern Willkür. Ferner, je weiter sie in der Psychologie und Weltwissenschaft kamen und lernten, was wirkliche Erkenntnisse sind, um so skeptischer wurden sie gegen das „Allgemeine“: „latet dolus in generalibus“. Sie fingen an, das innere Interesse für dasselbe und den Glauben an dasselbe einzubüssen. Die „Idee“, welche „Substanz“ sein soll, und die Nothwendigkeit“ der Allgemeinheiten verschwand ihnen; sie verloren die Zuversicht zu jenem Wissen, das Alles weiss. Das Einzelne in seiner concreten Ausprägung gewann für sie Interesse: der Wille regiert die Welt, der Wille Gottes und der Wille der Einzelnen, nicht eine unfassliche Substanz oder ein construirter Universalintellect. Diesen ungeheuren Umschwung bezeichnet in der mittelalterlichen Wissenschaft Duns Scotus, der

scharfsinnigste scholastische Denker[1], aber erst seit Occam ist er vollendet. |

Man sollte erwarten, dass die Folge dieses Umschwungs entweder der Protest gegen die Kirchenlehre oder der Versuch, sie auf ihre Grundlagen zu prüfen und kritisch umzugestalten, gewesen wäre. Allein es hat 200 Jahre gedauert, bis diese Folgen im Socinianismus einerseits, in der reformatorischen Theologie andererseits eintraten. Zunächst geschah etwas ganz Anderes: man steigerte die Autorität der Kirche und schob ihr, sich ihr völlig unterwerfend, die Verantwortung der Glaubensartikel und der Principien ihres Handelns zu[2]. Was einst die ratio im Bunde mit der auctoritas getragen hatte, sollte jetzt die letztere allein tragen. Aber man empfand diese Verschiebung keineswegs als einen Act der Verzweiflung, sondern als einen selbstverständlichen Act des Gehorsams gegenüber der Kirche, so vollkommen beherrschte diese, mochte sie auch in der Gegenwart im Staube liegen, die Gemüther.

Indem der Nominalismus die Herrschaft in der Theologie und in der Kirche gewann, war der Boden für die dreifaltige Entwickelung der Lehre in der Zukunft gewonnen: der nachtridentinische Katholicismus, der Protestantismus und der Socinianismus sind von hier aus zu verstehen[3].

[1] S. Baur, a. a. O. II S. 235: „Die durchgängige Rationabilität des kirchlichen Glaubens oder die Ueberzeugung, dass sich für alle Lehren des kirchlichen Systems irgend welche rationes auffinden lassen, durch die sie auch für die denkende Vernunft festgestellt werden, war die Grundvoraussetzung der Scholastik. Aber in dieser Voraussetzung wurde die Scholastik, nachdem sie in Thomas und Bonaventura ihren Culminationspunkt erreicht hatte, selbst wieder irre. Diesen für die Geschichte der Scholastik sehr bedeutenden Wendepunkt, von welchem aus sie immer mehr in sich zu zerfallen begann, bezeichnet Duns Scotus." (Lehre von der doppelten Wahrheit als Folge des Sündenfalls!) Neben und nach Duns Scotus ist es namentlich der doctor resolutissimus Durandus gewesen, der, zuerst Thomist, zum Nominalismus übergegangen ist und die Denkweise desselben eingebürgert hat (s. seinen Commentar zum Lombarden). Er wirkte im ersten Drittel des 14. Jahrhunderts, s. über ihn Werner im 2. Bd. der „Scholastik des späteren Mittelalters".

[2] Auch an der Sufficienz der Bibel hat Duns (gegen Thomas) gezweifelt.

[3] Der Nominalismus hat sich erst nach einem hartem Kampf in der Kirche durchgefochten. Seit den Tagen Roscellin's galt er als verdächtig, und das Eintreten Occam's für ihn konnte nicht günstig sein (Occam's Schriften 1389 von der Pariser Universität verboten). Allein seit der Mitte des 14. Jahrhunderts setzte er sich durch, und selbst Dominicaner — obgleich der Streit der Thomisten und Scotisten fortdauerte — traten für ihn ein. Ja, als Wiclif und andere Reformer (Augustiner) sich wiederum des Realismus annahmen, wandte sich das Blatt. Der Realismus wurde nun seit dem Ausgang des 14. Jahrhunderts kirchlich ver-

Der Nominalismus zeigt einerseits eine Reihe bedeutender Vorzüge: es ist ihm aufgegangen, dass die Religion etwas Anderes ist als die Erkenntniss und Philosophie; es ist ihm ferner die Bedeutung des Concreten gegenüber den Hohlheiten der Abstractionen aufgegangen, | und er hat diese Erkenntniss, z. B. in der Psychologie, in glänzender Weise zum Ausdruck gebracht[1]; er hat, indem er die Bedeutung des Willens erkannte, auch in Gott dieses Moment hervorgehoben, die Persönlichkeit Gottes streng betont und somit jener areopagitischen Theosophie, welche immerfort in Gefahr stand, die Welt und die vernünftige Creatur in Gott aufgehen zu lassen, ein Ende bereitet[2]; er hat endlich, indem er die Speculation einschränkte, die Positivität der historischen Religion deutlicher hervortreten lassen. Allein dieser Fortschritt in der Erkenntniss wurde durch zwei schwere Opfer theuer erkauft: der Nominalismus hat erstens mit der Zuversicht, zu einem absoluten einstimmigen Wissen zu gelangen, auch die Zuversicht zum kategorischen Imperativ, zur strengen Nothwendigkeit des Sittlichen in Gott und des Sittengesetzes eingebüsst, und er hat zweitens in die geschichtlichen Grössen, unter die er sich beugte, die Kirche mitsammt ihrem ganzen Apparat eingerechnet — die Gebote des Religiösen und Sittlichen sind arbiträr, aber die Gebote der Kirche sind absolut. Der Ruhepunkt in den Zweifeln und Unsicherheiten des Verstandes und des Gemüthes ist die Autorität der Kirche.

Weder dieses noch jenes war eine Neuerung im strengen Sinn[3]. Durch das Bussinstitut war längst eine Unsicherheit über das Sittliche

dächtig (des Spiritualismus, des Determinismus und der intellectualistischen Mystik wegen, die das Kirchenthum zu gefährden schienen). Die wichtigsten Vertreter der nachscotistischen Scholastik sind Petrus Aureolus, Johann von Baconthorp, Durandus und Occam. Ueber die „theologische Denkauffassung und den allgemeinen Denkhabitus“ dieser Gelehrten s. Werner, Nachscotist. Scholastik S. 21 ff. Ueber die durch Capreolus geübte thomistische Censur an der nachscotistischen Scholastik s. ebendort S. 438 ff. Dass der Nominalismus trotz seines dogmatischen Probabilismus das Dogma wenigstens Anfangs nicht erweicht hat, dafür bietet der fanatische Angriff auf die Sonderlehre des Papstes Johann XXII. das beste Beispiel.

[1] S. Siebeck, Die Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik, i. d. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik 1888. 1889.

[2] Duns hat auch die thomistische Idee, dass in den geschöpflichen Dingen die absolute göttliche Urform abgebildet sei, aufgegeben und ist zu einer naturalistischen Lehre von der Welt an der Hand des Aristoteles übergegangen.

[3] Noch weniger ist, wie vielfach geschieht, der Jesuitenorden mit seiner casuistischen Dogmatik und Ethik hier verantwortlich zu machen, als habe er die Neuerung erst gebracht. Dieser Orden ist lediglich in das Erbe des mittelalterlichen Nominalismus eingetreten.

verbreitet: es galt nur in der Theorie auszusprechen, was seit Jahrhunderten Grundgedanke der Praxis geworden war — das souveräne Recht der Casuistik[1]. Ferner, durch das contradictorische Ver-|fahren, welches die grossen Scholastiker, Thomas an der Spitze, dem Geist der Jurisprudenz folgend, an jedes einzelne Dogma und an jeden ethischen Satz herangebracht hatten, musste die Zuversicht, dass es ein absolut Giltiges gebe, erschüttert werden. Wenn — man schlage jede beliebige Seite bei Thomas auf — für jede Häresie und viele unsittliche Behauptungen 2—12 Gründe angeführt werden können, wenn z. B. ein Dutzend Gründe dafür sprechen, dass die simplex fornicatio keine Todsünde sei (Thomas), wie kann sich dem gegenüber der Glaube felsenfest behaupten, dass sie doch für eine solche erachtet werden muss? Wird aus dem Widerstreit des Sic et Non stets die Gewissheit für die Antwort hervorgehen, welche der Dogmatiker bevorzugt? Wie kann man überhaupt auf Gewissheit rechnen, solange für die Gegenthese auch nur noch ein Grund spricht und solange man nicht den einen Grund aufweisen kann, der allein giltig ist? Der Nominalismus setzte hier nur fort, was der Realismus begonnen; er differenzirte und distinguirte nur noch mehr; er übertrug die giltige Methode advocatorischen Scharfsinns auf immer neue Gebiete, auf die Gotteslehre, die Schöpfungs- und Vorsehungslehre, auf die Heiligkeit und die Ehre Gottes, auf die Sünde und die Versöhnung, und er kam überall zu dem Schluss, 1) dass Alles relativ und arbiträr sei — aber auch in Thomas' Dogmatik ist schon manches sehr Wichtige in der Religionslehre nur „conveniens" —, 2) dass die Lehren der geoffenbarten Religion mit der natürlichen Theologie, dem verständigen Denken über Gott und die Welt, streiten (Lehre von der zwiefachen Wahrheit). Endlich, wenn der Nominalismus lehrte, dass man sich, da

[1] An die Stelle der speculativen Scholastik trat die empiristisch-casuistische. Die Nominalisten suchten mit einem ungeheuren Aufwand von Scharfsinn und — Speculation zu zeigen, dass es eine speculative Scholastik nicht geben könne. Als sie diesen „Beweis" geliefert hatten, blieben lauter hohle Formen nach, die nothwendig zusammenstürzen mussten oder nur durch den Zwang einer mächtigen Anstalt aufrecht erhalten werden konnten. Was dem Nominalismus trotz aller seiner Fortschritte nicht aufgegangen ist, war die Idee der Persönlichkeit (s. erst die Renaissance), darum auch nicht die Person Christi (s. die Reformation) und vor Allem nicht die Geschichte (s. das 18. und 19. Jahrhundert). An der Stelle der Geschichte steht ihm noch immer die starre Kirche. Nicht anders verhält es sich noch heute mit der Wissenschaft der Jesuiten. Folgerecht spielen sie mit der Geschichte und wissen sie amüsant im Tone des Weltmanns und mit leichtem Spott zu behandeln, sobald sie die Praestanda, welche der Kirchenbegriff verlangt, praestirt haben.

credere und intellegere nicht zu reimen seien, der Autorität der Kirche blind unterwerfen müsse, und dass eben in diesem blinden Gehorsam wie das Wesen, so auch das Verdienst des Glaubens bestünde, so hat er auch hier nur einen allgemein katholischen Ansatz zur Reife entwickelt; denn Tertullian so wenig wie Thomas hat daran gezweifelt, dass aller Glaube mit der Unterwerfung beginnt. Mochte man dann auch — seit Augustin — noch so viele Erwägungen in Geltung gesetzt haben, um den ursprünglichen Ansatz zu modificiren und den Glauben in den inneren assensus und in die Liebe umzuwandeln: die alte These blieb doch bestehen, dass er ursprünglich Gehorsam sei und daran sein anfangendes Verdienst habe. Ist er aber Gehorsam, so ist er fides implicita, d. h. es genügt die Unterwerfung. Indem der spätere Nominalismus in steigendem Masse die Sufficienz der fides implicita bekannt oder | sie seinen theologischen Erwägungen zu Grunde gelegt hat, weil viele Glaubenswahrheiten überhaupt oder für Einzelne einen anderen Modus der Aneignung nicht zulassen, hat er nur einen alten katholischen Gedanken zur consequenten Aussage gebracht[1]; denn die Ge-

[1] Die juristischen Päpste von Gregor VII. ab, namentlich die Päpste des 13. Jahrhunderts, haben die nominalistische Doctrin von der fides implicita anticipirt: „Innocenz IV. hat in seinem Commentar über die Decretalen (zu lib. I c. 1 de summa trinitate et fide catholica) zwei folgenreiche Regeln aufgestellt. Erstens: dass es für die Laien genüge, einen vergeltenden Gott zu glauben, in allem Uebrigen aber, Dogma und Sittenlehre, implicite nur zu glauben, nämlich zu denken und zu sagen, ich glaube was die Kirche glaubt. Zweitens, dass ein Geistlicher auch dem eine Ungerechtigkeit befehlenden Papst gehorchen müsse" (Döllinger, Akad. Vorträge II S. 419). Der letztere Satz interessirt uns hier nicht, wohl aber die nähere Präcisirung des ersteren. die Innocenz gegeben hat, 1) dass die niederen Kleriker, die das Studium der Theologie nicht treiben können, wie die Laien zu beurtheilen sind; nur müssen sie die Transsubstantiation glauben, 2) dass ein Irrthum in Bezug auf die Glaubenslehre (sogar die Trinitätslehre) einem Laien nicht schade, wenn er dabei glaubt (irrthümlich glaubt), die Kirchenlehre festzuhalten. Genauer hat Ritschl (Fides implicita, 1890) von dieser wichtigen Lehre gehandelt. Er zeigt, dass den Ausgangspunkt für sie eine Stelle des Lombarden (l. III dist. 25) gegeben hat. Aber die Terminologie, der Umfang und die Geltung der fides implicita blieb bei den Theologen und Päpsten bis zum Ende des 13. Jahrhunderts unsicher. Die grossen Lehrer des 13. Jahrhunderts (vor allem Thomas) haben ihr enge Grenzen gezogen und den Päpsten (auch Innocenz III. kommt in Betracht; s. Ritschl S. 5 f.) somit widersprochen. Auch Duns unterscheidet sich wenig von Thomas (S. 20 ff.). Aber Occam ist zu der Ausführung Innocenz IV. zurückgekehrt (S. 30 f.), ja hat die fides implicita, obgleich er Doctor ist, auch für sich in Anspruch genommen (in Bezug auf die Abendmahlslehre): „quidquid Romana ecclesia credit, hoc solum et non aliud vel explicite

fahr, die Religion in ein kirchliches Reglement zu verwandeln, hat dem abendländischen Katholicismus zu keiner Zeit gefehlt[1]. |

vel implicite credo". Occam will einen Spielraum der Freiheit für seine von der herkömmlichen abweichende Abendmahlslehre gewinnen; er salvirt sich daher durch die runde Anerkennung der Kirchenlehre, um dann seine Abweichung als theologischen Versuch erscheinen zu lassen. Hier ist also die fides implicita in anderer Richtung ausgebeutet. In der ursprünglichen Richtung hat sie merkwürdigerweise (wohl auf Grund des Thomas) Gregor XI. (gegen Raymund Lullus) verworfen; aber bei Biel ist sie wieder aufgenommen und scheinbar zurückhaltend behandelt, aber schliesslich wird gerade in ihr die Probe auf die fides als infusa (als Gottes Werk) gesehen. Weder Occam noch Biel wollen das Dogma dadurch ironisiren, im Gegentheil — sie zeigen ihre innere Unfreiheit gegenüber demselben; allein wenn Laurentius Valla seinen kritischen Vorstössen die Behauptung nachschickt, er glaube wie die Mutter Kirche, so ist die Ironie deutlich. In welcher Weise die fides implicita in das Reformationsalter hineinreicht, hat Ritschl S. 40ff. gezeigt und auch die Lehre bei späteren katholischen Lehrern verfolgt. Dass in der Anerkennung der fides implicita ein Wahrheitsmoment liegt, ist leicht ersichtlich; allein die theologische Abgrenzung ihres Rechts ist nicht leicht. Wo der blosse Gehorsamsact geschätzt, oder ihm gar noch etwas Verdienstliches beigelegt wird, da ist die Grenze des Richtigen überschritten.

[1] Auf die Philosophie des Duns Scotus (s. Werner, a.a. O. und die Uebersicht in dem Artikel von Dorner in Herzog's R.-E. 2. Aufl.) und des Occam (s. Wagemann i. d. R.-E.) kann ich mich hier nicht weiter einlassen. Wichtige theologische Lehren derselben werden im folgenden Abschnitt zur Sprache kommen. Dass Duns selbst noch nicht Nominalist gewesen ist, aber diese Erkenntnisstheorie in ihrer Anwendung auf die Dogmatik vorbereitet hat, ist bekannt. Er hat bereits die Selbständigkeit der weltlichen Wissenschaften (auch der Metaphysik) gegenüber der Theologie betont, wie er überhaupt die Selbständigkeit der Welt (in steten Auseinandersetzungen mit Thomas) gegenüber Gott viel deutlicher hervortreten lässt. Dafür giebt er der Willkür Gottes gegenüber der Welt einen grossen Spielraum. Um jedoch durch diese Annahme nicht Alles ins Ungewisse zu versenken, wird die Gotteserkenntniss aus der Offenbarung (im Unterschied von der vernünftigen) kräftig accentuirt. Bei Duns erkennt man noch das Ringen des Princips der Vernunft mit dem Princip der durch die Offenbarung temperirten und fassbar gemachten Willkür; bei Occam hat das letztere gesiegt. Dem Verstand, den Occam dem Dogma gegenüber aufbietet, ist die Aufgabe zugewiesen, zu zeigen, dass Logik und Physik auf die Glaubensartikel und die ihnen entsprechenden übernatürlichen Objecte keine Anwendung finden. Alle Glaubenslehren sind widerspruchsvoll; aber so muss es nach Occam auch sein; denn nur so erweisen sie sich als Aussagen über eine übersinnliche Welt, die dem Verstande ein Wunder ist. Man hat diesen Dogmatiker missverstanden, wenn man aus seiner Kritik der Dogmen die Ironie des Zweiflers heraushören wollte. Wenn er die Transsubstantiationslehre, nachdem er ihre Unmöglichkeit nachgewiesen, schliesslich doch für probabler hält, wie jede andere Lehre, weil die Kirche sie fixirt hat und weil die Allmacht Gottes in ihr am schrankenlosesten erscheint, d. h. weil sie die denkbar widervernünftigste ist, so ist es ihm damit bittrer Ernst, so gern er seine eigene dialektische Doctrin über diesen Punkt festhalten möchte. Und was von der Abendmahlslehre gilt, gilt auch von allen anderen kirchlichen Hauptlehren. Der Widersinn und die

Was oben schon kurz angedeutet ist, mag hier deutlich ausgesprochen sein — es handelte sich um die Ausmerzung des Augustinismus aus der Kirchenlehre. Die ganze Wendung des Realismus zum Nominalismus kann theologisch unter diesen Titel gesetzt werden. Augustin fällt und Aristoteles steigt — angeblich zwar nicht in der Theologie, sondern nur auf dem Gebiete des Weltwissens, factisch aber auch in der Theologie; denn Niemand vermag es, Metaphysik und Theologie völlig auseinander zu halten, und die theologischen Lehren der Nominalisten beweisen, dass sie wohl vor den alten Dogmen, nachdem sie ihre Unvernunft nachgewiesen, mit einer Reverenz Halt gemacht, dagegen den Umkreis der neuen, eigentlich lebendigen Lehren (Sacramente, Heilsaneignung) neumodisch bearbeitet haben. Diese Arbeit richtete sich gegen Augustin, indem sie sich gegen Thomas richtete.

Wir haben schon häufig darauf hingewiesen, dass die Geschichte der Kirchenlehre im Abendland eine vielfach verdeckte Geschichte des Kampfes gegen Augustin ist. Sein Geist und seine Frömmigkeit ragten doch über das Durchschnittliche des Kirchenthums weit hinaus, und die neuen Erkenntnisse, die er gebracht, waren der Kirche als Kirchenanstalt vielfach unbequem und harmonirten nicht mit ihren Tendenzen. Wohl hatte sie den Augustinismus acceptirt, aber mit dem geheimen Vorbehalt, ihn in ihre Denkweise umzuschmelzen. Wir haben gesehen, in welchem Masse das bereits in jenen Perioden gelungen ist, die mit Gregor dem Grossen endigen und anheben. Schon Gottschalk hat es erfahren, was es im Katholicismus kostet, den Augustinismus zu vertreten. In der Folgezeit bildete sich im sacramentalen und im Busssystem eine Praxis und Denkweise aus, die immer deutlicher mit dem Augustinismus stritt. Um so wichtiger war es, dass der Dominicanerorden, vor Allem Thomas, die Theologie Augustin's zu repristiniren versuchte. Duns Scotus und die nominalistische Theologie richteten sich zunächst gegen die Religionsphilosopie Augustin's, gegen jene Lehren von den ersten und letzten Dingen, die so stark zum Pantheismus gravitirten. Aber indem sie dieselben widerlegten und die Zuver-

Autorität sind gewissermassen der Stempel der Wahrheit. Das ist auch ein Positivismus, aber der Positivismus in seiner Sünden Blüthe. Auch hier gilt es, dass ein Abgrund den anderen ruft. Die vornominalistische Theologie hatte der ratio eine Last speculativer Ungeheuerlichkeiten aufgebürdet und ihr daneben zugemuthet, das ganze Schwergewicht der Religion zu tragen; die ernüchterte ratio giebt den Gedanken einer λογικὴ λατρεία überhaupt preis, ist in steigendem Masse bereit, den Köhlerglauben als die Religion anzuerkennen und zieht sich selbst auf das Weltwissen zurück. Ueber Biel s. Linsenmann i. d. Tüb. Quartalschr. 1865.

sicht zur Lehre von Gott dem All-Einen erschütterten, erschütterten sie bei sich und Anderen auch die Zuversicht zu der augustinischen Gnaden- und Sündenlehre, die allerdings aufs engste mit seiner Gotteslehre zusammenhing. Diese Nominalisten, die (nach Duns Scotus) immer wieder betonten, dass die Vernunft sich auf das Gebiet des Weltlichen beziehe, | und dass man in geistlichen Dingen lediglich der überlieferten Autorität der Offenbarung zu folgen, den Verstand also ausser Spiel zu lassen habe, haben in Wahrheit doch höchst energisch und höchst „verständig" im Rahmen der Kirchenlehre gearbeitet. „Nicht zu speculiren" führt unter Umständen auch zu einer Metaphysik oder hindert doch nicht, eine überlieferte Speculation in vielem Einzelnen und damit auch im Ganzen zu corrigiren und umzusetzen. Jedenfalls hat dieser Grundsatz die nominalistischen Theologen nicht gehindert, das unter dem Schutz der Autorität stehende Dogma zu bearbeiten. Aber diese Arbeit erhielt nun nicht nur einen ganz und gar äusserlichen, formalistischen Charakter, sondern auch die Principien einer arbiträren Sittlichkeit, ferner des conveniens, des Zweckmässigen und des Relativen wurden nun in Alles hineingetragen. Man möchte sagen: die Grundsätze einer weltbürgerlichen Religions- und Sittlichkeitsdiplomatie wurden auf die objective Religion und die subjective Religiosität angewandt. Gott ist nicht ganz so streng und nicht ganz so heilig, wie man ihn sich wohl vorstellen könnte; die Sünde ist nicht ganz so schlimm, wie sie dem zartesten Gewissen erscheint; die Schuld ist nicht unermesslich gross; die Erlösung durch Christus ist im Ganzen und in den Einzelheiten recht zweckmässig, aber nicht eigentlich nothwendig; der Glaube braucht nicht völlige Hingebung zu sein, und auch für die Liebe genügt schliesslich ein gewisses Mass. Das ist der „Aristotelismus" der nominalistischen Scholastiker, den Luther für die Wurzel alles Unheils in der Kirche erklärt hat; aber das ist auch der „Aristotelismus", der der Hierarchie am willkommensten sein muss; denn hier behält sie das Heft in Händen, indem sie bestimmt, wie streng Gott, wie schwer die Sünde ist, u. s. w. Dass sie daneben den Augustinismus (Thomismus) nicht ganz fallen lassen kann und will, wurde schon bemerkt. Aber sie bestimmt, wo derselbe einzutreten hat, und sie hat gezeigt, dass sie eifersüchtig über das Mass seiner Anwendung wacht.

In dem Pelagianismus und Probabilismus des Nominalismus liegt der ausgesprochene Abfall von Augustin[1]. Aber eben weil er so deut-

[1] Auch von der alten Kirche und vom Dogma in seinem ursprünglichen Sinn überhaupt. Wer alle Dogmatik und Ethik in Casuistik umsetzt, beweist damit, dass er nicht mehr innerlich gebunden ist, sondern nur noch äusserlich.

lich war, konnte eine gewisse — allerdings nicht mehr energische — Reaction in der Kirche nicht fehlen. Nicht nur hat der Dominicanerorden fort und fort mit der Theologie seines grossen Lehrers Thomas, die er vertheidigte, auch den Augustin vertheidigt (wenn auch in der Regel nicht an den wichtigsten Punkten), sondern es sind auch im 14. und 15. Jahrhundert Männer aufgetreten, welche die pelagianische | Tendenz des Nominalismus bemerkt und ihr energisch im Sinne Augustin's entgegengewirkt haben[1]. Hier ist in erster Linie Bradwardina zu nennen († 1349), der den ganzen Augustin mitsammt der Prädestinationslehre der pelagianischen Strömung des Zeitalters kräftig entgegengestellt hat[2]. Von ihm ist Wiclif als Theologe abhängig gewesen,

[1] Es ist ein Verdienst von Werner, im 3. Bande seiner „Scholastik des späteren Mittelalters" die Reaction des Augustinismus zur Darstellung gebracht zu haben. Jedoch sind seine Ausführungen keineswegs vollständig. Er behandelt S. 1—232 „die Repräsentation des scholastischen Augustinismus durch die mittelalterliche Augustiner-Eremitenschule", d. h. fast ausschliesslich die Lehre des Aegidius († 1315), des grossen Vertheidigers des Thomas, und Gregor's von Rimini; sodann S. 234—306 Bradwardina's Lehre. Auf den Augustinismus des 15. Jahrhunderts geht auch Stöckl ein, aber in seiner Weise. Uebrigens will Werner vom repristinirten Augustinismus nichts wissen. „Die älteren und neueren Versuche um die Gewinnung eines specifischen Augustinismus fallen unter verschiedene Gesichtspunkte, je nachdem sie eine Reaction gegen die Verflachung und Veräusserlichung des christlich-kirchlichen Heilsgedankens oder die unter den Schutz des Namens Augustin's gestellte Opposition eines resuscitirten einseitigen Platonismus gegen den Aristotelismus bedeuten, oder endlich auf der unklaren Fusion des universalkirchlichen Ansehens Augustin's mit der Autorität des Hauptes und Führers einer besonderen Schule entsprangen. Einer solchen unklaren Fusion verdankte die mittelalterliche Ordenstheologie der Augustiner-Eremiten (?) ihr Entstehen, welche als schola Aegydiana ins Leben trat und unter mancherlei Wandelungen ihr Dasein bis ins vorige Jahrhundert fortsetzte" (S. 8 f.).

[2] S. Lechler, Wiclif I. Bd. und desselben Monographie über Bradwardina 1863. Bradwardina suchte wieder darnach, eine dem christlichen Gottesbegriff adäquate Philosophie zu schaffen und kehrte desshalb zu der augustinisch-anselm'schen Speculation in Bezug auf ein absolut nothwendiges und vollkommenes Sein zurück, aus welchem Alles, was ist und sein kann, gefolgert werden soll. Allein er zeigt sich doch darin von Duns abhängig, dass er Gott und Welt ausschliesslich in den Gegensatz von Nothwendigem und Contigentem stellt (s. seine Schrift de causa dei adv. Pelag., Werner S. 255 ff. 299), und auch sonst sind bei ihm sehr starke Einflüsse des Nominalismus nachzuweisen. Allein sie verschwinden hinter der Haupttendenz, die „unmittelbare Einheit und Coincidenz des theologischen und philosophischen Denkens" nachzuweisen und die Gnadenlehre Augustin's wieder herzustellen mitsammt dem Determinismus („jedes Wollen in Gott ist absolute Substanz"). Werner will nachgewiesen haben, dass Bradwardina kein Thomist ist, sondern auf die vorthomistische Scholastik zurückgreift. Das ist insofern richtig, als Bradwardina consequenter Augustiner ist. Allein Werner hat ein Interesse, die peripatetischen Elemente bei Thomas möglichst zu betonen; denn nur

und sofern Hus alle seine theologischen Gedanken von Wiclif übernommen und nach Böhmen und Deutschland weitergegeben hat, ist| schliesslich Bradwardina als der Theologe zu feiern, der den Anstoss zu den augustinischen Reactionen gegeben hat, welche die Kirchengeschichte bis zu Staupitz und Luther begleitet und die Reformation vorbereitet haben. Zahlreich und zum Theil auch einflussreich sind im 15. Jahrhundert die Männer gewesen, welche, auf Augustin's Schultern stehend, gegen den Pelagianismus Front gemacht haben. Allein den Fels der nominalistischen Doctrin, die Autorität der Kirche, haben sie nicht umgestürzt und nicht umstürzen wollen. Der Augustinismus hat ferner vielfach in die Reformparteien und -secten eingewirkt; aber wie es zu keiner neuen Theologie kam, so kam es durch alle diese Bestrebungen auch nicht zu einer Reformation. Die Augustiner liessen der fides implicita und den Sacramenten noch einen weiten Spielraum, weil auch sie an das Idol der Kirchenautorität glaubten. Die herrschende Theologie blieb unerschüttert, solange man nicht ihre Wurzeln antastete. Selbst so energische Angriffe, wie die Wesel's und Wessel's, verliefen ohne allgemeine Wirkung[1]. Aber unverkennbar ist die Thatsache, dass die nominalistische Scholastik im Laufe des 15. Jahrhunderts immer mehr der Verachtung verfiel. Während das Zeitalter in neuen frischen Eindrücken und Erkenntnissen schwelgte, wurde jene theologische Kunst immer formalistischer, und ihre öde Geschäftigkeit wurde immer lebhafter empfunden. Während man bereits entzückt den wieder entdeckten Platonismus einsog, lebte jene Kunst noch immer von den Antrieben des vor 250 Jahren erstandenen Aristoteles. Der Geist der Renaissance und des Humanismus war der alten Scholastik im Innersten feind; denn er wollte nicht Formeln, Syllogismen und Autoritäten; er wollte weder die Finsterniss noch die Aufklärung der „aristotelischen" Scholastik, sondern er trachtete nach Leben, das nachempfunden werden kann, und nach Erkenntnissen, welche über die gemeine Welt und die gemeine Lebenskunst erheben[2]. Den Poeten und Humanisten — wenn auch nicht allen, so doch den meisten von

wenn man diese einseitig betont, kann Thomas der Normaltheologe bleiben. „Die aristotelische Grundlage war nach »allgemeinem Gefühle« für die Zwecke einer methodisch betriebenen theolog. Schulwissenschaft und als »rationaler Halt gegen die falsche Verinnerlichung« des christlich-kirchlichen Glaubensbewusstseins nicht zu entbehren" (S. 305).

[1] Auch die Verwerfung aller Philosophie und der gesammten Scholastik, wie sie sich bei Pupper von Goch findet (O. Clemen, a. a. O. S. 135ff.) — Luther hat ihn „vere Germanus et gnosios theologus" genannt — änderte nichts.

[2] Burckhardt, Die Cultur der Renaissance in Italien. 4. Aufl. 1885. Voigt, Wiederbelebung des class. Alterthums. 2. Aufl. 2 Bde. 1880f.

ihnen — war die kirchliche Theologie in dem Schulbetrieb der Scholastiker abgestandenes, schmutziges Wasser. Aber noch immer suchte man die Erlöser in der Antike. Plato, nun der wahre Plato, war entdeckt und wurde verehrt und vergöttert. Es ist nicht zufällig, dass die platonische Reaction im 15. Jahrhundert mit der augustinischen zusammentrifft; denn die beiden grossen Geister der alten Zeit sind wahlverwandt — Plato's Dialoge und Augustin's Confessionen sind nicht unvereinbar. Unter dem Zeichen Plato's und Augustin's stand, was sich im 15. Jahrhundert auf dem Gebiete der Wissenschaft und Theologie auflehnte wider eine Scholastik, die trotz ihrer reichen Erkenntnisse verknöchert und hohl geworden war und den Contact mit den Bedürfnissen des inneren Lebens und der Gegenwart verloren hatte. Ernsthafter war das Nachdenken der Deutschen als der Italiener und Franzosen. Deutschland trat im letzten Drittel des 15. Jahrhrhunderts an die Spitze der Denker und Gelehrten. Einen Mann | wie Nicolaus von Kus oder wie Erasmus haben im 15. Jahrhundert die romanischen Völker nicht hervorgebracht[1]. Nicolaus ist der Anfänger und Vorläufer aller der bedeutenden Männer, die im folgenden Jahrhundert, ausgehend von der platonischen Weltbetrachtung, einen so gewaltigen und frischen Zug wirklicher Aufklärung in die Welt gebracht haben. Vielfach phantastisch und sogar in Magie und Spuk versenkt, einige von ihnen Entdecker und Charlatane zugleich, ist doch von diesen Männern die Erneuerung des wissenschaftlichen Denkens ausgegangen, und sie haben die wissenschaftliche (auch die experimentirende) Naturbeobachtung begründet. Die Zuversicht zu der Einheit aller Dinge und der kühne Schwung der Phantasie — Beides war der Schulweisheit abhanden gekommen — haben die neue Wissenschaft ermöglicht. Diese ist keineswegs so entstanden, dass der Nominalismus oder die Philosophie des grossen Naturforschers Aristoteles, wie man sie betrieb, immer empirischer geworden wäre und sich allmählich zur exacten Wissenschaft entwickelt hätte, sondern ein neuer Geist fuhr über die dürren Blätter der Scholastik, zerstäubte sie kühn in die vier Winde und schöpfte Zuversicht und Kraft, der Natur und der Geschichte ihre Geheimnisse abzugewinnen, aus den lebendigen, den ganzen Menschen erfassenden Speculationen Plato's, aus den entdeckten Originalquellen der Geschichte und aus dem Umgang mit dem Lebendigen.

Der Theologie ist im 15. Jahrhundert freilich wenig davon zu Gut

[1] S. Stöckl, a. a. O., Janssen, Gesch. des deutschen Volkes Bd. I, Clemens, Giordano Bruno u. N. v. K. 1847. Storz, Die specul. Gotteslehre des N. v. K. i. d. theol. Quartalschr. 1873 I. Laurentius Valla ist als Kritiker dem Nicolaus überlegen, aber sonst nicht ebenbürtig.

gekommen. Die italienischen Humanisten, die Väter dieser europäischen Bewegung, beschäftigten sich mit ihr so gut wie gar nicht — höchstens dass sie einige historische Untersuchungen anstellten, um die Pfaffen und Mönche zu ärgern (Laurentius Valla: Schenkung Konstantin's, Ursprung des Symb. Ap., Areopagitische Schriften) — und auch die deutschen brachten keine wirkliche Förderung[1]. Allen anderen Wissenschaften konnte man helfen, indem man auf das Alterthum zurückging, aber nicht der Theologie. Was sie von Plato und den Neuplatonikern lernen konnte, das hatte sie längst gelernt. Wenn Männer wie Nicolaus von Kus sie aus den Umarmungen der Scholastiker zu befreien versuchten, so wussten sie selbst für sie doch keine bessere Gestalt, als die, welche ihr Augustin und Mystiker wie Eckhart gegeben hatten. Mit dieser Gestalt aber hatte man es längst versucht. Eben weil sie ungenügend erschien und man in diesem lichten Nebel nicht länger athmen wollte, war man einst zum Nominalismus übergegangen. Jetzt sollte man wieder zu dem — sei es auch besser erkannten — Anfang zurückkehren; ein anderes Recept wurde nicht geboten. Die Theologie schien verdammt zu sein, sich in einem Kreislauf hülflos zu bewegen: im Grunde blieb sie, wie sie war; denn die eherne Kirchen-|autorität blieb. Da kam die Hülfe nicht von Aristoteles, auch nicht von Plato und Augustin, sondern aus dem Gewissen eines Bettelmönchs.

Aber was die Renaissance und der Humanismus indirect der Theologie geleistet haben[2], soll nicht verkannt werden. Haben sie sie auch weder wirklich aufgelöst und noch viel weniger neu gebildet, so haben sie doch der zukünftigen Neubildung die erspriesslichsten Dienste gethan. Die Quellen der Geschichte wurden auch für sie allmählich aufgedeckt, und der Humanist Erasmus hat die Textkritik des N. T und die wissenschaftliche Patrologie nicht nur begründet, sondern sofort zu hoher Blüthe geführt. Aus dem Sinn für das Originale erwuchs die Kritik. Was mit Origenes, ja zum Theil schon vor Origenes in der Kirche abgestorben war oder was sich im Grunde — wenige Antiochener ausgenommen — nie kräftig entwickelt hatte, geschichtlicher Sinn und geschichtliche Exegese, das entwickelte sich nun. Es sollte der Reformation zu Gut kommen, aber es sollte auch bald wieder von ihr verschlungen werden. Für die Geschichte der Theologie und der Dogmen im engsten Sinn des Worts war übrigens der Humanismus

[1] Doch — „deutscher Patriotismus liess die antirömischen Traditionen des 15. Jahrh. und humanistische Aufklärung mannigfach zusammengehen" (Loofs).

[2] Drews, Humanismus und Reformation 1887.

ganz unfruchtbar. Er schob sie bei Seite, in demüthiger Anerkennung oder kühl und überlegen oder keck und spottend. Mit ernsthafter Kritik ist kaum Einer an sie gegangen, Erasmus wollte sie humanistisch veredeln und entschränken. Als die Reformation anbrach, beurtheilte er u. A. den Ablassstreit als Mönchsgezänk oder als eine erfreuliche Verlegenheit, die die Pfaffen aufstöre. Als es dann ernst wurde und man sich entscheiden musste, zeigte es sich, dass das franciskanische Ideal in eigenthümlicher Verbindung mit antiker Reserve und humanistischer Weltlichkeit, mit stillem Dogmen- und Kirchenhass und äusserlicher Unterwerfung, in vielen höher strebenden Gemüthern fester haftete als die evangelische Neigung[1]. Auch wollte der Gelehrte sich nicht durch den Lärm der „lutherischen Buben“ stören lassen. Theologische „Lehre“ hielt man für etwas Gleichgiltiges: „Quieta non movere“ — oder doch nur in Form eines gelehrten Waffengangs. Der Rächer sollte auf dem Fusse folgen: den erschreckten Gelehrten haben die folgenden 150 Jahre zum Schrecken gezeigt, dass die Theologie sich nicht spotten lässt.

4. Die Ausprägung der Dogmatik in der Scholastik.

In der Scholastik des 13. Jahrhunderts hat die lateinische Kirche das erreicht, was die griechische im 8. Jahrhundert erlangt hat — eine einheitliche systematische Darstellung ihres Glaubens. Diese Darstellung hat zu ihrer Voraussetzung erstens die hl. Schrift und die articuli fidei, wie sie auf den Concilien ausgeprägt waren, zweitens den Augustinismus, drittens die kirchlichen (päpstlichen) Feststellungen und die gesammte Entwickelung des Kirchenthums seit dem 9. Jahrhundert, viertens die aristotelische Philosophie.

Wir haben in dem 3. und 4. Capitel dieses Bandes gezeigt, wie der alte Aufriss der Glaubenslehre eine tiefgreifende Umänderung durch Augustin erfahren hat, wie er aber im letzten Grunde — was den finis | religionis et theologiae betrifft — nicht ausser Kraft gesetzt, sondern vielmehr complicirter gestaltet worden ist: indem Augustin die in den Sacramenten wirksamen Gnadenkräfte als die Kräfte der Liebe bezeichnete, liess er die alte Betrachtung der Sacramente, dass sie nämlich auf den Genuss Gottes vorbereiten und ihn herbeiführen helfen, be-

[1] Dilthey (Archiv f. Gesch. d. Philos. 5. Bd. S. 381 ff.) hat Erasmus als den Begründer des theologischen Rationalismus mit Accommodation an die Kirche charakterisirt, wesentlich richtig, wie mir scheint, aber doch etwas gezwungen. Erasmus ist zu vielseitig und in den Principien zu unsicher, um irgend etwas begründet zu haben ausser Methoden.

stehen. Aber er gab zugleich den kräftigsten Anstoss zu einer dualen Entwickelung der Frömmigkeit und der Kirchenlehre; denn die in den Sacramenten wirksamen Liebeskräfte stellen auch das regnum iustitiae auf Erden her, erzeugen so das der lex Christi entsprechende Leben in der Liebe und befähigen den Einzelnen zu jenen guten Werken, welche ein Verdienst vor Gott begründen und einen Anspruch auf Seligkeit schaffen.

In dieser letzten Wendung hatte Augustin seine neue Betrachtung der göttlichen Gnade als einer gratia gratis data der alten, vorzüglich abendländischen Betrachtung der Religion als eines Gefüges von Gesetz, Leistung und Lohn untergeordnet (durch den Uebergangsgedanken „nostra merita dei munera“), und diese Unterordnung hat in der Folgezeit immer weitere Fortschritte gemacht. Die Gnade (in der Form der Sacramente) und das Verdienst (Gesetz und Leistung) sind die beiden Centren der Curve der mittelalterlichen Auffassung vom Christenthum. Diese Curve ist aber ganz eingebettet in dem Glauben an die Kirche; denn da — was man nicht bezweifelte — ihr die Sacramente und die aus ihnen resultirende Schlüsselgewalt verliehen war, so war sie nicht nur die Autorität für das ganze Gefüge, sondern recht eigentlich die Fortsetzung Christi selbst und der Leib Christi, der ihm enhypostatisch verbunden ist. In diesem Sinn ist die mittelalterliche Theologie Ecclesiastik, obgleich sie nicht viele Worte über die Kirche gemacht hat. Aber andererseits ist dieser Theologie, wenigstens bis zum Siege des Nominalismus, niemals die augustinische Grundabsicht: „Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino“, aus dem Sinn gekommen, d. h. sie hat die Betrachtung nicht aufgegeben, dass es sich in aller Theologie letztlich ausschliesslich um die Erkenntniss Gottes und des Verhältnisses der Einzelseele zu ihm handelt[1]. Das Ineinander der Theologie als Ecclesiastik und als Seelenspeise ist es, was der mittelalterlichen Scholastik ihre Spannungen und ihren Reiz verliehen hat. Aus diesem Ineinander | erklärt sich auch der doppelte Zweck, unter welchen die christliche Religion hier gestellt ist, wenn auch den Theologen nur der eine bewusst vorschwebt: Religion und Theologie sollen einerseits den Einzelnen zur Seligkeit (visio dei oder Gelassenheit des Willens) führen, sie sollen aber andererseits das Reich der Tugend und Gerechtigkeit,

[1] In dem Nominalismus wurde das anders. Die Darlegung der Kirchenlehre wurde mehr und mehr Selbstzweck und aus der Verbindung mit der Religionsphilosophie herausgeführt. Dass dadurch die Originalität und Selbständigkeit der christlichen Religion als einer historischen Erscheinung wieder deutlicher hervortrat, ist nicht zu verkennen.

welches die empirische Kirche ist, auf Erden bauen und alle Mächte diesem Reich unterwerfen[1].

Augustin hat die überlieferten articuli fidei in ganz neuer Weise verwerthet; sie sind ihm nicht mehr der Glaube selbst, sondern er baut mit ihnen, sie vielfach umschleifend, den Glauben auf. Aber ihre Autorität wurde dadurch nicht erschüttert, sondern in gewisser Weise noch vermehrt, sofern die äussere Autorität in dem Masse stieg, als die innere — dass der Glaube sich ausschliesslich mit ihnen identificirte — abnahm. Dies wirkte genau so in dem Mittelalter weiter. Dogmen im strengen Sinn sind nur die articuli fidei des kirchlichen Alterthums. Nur der Transsubstantionslehre gelang es, die gleiche Dignität mit den alten Dogmen durch das quid pro quo zu gewinnen, dass sie in der Incarnationslehre mitgesetzt sei. Indem so die Transsubstantiationslehre neben die alten Dogmen trat[2], war im Grunde | Alles gewonnen; denn an diesem Haken liess sich das ganze sacramentale System zur Höhe der absoluten Glaubenslehre hinaufziehen. Dies ist denn auch geschehen, obgleich im Einzelnen die Abgrenzung dessen, was zum Dogma gehört und was lediglich Bestandtheil der Theologie ist, vor dem Tridentinum nie erfolgt und auch nach dem Tridentinum

[1] Bei der Bestimmung der Seligkeit oder des finis theologiae erweisen sich alle Scholastiker als mystisch, d. h. augustinisch, d. h. altkatholisch bestimmt. Die fruitio dei gilt als letzter Zweck, mag sie sich nun im Intellect oder in der Quiescirung des Willens in Gott vollziehen. Für diese individualistische, gegen die sittliche Bestimmung des Menschen indifferente Fassung der Seligkeit kommt die Kirche gar nicht oder lediglich als Mittel und als Hülfsanstalt in Betracht. Nur sofern sich der Mensch als irdisches, an die Zeit gebundenes Wesen fasst und sich erziehen soll, sind alle seine Ideale und die ihm hülfreichen Kräfte in der Kirche beschlossen (die Seligkeit in der Zeit ist die Seligkeit in der Kirche), und er hat die Kirche, wie sie ist, als die Mutter des Glaubens, als die Heilanstalt, ja als das regnum Christi zu verehren. Aber dieses regnum hat im Jenseits eine von der jetzigen Gestalt total verschiedene Form. In dieser ganzen Anschauung ist die Scholastik nirgends über Augustin hinausgekommen. Das Ziel der Verwirklichung der irdischen und das Ziel der Verwirklichung der himmlischen Kirche sind gar nicht vermittelt. Der römische Katholicismus war damals und ist auch heute letzlich keine eindeutige Erscheinung, wie die griechische Kirche es ist, und wie der Protestantismus es sein könnte. Er weist seine Glieder bald auf eine in Erkenntniss, Liebe und Askese verlaufende Contemplation, die ebenso neutral gegen die Kirche ist, wie gegen jede Verbindung der Menschen untereinander und gegen alles Irdische, bald weist er sie an, in der irdischen Kirche ihre höchsten Güter und ihren eigenen Zweck anzuerkennen. Diese Anweisungen lassen sich nur abwechselnd befolgen, aber nicht in Gemeinsamkeit. In Folge hiervon hält der römische Katholicismus auch zwei Kirchenbegriffe aufrecht, die gegen einander neutral sind, die unsichtbare Gemeinschaft der Erwählten und die Papstkirche.

[2] S. das Symbol v. 1215.

von der Kirche wohlweislich vermieden worden ist. So erklärt es sich, dass um 1500 Niemand, ausser den entschlossensten Papisten, anzugeben vermochte, wie weit sich der Bereich des nothwendigen Glaubens in der Kirche eigentlich erstreckt.

Die Aufgabe der Scholastik, soweit sie Dogmatik war, war eine dreifache. Sie hatte, in Nachfolge des Augustin, die alten articuli fidei so zu schleifen, dass sie sich in die um das Sacrament und das Verdienst gezogene elliptische Linie einfügten; sie hatte die Sacramentslehre zu bearbeiten, die in einer höchst unvollkommenen Gestalt von Augustin zu ihr gekommen war[1], und sie hatte der kirchlichen Praxis der Gegenwart die Principien abzulauschen und diese mit den zur Theologie erhobenen articuli fidei und der Sacramentslehre einerseits, mit dem Augustinismus andererseits, in Einklang zu setzen. Dieser grossen Aufgabe, die dadurch noch complicirter wurde, dass — wenigstens die älteren — Scholastiker durchweg die Dogmatik mit der Religionsphilosophie verbanden und somit alle Fragen der Metaphysik nach dem jeweiligen Stande der allgemeinen Kenntnisse in sie hineinzogen, ist die mittelalterliche Theologie wirklich gerecht geworden. Sie hat den Ansprüchen entsprochen, die man an sie gestellt hat; ja es hat wahrscheinlich nie eine Periode in der Geschichte gegeben, in welcher die Theologie nach heisser Arbeit so sicher auf der Höhe der Situation, d. h. ihrer Zeit, gestanden hat, wie damals. Dabei verstand sie es, sich den Eindruck einer gewissen Geschlossenheit und Einheitlichkeit bis in das 15. Jahrhundert hinein zu erhalten, und bot, wie der Gegensatz der franciskanischen und dominikanischen Dogmatiker zeigt, doch Raum für verschiedene Entfaltungen. Allein andererseits lässt sich nicht verkennen, dass das ausgesprochene Urtheil keineswegs gilt, wenn wir auf das Verhältniss von Frömmigkeit und Theologie blicken. Zwar noch bei Thomas decken sich die Ansprüche dieser und jener, wenn auch nicht mehr in so vollkommener Weise wie in der griechischen Kirche zur Zeit der Kappadocier und Cyrill's. Aber vom Ausgang des 13. Jahrhunderts ab gerathen die Frömmigkeit und die Theologie augenscheinlich in immer grössere Spannung. Jene erkennt sich in dieser immer weniger wieder. Zwar sind sie im letzten Grunde (finis | religionis, Autorität der Kirche) einig; auch die hingebendste Frömmigkeit vermag nicht recht, sich aus diesen Banden zu befreien. Aber von dem gemeinsamen Fundament aus schlug die Theologie eine Richtung auf das Heilige als ein Autoritatives, Aeusserliches, durch

[1] Hierin liegt die höchste Bedeutung der Scholastik innerhalb der Dogmengeschichte.

die Kirche bequem Gemachtes ein, welche die Frömmigkeit in steigendem Masse misstrauisch machte und verletzte. In der Sacraments- und Gnadenlehre, wie sie die Scholastik — Keime entwickelnd, die selbst bei Thomas nicht fehlen — ausbildete, kam die Spannung zwischen Theologie und Frömmigkeit zum deutlichsten Ausdruck. Die augustinischen Reactionen seit der Mitte des 14. Jahrhunderts, bald geräuschvoll verlaufend, bald in der Stille nachhaltig wirkend, sind die Folge dieser Spannung. Die officielle Theologie des 15. Jahrhunderts ist nur in bedingter Weise als der Ausdruck der wahrhaften katholischen Frömmigkeit des Zeitalters anzuerkennen. So ist es auch im tridentinischen Katholicismus und bis heute geblieben. Die Lehre, wie sie ist, ist nicht die Sphäre, in der der lebendige katholische Glaube lebt. Aber weil ihre Grundlagen auch die Grundlagen dieses Glaubens sind, darum lässt er sich diese Lehre schliesslich gefallen.

Da wir es nicht mit der Religionsphilosophie zu thun haben, so haben wir uns hier darauf zu beschränken, im Folgenden die scholastische Bearbeitung der alten articuli fidei, die scholastische Sacramentslehre und die scholastische Auseinandersetzung zwischen dem Augustinismus und den neuen Kirchenprincipien darzustellen, die schliesslich zu einer vollkommenen Zersetzung der paulinisch-augustinischen Lehre geführt hat. An dem ersten Punkte können wir uns ganz kurz fassen, da es sich bei der Bearbeitung der alten articuli fidei um theologische Lehren handelt, die in ihrer wissenschaftlichen Explicirung niemals eine universell-dogmatische Bedeutung erlangt haben, und da diese Bearbeitung vielfach in die Religionsphilosophie hinüber führt.

A. Die Bearbeitung der überlieferten articuli fidei.

1. Der Artikel „de deo“ war der Grund- und Hauptartikel[1]. In der streng realistischen Scholastik galt der areopagitisch-augustinische Gottesbegriff: Gott als die absolute Substanz. Wo dieser Begriff festgehalten wurde, wurde auch die absolute Denknothwendigkeit desselben behauptet (Anselm's ontologischer Beweis[2]) und den Gottesbeweisen | ein hoher Werth beigemessen. Durch die Bekanntschaft mit Aristoteles wurde aber der areopagitische Gottesbegriff eingeschränkt, der sich bei

[1] S. die treffliche Auswahl von Quellenstellen bei Münscher-Coelln II, 1 § 118. 119. Schwane, a. a. O. S. 122 ff.

[2] Die Ausführungen Anselm's über den Gottesbegriff, die einen ersten Fortschritt über den areopagitischen enthalten, sind vom Lombarden gar nicht berücksichtigt worden, der sich einfach an die patristische Ueberlieferung gehalten hat. Erst Thomas nimmt Anselm's Speculationen auf.

Scotus Erigena, Amalrich von Bena und David von Dinanto sowie bei den Anhängern des averrhoistischen Aristotelismus zum Pantheismus entwickelt hatte. Die kosmologischen Beweise, die man mehr und mehr bevorzugte[1], führten auch eine strengere Unterscheidung zwischen Gott und der Creatur herauf, und Thomas selbst, obgleich bei ihm der areopagitisch-augustinische Gottesbegriff noch zu Grunde liegt, hat den Pantheismus energisch bestritten[2]. Thomas hat auch, in Nachfolge des Anselm, den Begriff Gottes als der absoluten Substanz mit dem des selbstbewussten Denkens verknüpft, ferner von Aristoteles die Definition Gottes als actus purus übernommen und damit den Begriff lebendiger und personaler gestaltet. Allein er hatte daneben das entschiedenste Interesse, die absolute Sufficienz und die Nothwendigkeit in Gott zu betonen; denn nur das Nothwendige kann sicher erkannt werden; von der sicheren Erkenntniss aber hängt die Seligkeit ab, d. h. die visio dei. Thomas fasste nun demgemäss Gott nicht nur als das nothwendige Sein, sondern auch als Selbstzweck, so dass die Welt, welche er aus Güte schafft, seinem eigenen Zweck völlig untergeordnet ist, der sich freilich auch ohne die Welt realisiren könnte[3]. Allein schon Duns bestritt (gegen Richard von St. Victor, s. auch Anselm, Monolog.) den Begriff eines nothwendigen Seins aus sich selbst und warf damit im Grunde alle Gottesbeweise über den Haufen[4]: das Unendliche ist nicht durch Demonstration erkennbar; also kann es nur auf Autorität geglaubt werden. Ebenso energisch ging Occam dem „primum movens immobile“ zu Leibe und zog sich gleichfalls auf die Autorität zurück. Mit der Unmöglichkeit, das Unendliche zu demonstriren und durch Speculation dem Begriff des „necessarium ex se ipso“ zum Leben zu verhelfen, fiel aber für den Nominalismus auch der Begriff der Nothwendigkeit der inneren Bestimmtheit des unendlichen Wesens, welches die Autorität lehrte, dahin. Gott ist nicht | summum esse und summa intelligentia im Sinne der der Creatur zustehenden Intelligenz, sondern er ist, gemessen an dem creatürlichen

[1] S. Thomas P. I Q. 2 Art. 3, wo das kosmologische Argument in dreifacher Gestalt auftritt.

[2] Ritschl, Gesch. Studien z. christl. L. v. Gott, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1865 S. 277ff., Joh. Delitzsch, Die Gotteslehre des Thomas 1870. Ritschl hat gezeigt (s. auch Rechtfert.- u. Versöhnungslehre Bd. I 2. Aufl. S. 58ff.), dass bereits auf Thomas der aristotelische Gottesbegriff stark eingewirkt hat.

[3] Summa P. I Q. 19 Art. 1. 2.

[4] In Sentent. Lomb. I Dist. 2. Q. 2 Art. 1. Ueber die Erkenntniss- und Wissenschaftslehre des Duns s. Werner, Duns Scotus S. 180ff.; ebendort S. 331ff. über seine Gotteslehre, die nur eine aposteriorische Ermittelung der Bestimmtheiten des göttlichen Wesens zulässt.

Verstande, der schrankenlos allmächtige Wille, die Ursache der Welt, die aber auch ganz anders wirksam sein könnte, als sie es ist. Gott ist also absolut freier Wille, der lediglich will, weil er es will, d. h. ein erkennbarer Grund des Willens ist nicht vorhanden. Von hier aus wird die Gotteslehre ebenso unsicher, wie vor allem die Gnadenlehre. Occam ist dazu fortgeschritten, den Monotheismus nur für probabilior als den Polytheismus zu erklären; denn streng beweisen lasse sich entweder nur der Begriff eines einzigen höchsten Wesens, nicht aber die Existenz, oder die Existenz relativ höchster Wesen, nicht aber die Einheit. Demgemäss wurden auch die Eigenschaften Gottes in der thomistischen und scotistischen Schule ganz verschieden bearbeitet. Dort werden sie streng aus einem nothwendigen Princip abgeleitet, um schliesslich als identisch in der einen Substanz wieder aufgehoben zu werden, hier werden sie relativ bestimmt; dort wird — entsprechend der These des summum esse — ein virtuelles Sein Gottes in der Welt angenommen und im letzten Grunde zwischen dem Sein Gottes für sich und für die Welt nicht unterschieden, hier wird — da die Welt ein gänzlich von Gott losgelöstes, freies Product seines Willens ist — nur eine ideelle Gegenwart Gottes gelehrt. Wie man leicht erkennt, ist der Gegensatz letztlich durch eine andere Auffassung von der Stellung des Menschen und von der Religion bestimmt. Dort ist sie Abhängigkeit von Gott selbst, der alle Dinge umfasst und trägt, hier ist sie Selbständigkeit gegenüber Gott. Es ist gewiss ein bedeutender Fortschritt über Thomas hinaus, dass Gott von Duns streng als Wille und Person gefasst und von der Welt unterschieden wird; aber dieser Fortschritt schlägt in dem Moment zu einem Nachtheil aus, wo man sich auf diesen Gott nicht mehr verlassen kann, weil es nicht gestattet ist, ihn sich nach den höchsten Kategorien sittlicher Nothwendigkeit handelnd zu denken [1], und wo desshalb die Regel gilt, dass das Gutsein der Creatur in der Unterwerfung unter den seinen Motiven nach unerforschlichen, seinem Inhalt nach in der Offenbarung deutlichen Willen Gottes besteht (so Duns) [2]. Die Auffassung, welche Gott, weil als

[1] Werner, a. a. O. S. 408: „Es ist ein echt scotistischer Gedanke, dass der absolute göttliche Wille nicht unter das Mass unserer ethischen Denkgewohnheiten (!) gestellt werden könne."

[2] Dem gegenüber hatte Thomas gelehrt (P. I Q. Art. 12), dass zwar „ex sensibilium cognitione non potest tota dei virtus cognosci et per consequens nec eius essentia videri", dass aber sowohl die Existenz Gottes als „ea quae necesse est ei convenire" erkannt werden könne. Duns und seine Schüler leugneten dies; aber andererseits behaupteten sie, dass Gott erkennbarer sei, als die Thomisten dies zugeben wollten. Diese stellten eine adäquate (wesenhafte) Erkenntniss Gottes (cognitio quidditativa) in Abrede; die Scotisten behaupten sie, weil es sich überhaupt

Wille, auch als | Willkür fasst, geräth schliesslich in dieselbe Nothlage, wie die, welche ihn als die Alles determinirende Substanz fasst; denn in beiden Fällen ist Dunkelheit über sein Wesen verbreitet. Aber den schmalen Weg, der zu einer sicheren und trostreichen Erkenntniss Gottes führt, den Weg des Glaubens an Gott als den Vater Jesu Christi, haben die Scholastiker nicht gehen wollen. Desshalb ist ihre gesammte Gotteslehre, mag sie nun thomistisch oder scotistisch lauten, in der Dogmatik nicht zu brauchen. Denn diese muss an diesem Punkte auf ihr Erkenntnissgebiet, nämlich den geschichtlichen Christus, halten und darf den Vorwurf eines „Köhlerglaubens" nicht scheuen, wenn es ein Köhlerglaube ist, dass Gott nur an persönlichem Leben — und in Ueberzeugung erweckender Weise nur an dem persönlichen Leben Christi — empfunden und erkannt werden kann. Damit ist nicht ausgeschlossen, dass die thomistische Mystik die Phantasie lebhaft zu erwärmen und den Verstand über die Bodenlosigkeit der Speculation sanft zu täuschen vermag. Wie weit sich das mittelalterliche Denken im Nominalismus in Bezug auf den Gottesbegriff von jenem Denken entfernt hat, das einst in der Kirche den articulus de deo theologisch fixirte, das wird man am besten erkennen, wenn man die Gotteslehre des Origenes, Gregor von Nyssa oder Johannes Damascenus mit der des Duns oder Occam[1] vergleicht. Von dem Gottesbegriff ist aber die gesammte Dogmatik abhängig; denn er bestimmt die Vorstellung von der Seligkeit ebenso wie die Vorstellung von der Versöhnung[2]. — Schliesslich ist darauf hinzuweisen, dass die mittelalterliche Theologie den Begriff Gottes als des Richters stark betont, ihn aber nicht in die Speculationen über das Wesen Gottes hineingezogen hat.

2. Stürmische Kämpfe über das richtige Verständniss und die richtige Fassung der Trinitätslehre[3] waren schon abgelaufen, als die Bettelorden in die Wissenschaft eintraten. Die kühnen Versuche, das Geheimniss, sei es durch Annäherung an den Tritheismus (Roscellin)[4], | sei es durch den Uebergang zum Modalismus (Abälard) verständ-

nicht um die Erkenntniss einer unendlichen Intelligenz, sondern um die Erkenntniss des Gottes handelt, der Wille ist und seinen Willen manifestirt hat.

[1] Ueber diese und die scharfsinnige Kritik an der aristotelischen Gotteslehre s. Werner, Nachscotistische Scholastik S. 216 ff.

[2] Es ist ein besonderes Verdienst von Ritschl, in seinem grossen dogmenhistorischen Werke überall den Gottesbegriff in seiner grundlegenden Bedeutung nachgewiesen zu haben.

[3] S. Münscher § 120, Schwane, a. a. O. S. 152 ff., Bach, Dogmengesch. Bd. II., Baur, L. v. d. Dreieinigkeit, Bd. II.

[4] Anwendung der nominalistischen Denkweise; gegen ihn Anselm; s. Reuter I S. 134 f. Deutsch, Abälard S. 256 f.

licher zu machen, waren im Zeitalter Anselm's und Bernhard's (gegen Gilbert) abgewiesen[1]. Wo Augustin's Schrift de trinitate studirt und befolgt wurde, stellte sich überall ein feiner Modalismus ein[2], und leicht war es für Jeden, der verketzern wollte, dem augustinisch beeinflussten Gegner Sabellianismus vorzuwerfen. Selbst dem Lombarden wurde vorgehalten, dass er die divina essentia zu sehr verselbständige und so eine Quaternität resp. sabellianisch lehre[3]. Im 13. Jahrhundert hatte man aus diesen Erfahrungen gelernt, das trinitarische Dogma durch ein noch grösseres Aufgebot von terminologischen Distinctionen zu schützen, als ein solches von Augustin herbeigezogen war. Die Ausführung der Trinitätslehre blieb die hohe Schule der Logik und Dialektik. Im Thomismus blieb ihr eine Beziehung zur Weltidee, sofern die Hypostase des Sohnes nicht scharf gegen die Weltidee in Gott abgegrenzt wurde. Auch musste der Thomismus nothwendig die Neigung zum Modalismus behalten, da der Gottesbegriff die Annahme von Unterschieden in Gott im Grunde nicht gestattete, sondern die Unterschiede zu Relationen herabsetzte, die selbst wiederum zu neutralisiren waren. Dagegen hielt die scotistische Schule die Personen scharf auseinander. Aber diese Schule hätte, namentlich in späterer Zeit, die Quaternität oder jede beliebige andere Gotteslehre ebenso gut vertheidigen, resp. sich ihr unterwerfen können. Allein schon vorher war die ganze Lehre zum blossen Schulproblem gewor-|den ohne jede Beziehung zum lebendigen Glauben. Die Verehrung, die man ihr zollte

[1] Auch Tritheismus wollte man bei Abälard bemerken; über seine Trinitätslehre s. Deutsch S. 259 ff. Abälard wollte die Roscellin'sche Fassung ebenso ablehnen, wie den strengen Sabellianismus, aber er kommt doch nicht über einen feinen Modalismus hinaus (s. Deutsch S. 280 ff.). Bemerkenswerth ist, dass er, ähnlich wie Luther zu Worms, im Prolog zu seiner Introductio in theol. erklärt hat, dass er bereit zu Correcturen sei, „cum quis me fidelium vel virtute rationis vel auctoritate scripturae correxerit“ (s. Münscher S. 52).

[2] So bei Anselm und den Victorinern, besonders Richard, welche die augustinischen Analogien der Trinität (die Kräfte des menschlichen Geistes) wiederholen und ausführen.

[3] Joachim von Fiore hat den Vorwurf erhoben, das 4. Lateranconcil c. 2 den Lombarden in Schutz genommen und decretirt: „Nos (scil. der Papst) sacro et universali concilio approbante credimus et confitemur cum Petro (scil. Lombardo), quod una quaedam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est pater et filius et spiritus, tres simul personae, ac singulatim quaelibet earundem. Et ideo in deo trinitas est solummodo, non quaternitas, quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia sive natura divina, quae sola est universorum principium, praeter quod aliud inveniri non potest. Et illa res non est generans neque genita nec procedens, sed est pater qui generat, filius qui gignitur, et spiritus sanctus qui procedit, ut distinctiones sint in personis et unitas in natura.“

als dem Grunddogma der Kirche, steht in schreiendem Gegensatz zu dem Unvermögen, sie in der theologischen Behandlung über das Niveau eines logischen Mysteriums zu erheben. Wie schon Augustin, so legen die abendländischen Theologen des Mittelalters Zeugniss davon ab, dass sie dieses Dogma nicht aufgestellt hätten, wenn es nicht überliefert gewesen wäre, und das Decret des Lateranconcils (s. S. 469 Anm. 3), welches eine „res non generans neque genita nec procedens" hinter die Personen setzt, verwandelt diese factisch in blosse Modalitäten κατ' ἐπίνοιαν, resp. in innere Vorgänge in Gott. Oder ist es noch eine Trinitätslehre, wenn das immanente Denken und das immanente Wollen in Gott als generare und spirare definirt und objectivirt werden? Im Nominalismus wurde aber die Behandlung dieses Dogmas nicht besser. Die thomistische Schule befolgte doch noch einen concreten Gedanken, wenn sie die Trinität aus den Analogien verständlicher machen wollte; denn nach ihnen zeigt die endliche Welt und besonders die vernünftige Creatur Spuren des göttlichen Wesens und der göttlichen Eigenschaften. Aber diese Vorstellung hatte der Scotismus, die Dreipersönlichkeit als geoffenbarte Thatsache betonend, aufgegeben. Seine „subtilen Untersuchungen", bekennt sogar Schwane[1], „verloren sich zu sehr in das Gebiet eines Formalismus und wurden zu einem Spielen mit Begriffen".

3. Die Lehre von der Ewigkeit der Welt[2] wurde allgemein bestritten und die Schöpfung aus Nichts als Glaubenslehrsatz festgehalten. Allein erst die nachthomistischen Scholastiker haben die Zeitlichkeit der Welt und die Schöpfung aus Nichts in strengen Formeln zum Ausdruck gebracht. Obgleich Thomas den Pantheismus der neuplatonisch-erigenistischen Denkweise ablehnt, so findet sich bei ihm doch noch ein Rest der Vorstellung, dass die Schöpfung die Actualisirung der göttlichen Ideen sei, d. h. der Uebergang derselben in die creatürliche Subsistenzform. Ferner nimmt er auf Grund des areopagitischen Gottesbegriffs an, dass Alles, was ist, „participatione eius, qui solum per se ipsum est" sein Dasein hat. Beide Gedanken verdunkeln aber den Begriff der Schöpfung[3]. Daher ist charakteristisch, dass Thomas, der | sonst in der Regel strenge Nothwendigkeit findet, darauf verzichtet,

[1] A. a. O. S. 179.

[2] S. Münscher § 121. 122, Schwane S. 179—226.

[3] Für eine pantheistische Vorstellung von der Schöpfung bei Thomas darf man sich aber schwerlich auf das häufig von ihm gebrauchte Wort „emanatio" (processio) creaturarum a deo berufen; denn er verwendet es doch nicht in pantheistischem Sinn. Wenn er P. I. Q. 45 Art. 1 sagt: „emanationem totius entis a causa universali, quae est deus, designamus nomine creationis", so zeigt er eben desshalb im Folgenden, dass „creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil".

den Anfang der Welt als denknothwendige Lehre zu erweisen; Summa P. I. Q. 46 Art. 2: „Dicendum, quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur et demonstrative probari non potest: sicut et supra de mysterio trinitatis dictum est . . . mundum incepisse est credibile, non autem demonstratibile vel scibile. Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis quod fidei est demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus, existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere quae fidei sunt." Hätte Thomas diese herrlichen Worte, die sich übrigens gegen Bonaventura und Albertus Magnus richten, die den zeitlichen Anfang der Welt als eine Vernunftlehre zu beweisen unternahmen, doch stets beherzigt! Duns Scotus und seine Schule folgten hier natürlich Thomas, indem sie für die Zeitlichkeit der Welt lediglich die Autorität des Glaubens gelten liessen[1]. Allein die Ansicht des Albertus erhielt sich doch daneben in der Kirche. Den Zweck der Weltschöpfung sahen alle Scholastiker in der Beweisung der Liebe (bonitas) Gottes, welche sich anderen Wesen mittheilen will. Auch Thomas hat, den areopagitischen Gottesbegriff corrigirend, die Schöpfung der Welt nicht mehr für ein nothwendiges, sondern nur für ein contingentes Mittel erklärt, damit Gott seinen Selbstzweck erfülle. Allein er hat doch den Selbstzweck Gottes, der sich in der Schöpfung frei realisire, als obersten Gedanken hingestellt: „divina bonitas est finis rerum omnium"[2], d. h. dass Gott seine eigene Seligkeit will, umschliesst überhaupt alle Actionen des Seienden, dass er sie vermittelst der Weltschöpfung will, ist sein freier Wille; aber da er sie einmal so gewollt hat, so ist der Zweck der Creatur ganz eingeschlossen in den göttlichen Zweck; jene hat keinen eigenen Zweck, sondern realisirt den göttlichen, der ja selbst nichts Anderes als Verwirklichung der bonitas ist. Damit ist doch der pantheistische Akosmismus nicht ganz verbannt, während umgekehrt in der These des Thomas, dass Gott die Idee der Welt mit Nothwendigkeit von Ewigkeit her gefasst habe, weil diese mit seinem Erkennen und darum auch mit seinem Wesen zusammenfalle, der pankosmistische Gottesbegriff nicht sicher ausgeschlossen ist. In der scotistischen Schule ist der Selbstzweck Gottes und der Zweck der Creaturen scharf geschieden worden[3]. In Bezug | auf die göttliche Vorsehung

[1] Scotus hält die Möglichkeit eines göttlichen Schaffens von Ewigkeit her nicht für undenkbar, aber wendet sich doch gegen die Argumente, durch welche Thomas die Unerweislichkeit eines zeitlichen Anfangs der Schöpfung zu erhärten sucht, s. Werner, Duns Scotus S. 380 ff.

[2] P. I Q. 44 Art. 4; s. auch Q. 14. 19. 46. 104.

[3] Hier wäre die Stelle, von der Engellehre der Scholastiker zu handeln; aber

sind von Anselm und Abälard ab alle die Fragen wieder behandelt worden, die einst Origenes behandelt hat; aber sie erhielten seit Thomas eine ausserordentliche Erweiterung, so dass ganz neue Terminologien hier geschaffen wurden[1]. Die Frage, ob diese Welt die beste sei, hat Thomas verneint, nachdem sie Anselm bejaht hatte; doch meint auch Thomas, dieses Universum könne nicht besser sein, indessen hätte Gott andere Dinge schaffen können, die noch besser seien[2]. In Folge seiner Grundbetrachtung nimmt Thomas an, dass Gott alle Dinge immediate lenkt; allein, je grössere Selbständigkeit der Welt verliehen wurde, um so stärker wurde dieser These widersprochen. Auch in der Theodice, die im 13. Jahrhundert gegenüber den dualistischen Secten wieder kräftig bearbeitet wurde, hat sich Thomas enger an Augustin angeschlossen. Er hat den Gedanken nicht gescheut, dass Gott „quasi per accidens" die corruptiones rerum bewirkt; denn die „perfectio rerum universitatis requirit, ut non solum sint entia incorruptibilia, sed etiam corruptibilia", daraus folge aber, dass die perfectio Universi Wesen verlangt, welche vom Guten abfallen | können, „ex quo sequitur

da diese Materie — der Tummel- und Kampfplatz der Theologen, die hier mehr Freiheit hatten als anderswo — mit der Dogmatik sehr lose zusammenhängt und zugleich einer ernsthaften Betrachtung nicht würdig ist, so sei sie übergangen; s. Thomas, P. I Q. 50—65, Schwane S. 194—217.

[1] S. Summa P. I Q. 103—117: de gubernatione rerum, eingetheilt nach den Gesichtspunkten des finis gubernationis, der conservatio und mutatio rerum. Bei dem ersteren wird speculativ festgestellt, dass der finis rerum „quoddam bonum extrinsecum" sein müsse, weil der finis universalis rerum als das letzte Ziel das „bonum universale" sein müsse, dieses aber könne nicht in der Welt eingeschlossen sein, da diese kraft ihrer creatürlichen Eigenart stets nur ein participative bonum einzuschliessen vermag; also ist Gott selbst der finis gubernationis (s. oben). Ferner werden in der allgemeinen Gubernationslehre die Fragen, ob es überhaupt eine gubernatio giebt, ob sie von Einem ausgeht, ob ihr Effect ein einheitlicher oder ein mehrfacher ist, ob Alles unter ihr steht, ob sie überall eine unmittelbare ist, ob etwas praeter ordinem gubernationis geschehen könne, und ob etwas „reniti possit contra ordinem gubernationis dei", behandelt. Die „conservatio" wird (q. 104 art. 1) nur als ein fortgesetztes Schaffen definirt, wesshalb es am Schluss des Artikels (ad 4) heisst: „conservatio rerum a deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis quae dat esse, quae quidem actio est sine motu et tempore, sicut etiam conservatio luminis in aëre est per continuatum influxum a sole." Diese nicht unbedenkliche Definition erfährt ihre Anwendung in mancherlei Weise. So wird das Wunder, sofern der ordo rerum a prima causa abhängt, für unmöglich erklärt, dagegen zugelassen in Rücksicht auf die causae secundae (art. 6). Nach Thomas aber sind die eigentlichen Wunder, obgleich sie nicht so genannt werden, die Schöpfung der Welt und der Seelen, sowie die iustificatio impiorum; denn sie sind praeter ordinem naturalem. Das Wunder aller Wunder ist Gott, quod habet causam simpliciter et omnibus occultam.

[2] P. I Q. 25 Art. 6.

ea interdum deficere" [1]. Auch in diesen Lehren wurde man vorsichtiger, je schärfer man Gott und die mit eigener Willensbewegung begabte Creatur trennte [2].

4. Mit der Christologie verhielt es sich wie mit der Trinitätslehre. Im 12. Jahrhundert war noch lebhaft über sie gestritten worden, da man sich bei dem gegen den Adoptianismus aufgestellten griechischen Schema nicht überall beruhigte (Abälard's nestorianische Christologie ist ein Protest gegen die Lehre des Damascenus und Alcuin's und wirkte weiter) [3]. Selbst noch der Lombarde, obgleich er mit Alcuin leugnet, der Logos habe eine menschliche Person angenommen [4], gravitirt — freilich in einer sehr eigenthümlichen Weise — zu einem nestorianischen Gedanken, sofern er im Interesse der Unveränderlichkeit Gottes in Abrede stellte, dass Gott durch die Menschwerdung irgend etwas „geworden" sei, vielmehr sei ihm die Menschheit nur wie ein Kleid gewesen [5]. Gegen diese als Nihilianismus bezeichnete, von den Dialektikern aufgenommene Lehre (Christus war als Mensch non aliquid) erhob sich aber im Zeitalter Alexander's III. ein starker Widerspruch, namentlich von deutschen Gelehrten (Gerhoch); es wurde ihr gegenüber die vollkommenste und reale Durchdringung von Gottheit und Menschheit in Christus behauptet (s. Alcuin) und des Lombarden Lehre auch öffentlich als bedenklich bezeichnet [6]. Mit dieser nota gegen den „Nihilianismus" ist die Zweinaturenlehre zu den grossen Scholastikern gekommen, und das Problem der „hypostatischen Union" wurde nun ebenso der Tummelplatz der scharfsinnigsten Erwägungen wie das Problem der Trinität [7]. Dabei wird von Allen die Idiomencommunication so gefasst, dass in Christus eine für sich existirende

[1] P. I Q. 48 Art. 2.

[2] Sehr beachtenswerth ist die Kritik des Duns an Augustin's und Anselm's Lehre vom malum; s. Werner, a. a. O. S. 402ff.

[3] S. Deutsch, a. a. O. S. 289—318. Abälard's Lehre ist ein sehr tüchtiger Versuch, im Rahmen des überlieferten Dogmas der Menschheit Christi ihr Recht zu geben. Aber dieser Versuch ist als häretisch empfunden worden, und er ist in der That bedenklich, wenn man erwägt, dass er die Einheit der Person Christi erschüttert, auf die Alles ankommt, die man aber damals freilich nur in den unvollziehbaren Kategorien der Naturen zum Ausdruck bringen konnte.

[4] Sentent. III dist. 5 C.

[5] Sentent. III dist. 6. Doch haben erst die Schüler den hingeworfenen Gedanken des Lehrers ausgebeutet. Uebrigens besagt die Lehre nichts Anderes, als was Cyrill mit dem μεμένηκεν ὅπερ ἦν in Bezug auf die Menschwerdung des Logos ausgesagt hatte.

[6] S. Bach, a. a. O. Bd. II, Hefele, Conciliengesch. V² S. 616ff. (Synode von Tours 1163) u. S. 719f. (3. Lateransynode 1179).

[7] S. Schwane S. 251—296.

menschliche Person ausgeschlossen zu denken ist. Aber es er-|gaben sich doch auch hier bedeutende Differenzen zwischen den Thomisten und Scotisten; denn Thomas hat das höchste Bestreben, den göttlichen Factor so übergreifen zu lassen, dass das Menschliche nur zu einem Passiven und Accidentellen wird; er setzt recht eigentlich, wie er areopagitisch bestimmt ist, auch die griechische monophysitische Christologie fort, und es fehlt ihm auch nicht der areopagitische Hintergrund, dass der Logos mit der ganzen menschlichen Natur in eben dasselbe Verhältniss getreten ist, in welches er mit der menschlichen Natur Jesu getreten ist. Dem gegenüber hat Scotus in sehr bescheidener Weise und mit Aufbietung verblüffend complicirter Terminologien etwas mehr von der Menschheit Christi retten wollen. Aber er bekommt dafür von modernen katholischen Dogmatikern das Urtheil zu hören, „er habe sich keine Lorbeeren errungen, vielmehr auf diesem Gebiete mit seinen kritischen Ausstellungen (an dem engelischen Lehrer) am meisten Fiasko gemacht[1]. Sein Bestreben, auch der menschlichen individuellen Natur Christi Existenz beizulegen, wird verworfen. Ebenso werden seine zahmen Versuche abgelehnt, dem menschlichen Erkennen Christi gewisse Grenzen zu stecken und die Sündlosigkeit des menschlichen Willens Jesu nicht aus der hypostatischen Union, sondern aus der „plenissima fruitio quam habuit Christus", d. h. aus der vollendeten Willenshingabe, abzuleiten[2]. Auf diesem Gebiet blieb der Thomismus siegreich. Den Scotisten gelang es nicht, die Anerkennung einer besonderen Seinsweise für die individuelle menschliche Natur Christi durchzusetzen[3]. |

[1] Schwane S. 288; vgl. die ausführliche Darstellung Werner's, a. a. O. S. 427 ff. Duns lehrte eine doppelte Filiation und hat sich auch in den Report. Paris. ausdrücklich zur Probabilität des Adoptianismus bekannt; s. S. 439 f. Ueber die gleichartige Christologie der nachscotistischen Scholastik s. Werner II S. 330 f.

[2] S. Werner S. 440 ff.

[3] Die Lehre vom hl. Geist hat eine weitere Entwickelung in der Scholastik nicht erfahren. Wohl aber wurde seit den Tagen des lateinischen Kaiserthums im Orient bis zur Synode von Florenz in unendlichen Tractaten mit Griechen über den Ausgang des hl. Geistes gestritten und verhandelt. Die Unionsverhandlungen dauerten mit Unterbrechungen fast 250 Jahre, und sie gewährten desshalb zeitweilig eine gewisse Aussicht, weil es seit dem 13. Jahrhundert im Orient eine kleine lateinische Partei gab, die aber zuletzt stets von der Gesammtkirche des Orients desavouirt worden ist. Zu Lyon 1274 (can. 1) erkannten Griechen an, dass der hl. Geist vom Vater und Sohn („non tamquam ex duobus principiis, sed tamquam ex uno principio, unica spiratione") ausgehe, und zu Florenz (Mansi XXXI p. 1027 sq.) einigte man sich in einer complicirten Formel, die aber das „filioque" ausdrücklich rechtfertigte. Allein schon 1443 wurde das Florentiner Concil auf

Der Sieg der in den chalcedonensischen Formeln verhüllten monophysitischen Christuslehre [1] ist um so auffallender, als man praktisch-religiös gar keinen Gebrauch von ihr machte, vielmehr das wirkliche Interesse an Christus einerseits in der Vorstellung vom armen Leben Jesu und dem Ecce homo, andererseits in der Versöhnungs- und Sacramentslehre zum Ausdruck brachte [2]. Die Versöhnungslehre aber hat nur scheinbar die griechische Christologie sammt der Zweinaturenlehre zu ihrer Voraussetzung. Dies ist bereits oben bei der Versöhnungslehre Anselm's, Abälard's und des Lombarden gezeigt worden [3]. Es erübrigt hier die Gedanken des späteren Scholastiker über das Werk Christi kurz zu präcisiren [4].

Der Lombarde hatte das Verdienst Christi in den Vordergrund geschoben, daneben alle möglichen Gedanken über die Erlösung durch

einer jerusalemischen Synode von dem antiochenischen, alexandrinischen und jerusalemischen Patriarchen verdammt. Die lateinisch gesinnten Griechen bekannten entweder reuemüthig ihren „Verrath am Glauben" oder zogen es vor, in Italien zu bleiben und römische Würdenträger zu werden.

[1] Dieser Sieg ist freilich nicht in der Scholastik zu Stande gekommen, sondern in der Kirche. Die Scholastik ist vielmehr durch Occam zur vollkommenen Auflösung der Gottmenschheit Christi geführt worden, so dass dem Socinianismus nichts mehr zu thun übrig blieb (s. Werner II S. 353ff.). Centilog., concl. 6 schreibt Occam: „Est articulus fidei, quod deus assumpsit naturam humanam. Non includit contradictionem, deum assumere naturam asininam; pari ratione potest assumere lapidem vel lignum." Dazu (l. c. concl. 62): „Christo könne das Prädicat Gottessohn nur insofern attribuirt werden, als in ihm das Verbum divinum mit der Menschennatur vereinigt erscheint; von einem Filiationsverhältniss des Verbum divinum an sich wisse die Menschenvernunft nichts"; ebenso sei die Lehre von der Trinität vernunftwidrig (I Dist. 9 Q. 1). Wenn dem gegenüber auf die fides verwiesen wird, so ist lediglich die Unterwerfung unter die Autorität gemeint. Fiel diese nun aus irgend einem Grunde weg, so war der Socinianismus fertig.

[2] Es wiederholt sich hier also dasselbe, was wir schon bei der Trinitätslehre beobachtet haben. Bei beiden Dogmen schlägt die theoretische Speculation Wege ein, die mit den Wegen, welche der Glaube wandelt, kaum mehr verbunden sind. Man kann sich keinen grösseren Gegensatz denken, als den, dass in der Lehre von der Person Christi der „homo" fast ganz elimirt wird, und dass dann in der Lehre von dem Werk Christi dieser „homo" souverän hervortritt. Durch Worte und Terminologien lassen sich freilich alle Klüfte überbrücken; aber es sind eben nur Worte.

[3] S. S. 355ff.

[4] S. Ritschl, Bd. I S. 55ff., Münscher § 135, Schwane S. 296—333. Die passio Christi beherrscht die ganze abendländische Theologie. Nennt Joh. Damascenus (s. Bd. II S. 155) die Incarnation das allein Neue unter der Sonne, so giebt Walter v. d. Vogelweide die allgemeine Ueberzeugung des Abendlandes wieder, wenn er in einem seiner bekanntesten Gedichte das Leiden Christi als das Wunder aller Wunder preist.

Christus — mit Ausnahme der Anselm'schen Theorie — zum Ausdruck | gebracht und sich enge an Augustin und Abälard („reconciliati sumus deo diligenti nos") angeschlossen. Die Wendung im 13. Jahrhundert besteht nun darin, dass im Gegensatz zu Abälard und in einem gewissen Anschluss an Anselm die objective Erlösung (in der Richtung auf Gott) in den Vordergrund tritt, dabei aber der Gesichtspunkt des Verdienstes, den Anselm nur angedeutet hatte, stärker betont wird. Jene Wendung zeigt sich schon bei Alexander Halesius und Albertus; aber erst Thomas hat eine ausführliche, streng durchdachte Erlösungslehre gegeben. Allerdings wechselt auch er zwischen den Gesichtspunkten, was stets ein Zeichen ist, dass der Gesichtspunkt nicht sicher getroffen ist; denn wo der zureichende Grund fehlt, stellen sich die Gründe ein. Der zureichende Grund fehlte dem Thomas aber; denn P. III Q. 46 Art. 1—3 wird die Nothwendigkeit des Todes Christi ausdrücklich abgelehnt — Gott hätte uns kraft seines freien Willens auch die Sünde einfach erlassen können —, der gewählte Weg der liberatio per mortem Christi ist nur der schicklichste, weil uns so mehr und Grösseres zu Theil wird, als wenn wir sola voluntate dei erlöst würden.

Es sind vornehmlich drei Gesichtspunkte, die Thomas in Anwendung gebracht hat. Erstlich hat er (Q. 46) eine grosse Reihe von Argumenten geltend gemacht, die beweisen sollen, dass der Tod Christi mit allen Umständen seines Leidens die schicklichste Form der Erlösung gewesen ist. In diesem Rahmen kommen bereits viele sachliche Gesichtspunkte vor. Vor Allem aber wird der unendliche Schmerz, den er erduldet, betrachtet. Sein Leiden (während des ganzen Lebens und im Tode) wird als die Summe alles denkbaren Leidens dargestellt, und zwar im Sinne des eigenen Schmerzes und des Mitleidschmerzes wegen unserer Sünde. Hier kommt die abälardisch-augustinische Ueberlieferung zu ihrem Rechte, dass das Leiden Christi, des mittlerischen Menschen, insofern erlöst, als es uns die Liebe Gottes zu Gemüthe führt, uns ein Beispiel wird, uns von der Sünde abruft und als Motiv die Gegenliebe erweckt. Aber andererseits wird auch schon hier das convenientius in objectivem Sinn ausgeführt, sofern der Tod Christi das schicklichste Mittel war, um durch denselben für die Menschen die gratia iustificans und die gloria beatitudinis zu erwerben[1]. |

[1] Q. 46 Art. 3: „Tanto aliquis modus convenientior est ad assequendum finem, quanto per ipsum plura concurrunt, quae sunt expedientia fini. Per hoc autem quod homo per Christi passionem liberatus, multa concurrerunt ad salutem hominis pertinentia praeter liberationem a peccato: Primo enim per hoc homo cognoscit, quantum hominem deus diligat, et per hoc provocatur ad eum diligendum,

In der 48. Q. werden nun unter dem Titel „de modo passionis Christi quantum ad effectum“ neue Gesichtspunkte eingeführt. Der hypothetische Charakter tritt hier hinter dem nothwendigen Erfolg des Leidens zurück. Beherrscht aber ist die ganze Untersuchung durch den Grundgedanken: „Christus non est passus secundum divinitatem, sed secundum carnem“, dem die Gottheit zugesellt war. Hier wird der Tod Christi unter den Gesichtspunkt des Verdienstes (Art. 1), der Satisfaction (Art. 2), des Opfers (Art. 3), der Redemption (Art. 4 und 5) und der „efficientia“ (Art. 6) gestellt. Daran reiht sich in der 49. Q. die Untersuchung darüber, inwiefern der Tod Christi uns von der Sünde (Art. 1), von der Macht des Teufels (Art. 2), und a reatu poenae (Art. 3) befreit habe, ferner ob wir durch denselben mit Gott versöhnt sind (Art. 4), ob uns durch ihn der Zugang zum Himmel eröffnet ist (Art. 5), und ob Christus durch ihn erhöht worden ist (Art. 6). Aus diesen Gesichtspunkten treten (zweitens) der der Satisfaction und (drittens) der des Verdienstes als besonders wichtig hervor.

Der Begriff der satisfactio wird so gewonnen, dass (gegen Anselm) die Freiwilligkeit des Leidens Christi im strengsten Sinn genommen und nun dieses freiwillige Leiden nach der Regel als satisfactio definirt wird, dass eine solche stets in einer Gabe besteht, welche der Beleidigte mehr liebt, als er die Beleidigung hasst. Dies wird an dem Leiden Christi nachgewiesen, welches (s. oben) nicht nur als das Todes-, sondern auch als das Lebensleiden beschrieben wird[1] und

in quo perfectio humanae salutis consistit. Unde Apostolus dicit: „Commendat suam caritatem deus etc.“ Secundo quia per hoc nobis dedit exemplum obedientiae et humilitatis et constantiae, iustitiae et ceterarum virtutum in passione Christi ostensarum, quae sunt necessaria ad humanam salutem. Unde dicitur I. Pet. 2: „Christus passus est pro nobis, nobis relinquens exemplum etc.“ Tertio quia Christus per passionem suam non solum hominem a peccato liberavit, sed etiam gratiam iustificantem et gloriam beatitudinis ei promeruit, ut infra dicetur (Q. 48). Quarto, quia per hoc est homini inducta maior necessitas, se immunem a peccato conservandi, qui se sanguine Christi redemptum cogitat a peccato, secundum illud I Cor. 6: „Empti estis pretio etc.“ Quinto quia hoc ad maiorem dignitatem hominis cessit, ut sicut homo victus fuerat et deceptus a diabolo, ita etiam homo esset qui diabolum vinceret, et sicut homo mortem meruit, ita homo moriendo mortem superaret. Et ideo convenientius fuit quod per passionem Christi liberaremur, quam per solam dei voluntatem.“ In der Q. 47 setzt sich die Behandlung der Erlösung unter dem Gesichtspunkt des convenientissimum fort.

[1] Es ist ein Fortschritt des Thomas, dass er sich nicht nur auf den Tod Christi beschränkt, sondern sein ganzes Leben als ein Leiden mit in die Betrachtung hineinzieht.

seinen Werth an dem gottmenschlichen Leben des Mittlers hat. Eben desshalb ist die satisfactio nicht nur zureichend, sondern superabundans[1]; d. h. sie ist nicht nur aequalis omnibus | peccatis humani generis, sondern ihnen positiv überlegen. Damit ist eine Vorstellung gewonnen, die, scheinbar unbedenklich und würdig, zu den traurigsten Speculationen Anlass geben sollte. Ein stellvertretendes Strafleiden im strengen Sinn des Worts kennt auch Thomas nicht, weil er der iustitia dei in der ganzen Frage nur einen geringen Spielraum gelassen hat[2].

[1] Q. 48 Art. 2: „Respondeo dicendum, quod ille proprie satisfacit pro offensa, qui exhibet offenso id quod aeque vel magis diligit, quam oderit offensam. Christus autem ex caritate et obedientia patiendo maius aliquid deo exhibuit, quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis: primo quidem propter magnitudinem caritatis ex qua patiebatur, secundo propter dignitatem vitae suae quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita dei et hominis; tertio propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumpti, ut supra dictum est (Q. 46 Art 6). Et ideo passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis."

[2] Auf diese satisfactio superabundans kommt Thomas im 4. Art. (redemptio) zurück: „respondeo dicendum, quod per peccatum dupliciter homo obligatus erat, primo quidem servitute peccati, quia qui facit peccatum, servus est peccati . . . Quia igitur diabolus hominem superaverat, inducendo ad peccatum, homo servituti diaboli addictus erat. Secundo, quantum ad reatum poenae, quo homo erat obligatus secundum dei iustitiam. Et hoc etiam est servitus quaedam; ad servitutem enim pertinet quod aliquis patiatur, quod non vult, cum liberi hominis sit uti se ipso ut vult. Quia igitur passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccato et reatu poenae generis humani, eius passio fuit quasi quoddam pretium per quod liberati sumus ab utraque obligatione. Nam ipsa satisfactio qua quis satisfacit, sive pro se sive pro alio, pretium quoddam dicitur, quo seipsum vel alium redimit a peccato et a poena . . . Christus autem satisfecit non quidem pecuniam dando aut aliquid huiusmodi, sed dando id quod fuit maximum, seipsum scil. pro nobis. Et ideo passio Christi dicitur esse nostra redemptio." — Eine nicht unwichtige Wendung findet sich dort (Q. 47, 2; 48, 3), wo das Leiden Christi unter den Gesichtspunkt des Opfers gestellt wird. Hier wird nämlich nicht nur im Allgemeinen die Liebe als das im freiwilligen Opfer Wirksame bezeichnet, sondern genauer noch der Gehorsam: „Convenientissimum fuit, quod Christus ex obedientia pateretur . . . obedientia vero omnibus sacrificiis antefertur . . . miles vincere non potest nisi duci obediat, et ita homo Christus victoriam obtinuit per hoc quod deo fuit obediens . . . Quia in morte Christi lex vetus consummata est, potest intelligi quod patiendo omnia veteris legis praecepta implevit: moralia quidam, quae in praeceptis caritatis fundantur, implevit in quantum passus est et ex dilectione patris et etiam ex dilectione proximi, caeremonialia vero praecepta legis, quae ad sacrificia et oblationes praecipue ordinantur, implevit Christus sua passione, in quantum omnia antiqua sacrificia fuerunt figurae illius veri sacrificii, quod Christus obtulit moriendo pro nobis . . . Praecepta vero iudicialia legis, quae praecipue ordinantur ad satisfaciendam iniuriam passis, implevit Christus sua passione, permittens se ligno affigi pro pomo quod de ligno homo rapuerat contra dei mandatum."

Doch streifen einige Ausführungen in der 49. Q. an jenen Gedanken heran[1]. |

Was das Verdienst betrifft, so soll unter diesem Titel eine deutliche Vorstellung gewonnen werden, inwiefern das Leiden Christi real den Einzelnen zu Gut kommt. Es ist werthvoll, dass Thomas den griechischen Gedanken, der seine Lehre von der Person Christi beherrscht, dass nämlich die Menschheit Christi an sich die Menschen-

[1] S. Art. 3 und 4: „Respondeo dicendum, quod per passionem Christi liberati sumus a reatu poenae dupliciter. Uno modo directe, in quantum scil. passio Christi fuit sufficiens et superabandans satisfactio pro peccatis totius humani generis; exhibita autem satisfactione sufficienti tollitur reatus poenae (dies ist freilich keine Strafübernahme). Alio modo indirecte, in quantum scil. passio Christi est causa remissionis peccati, in quo fundatur reatus poenae. Dem Einwurf, dass den liberatis noch poenae satisfactoriae von der Kirche aufgelegt werden, beantwortet er so: „Ad hoc quod consequemur effectum passionis Christi, oportet nos ei configurari." Configuramur autem ei in baptismo sacramentaliter, secundum Rom. 6, 4: „Consepulti sumus ei per baptismum in mortem." Unde baptizatis nulla poena satisfactoria imponitur, quia sunt totaliter liberati per satisfactionem Christi. Quia vero Christus semel tantum pro peccatis nostris mortuus est, ut dicitur I Pet. 3, 18, ideo non potest homo secundario configurari morti Christi per sacramentum baptismi. Unde oportet quod illi, qui post baptismum peccant, configurentur Christo patienti per aliquid poenalitatis vel passionis quam in se ipsis sustineant (!). Quae tamen multo minor sufficit, quam esset condigna peccato, cooperante satisfactione Christi." Eine wunderbare Illustration zur satisfactio superabundans! Auch im 4. Art. wird die reconciliatio dei nicht auf die Erduldung des Strafleidens, sondern auf das „sacrificium acceptissimum" zurückgeführt. Gott wird versöhnt, 1) weil die passio Christi peccatum renovat, 2) weil sie Opfer ist; „est enim hoc proprie sacrificii effectus, ut per ipsum placetur deus; denn wie der Mensch propter aliquod obsequium acceptum die Beleidigung vergiebt, „similiter tantum bonum fuit, quod Christus voluntarie passus est, quod propter hoc bonum in natura humana inventum deus placatus est super omni offensa generis humani, quantum ad eos qui Christo passo coniunguntur". Von einer Umstimmung Gottes will auch Thomas nichts wissen, obgleich er sich vorsichtiger als der Lombarde ausspricht. „Deus diligit omnes homines quantum ad naturam quam ipse fecit, odit tamen eos quantum ad culpam . . . , non dicendum, quod passio Christi dicitur quantum ad hoc, deo nos reconciliasse, quod de novo nos amare inciperet, sed quia per passionem Christi sublata est odii causa, tum per ablationem peccati tum per recompensationem acceptabilioris beneficii." In dem 5. Art. wird ausdrücklich die passio Christi sowohl auf das peccatum commune totius humanae naturae (et quantum ad culpam et quantum ad reatum poenae), als auch auf die peccata propria singulorum, qui communicant eius passioni per fidem et caritatem et fidei sacramenta, bezogen. Doch wird bei den letzteren die Aufhebung des reatus poenae nicht ausdrücklich hervorgehoben. Die deutlichste Stelle über den Strafwerth des Todes Christi steht Q. 47 Art. 3: „in quo ostenditur et dei severitas, qui peccatum sine poena dimittere noluit." Aber eine zusammenhängende Ansicht ist von hier aus nicht entworfen, während sie bei Bernhard nachgewiesen werden kann.

natur überhaupt ist, bei Seite schiebt und nicht weiter verwerthet. Mit dieser mechanischen Vorstellung von der Sache begnügte er sich nicht. Man sieht auch hier, dass die Lehre von der Person Christi und von seinem Werke ganz auseinanderklaffen. Nur einmal[1] streift er | den Gedanken, Gott sei versöhnt, weil er nun in der Menschennatur das Gute gefunden habe. Sonst hat er eine ganz andere Betrachtung, die er sogar an die Spitze seiner Ausführungen gestellt (Q. 48, 1) und auch im Fortgang derselben nie aus den Augen verloren hat. Es ist die von Anselm angedeutete, dass Christus durch sein freiwilliges Leiden die Erhöhung verdient hat (Q. 49, 6), dass sie aber nicht ihm zugewendet werden kann, sondern von ihm als dem Haupte der Kirche auf diese übergeht[2]. Die Ausführlichkeit, mit welcher Thomas diesen Gedanken dargestellt und wiederholt hat, bürgt dafür, dass er ihm ein höchst werthvoller gewesen ist. Er hat ihn auch so dargestellt (Q. 48, Art. 2): „caput et membra sunt quasi una persona mystica, et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet, sicut ad sua membra.“ Hier ist endlich auch der Begriff der fideles (als der ecclesia) in die Frage nach dem Effect und den Beziehungen der Erlösung eingeführt; aber nur im 1. Art. der 49. Q. ist Thomas auf den Glauben näher eingegangen, jedoch um sofort auf die Liebe überzuschwenken: „Dicendum quod etiam per fidem applicatur nobis passio Christi ad percipiendum fructum ipsius, secundum illud“ Rom. 3: »Quem proposuit deus propitiatorem per fidem etc.« Fides autem per quam a peccato mundamur, non est fides informis, quae potest esse etiam cum peccato, sed est fides formata per caritatem, ut sic passio Christi nobis applicetur, non solum quantum ad intellectum, sed etiam quantum ad effectum.“

Ueberblickt man die Ausführungen des Thomas, so kann man sich des Eindrucks des Verworrenen nicht erwehren (multa, non mul-

[1] S. die vorige Anmerkung.

[2] Q. 48 Art. 1: „Christo data est gratia non solum sicut singulari personae, sed in quantum est caput ecclesiae, ut scil. ab ipso redundaret ad membra. Et ideo opera Christi hoc modo se habent tam ad se quam ad sua membra sicut se habent opera alterius hominis in gratia constituti ad ipsum“ . . . Q. 49 Art. 1: „Passio Christi causat remissionem peccatorum per modum redemptionis, quia enim ipse est caput nostrum, per passionem suam quam ex caritate et obedientia sustinuit, liberavit nos tamquam membra sua a peccatis, quasi per pretium suae passionis, sicut si homo per aliquod opus meritorium, quod manu exerceret, redimeret se a peccato quod pedibus commisisset. Sicut enim naturale corpus est unum ex membrorum diversitate constans, ita tota ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus“, u. a. St., bes. P. III, Q. 8.

tum). Das Schwanken zwischen der hypothetischen und der nothwendigen Betrachtung, zwischen der objectiven und der subjectiven Erlösung, ferner zwischen den verschiedenen Gesichtspunkten der Erlösung, endlich zwischen einer satisfactio superabundans und der Behauptung, dass wir für die Sünden nach der Taufe die Leistung | Christi zu ergänzen haben, lässt keinen sicheren Eindruck aufkommen. Es lag nur in der Consequenz der Entwickelung, dass Duns Scotus dazu fortschritt, vollends Alles ins Relative zu ziehen. Wie überall, wo man dem Wirklichen an einem vermeintlich metaphysisch-Nothwendigen einen sicheren Rückhalt geben will, präsentirt sich dieses Wirkliche schliesslich nur als das Mögliche und desshalb bald auch als das Irrationale. An die sittliche Nothwendigkeit der Strafe hat Niemand gedacht.

Duns Scotus zieht die wahre Consequenz der Satisfactionstheorie (im Unterschied von der Idee des stellvertretenden Strafleidens), indem er Alles auf die „acceptatio" Gottes zurückführt. Jegliche Satisfaction und jegliches Verdienst empfängt seinen Werth aus der arbiträren Schätzung des Empfängers. Also ist der Werth des Todes Christi so hoch, als ihn Gott taxiren wollte. Aber von Unendlichkeit im strengen Sinn kann überhaupt hier nicht geredet werden; denn 1) ist die Sünde selbst nicht unendlich, da sie von endlichen Wesen gethan wird (sie ist höchstens quasi unendlich, wenn man sie nämlich, was nicht nothwendig ist, nach der Beleidigung des unendlichen Gottes bestimmt), 2) ist das Verdienst Christi nicht unendlich, da er nach seiner menschlichen (endlichen) Natur gelitten hat[1], 3) bedarf es in keinem Sinn eines unendlichen Verdienstes, weil Gott jegliches Verdienst so hoch taxiren kann, wie er will; denn an sich ist nichts verdienstlich, weil ja auch an sich nichts gut ist, sondern der souveräne göttliche Wille declarirt, was er will, als gut und verdienstlich. Desshalb hat auch Duns sich nicht gescheut, zu erklären, dass ein Engel oder auch ein purus homo, der von der Erbsünde freigeblieben und mit der Gnade ausgerüstet wäre, uns hätte erlösen können. Handelt es sich ja doch nur um den ersten Anstoss; das Uebrige muss sich jeder Mensch doch zusammen mit der Gnade selbst erwerben. Diese muss ihn so zu sagen nur über den „todten Punkt" bringen. Natürlich ist Duns im Weiteren doch bestrebt, das conveniens des Todes des Gottmenschen darzulegen, und er führt hier wesentlich dieselben Ge-

[1] In Sent. III Dist. 19 n. 7: „Meritum Christi fuit finitum, quia a principio finito essentialiter dependens, etiam accipiendo ipsum cum omnibus respectibus, sive cum respectu ad suppositum Verbi, sive cum respectu ad finem, quia omnes respectus isti erant finiti."

danken aus wie Thomas. Allein in die strenge Dogmatik gehört das nicht mehr. Dieser ist Genüge geschehen durch den Nachweis, dass Gott kraft seines willkürlichen Willens eine bestimmte Anzahl zur Seligkeit bestimmt hat, kraft desselben willkürlichen Willens vor der Weltschöpfung schon festgestellt hat, dass sich die | Erwählung durch das Leiden des Gottmenschen vollziehen soll, und nun diesen Plan durchführt, indem er das Verdienst des Gottmenschen acceptirt, die gratia prima den Erwählten verleiht und nun das Uebrige von ihrer Selbstthätigkeit erwartet. Christus ist im Grunde hier desshalb gestorben, weil es geweissagt worden ist (s. Justin), und es ist geweissagt worden, weil Gott es so beschlossen hat. Alles „Unendliche", welches doch der Ausdruck für das Göttliche und Einzigartige ist, ist hier weggeräumt; in Wahrheit würde hier menschliches Thun auch genügt haben; denn nichts ist nothwendig im sittlichen Sinn, und nirgends zeigt sich mehr als eine quasi-Unendlichkeit[1]. Diese aus der Rücksicht auf die uncontrolirbare, prädestinirende Willkür Gottes (und auf die Werkgerechtigkeit) geborene Theorie steht neben einer — ausgeführten Zweinaturenlehre![2] Sie ist aber darin ganz besonders irreligiös,

[1] S. Ritschl I S. 73—82. Werner S. 454ff. In Sentent. III Dist. 19 Q. 1. Die 20. Dist. ist ganz der Widerlegung Anselm's gewidmet. Einige Hauptsätze seien hier angeführt: „Sicut omne aliud a deo ideo est bonum, quia a deo volitum, et non e converso, sic meritum illud tantum bonum erat, pro quanto acceptabatur et ideo meritum, quia acceptatum, non autem e converso quia meritum est et bonum, ideo acceptatum" . . . „Christi passio electis solum primam gratiam disponentem ad gloriam consummatam efficaciter meruit. Quantum vero adtinet ad meriti sufficientiam, fuit profecto illud finitum, quia causa eius finita fuit, vid. voluntas naturae assumptae et summa gloria illi collata. Non enim Christus quatenus deus meruit, sed in quantum homo. Proinde si exquiras, quantum valuerit Christi meritum secundum sufficientiam, valuit procul dubio quantum fuit a deo acceptatum, si quidem divina acceptatio est potissima causa et ratio omnis meriti. Omne enim aliud a deo ideo est bonum quia a deo dilectum, et non e contrario . . . deus non acceptat opus idcirco quod sit meritorium aut bonum. Tantum ergo valuit Christi meritum sufficienter, quantum potuit et voluit ipsum trinitas acceptare. Verum tamen ex sua ratione formali et de condigno non potuit in infinitum seu pro infinitis acceptari, quia nec illud in se fuit formaliter infinitum. Nihilosecius si spectes suppositi merentis circumstantiam et dignitatem, habebat quandam extrinsecam rationem, propter quam de congruo in infinitum extensive, id est pro infinitis, potuit acceptari. Sed quid meruit Christus? Meruit sane primam gratiam omnibus qui eam recipiunt, quae et absque nostro merito confertur. Nam licet in adultis qui baptizantur non desideretur aliqua dispositio, nihilominus non merentur illam gratiam per suam dispositionem . . . nullus actu ingreditur regnum coeleste, nisi cooperetur, si habuerit facultatem, et utatur prima gratia, quam sibi Christus promeruit."

[2] Allerdings ist diese Zweinaturenlehre durch ihren Nestorianismus auch schon auf die Aufhebung der Gottheit Christi angelegt.

dass sie das Werk Christi einschränkt auf die Gewinnung jener „gratia prima“, die nichts Anderes ist als die Herstellung einer Art von Möglichkeit, damit der Mensch die Wirklichkeit seiner Erlösung selbst besorge[1].|

Scotus hat es erreicht, auch diese Lehre dem Glauben zu entreissen und sie ganz zu einem dialektischen Problem umzugestalten. Darin liegt die Zersetzung der Dogmatik durch den Scotismus. Trinitätslehre, Christologie und Erlösungslehre sind nun glücklich dem Gebiete des innerlich nothwendigen, tröstlichen Heilsglaubens entnommen. Dabei blieb es in der nominalistischen Schule. Nur an dem einzigen Punkte, der aber stets unter dem Titel des conveniens untergebracht wurde, dass die im Tode Christi bewiesene Liebe Gottes Motiv zur Gegenliebe wird, blieb ein dürftiger Rest eines erwärmenden Gedankens. Während im 14. Jahrhundert die scotistische Theorie der satisfactio secundum acceptationem immer mehr Anhänger gewann, hin und her durch den Formalismus der Dialektik selbst bis zum Blasphemischen gesteigert wurde und auch auf die Thomisten einwirkte, lassen sich im 15. Jahrhundert Spuren nachweisen, dass sich eine ernsthaftere und sachliche Erwägung wieder einzustellen beginnt. Es steht das unzweifelhaft im Zusammenhang mit dem Wiederaufleben des Augustinismus, vielleicht auch mit einem erneuten Studium des hl. Bernhard, und es begegnet mehr in den praktisch religiösen Ausführungen als in den systematischen, ja in jenen wird wohl der Gedanke, dass Christus um der Gerechtigkeit Gottes willen die Strafe der Sündenschuld getragen hat, überhaupt nie ganz untergegangen sein. Ritschl verweist auf Gerson[2]. „Gerson erklärt die Sünde für das Verbrechen der Majestätsbeleidigung und findet Gottes Gerechtigkeit so gross, dass er aus Barmherzigkeit seinen unschuldigen Sohn der Strafe unterwirft, so die Uebereinstimmung zwischen seiner Gerechtigkeit und seinem Erbarmen bewährt und die Sünde aufhebt unter der Bedingung, dass man durch den Glauben, d. h. den Gehorsam und die Nachahmung, sich mit Christus verbindet[3]. In der nominalistischen Schule

[1] Auch Schwane S. 327ff. kritisirt die Erlösungslehre des Scotus, die, dialektisch betrachtet, durch ihre Geschlossenheit der thomistischen überlegen ist, sehr scharf, hebt aber nicht den pelagianischen Zug hervor. Er spricht von „flacher Auffassung der Incarnation und von Abschwächung der Begriffe von Gerechtigkeit und Verdienst“.

[2] A. a. O. I S. 85.

[3] Expos. in pass. dom. (Opp. ed. du Pin III p. 1157. 1187. 1188): „Per laesae maiestatis crimen morti es obnoxius. Rex tamen adeo iustus fuerit, quod nec ullo pacto crimen tuum dimittere velit impunitum, altera vero ex parte tam benignus et misericors, quod proprium filium suum innocentem doloribus committat et morti,

begegnet dieselbe Ansicht noch bei Gabriel Biel[1]. Endlich kommt auch Johann | Wessel darauf zurück." Ritschl vermuthet aber, dass die Idee des Strafwerthes des Todes Christi, die von Athanasius ab sporadisch immer wieder in der Kirche aufgetaucht ist, nicht von Biel und Wessel zu den Reformatoren gelangt sei[2].

B. Die scholastische Sacramentslehre[3].

Die Unsicherheit der Scholastiker in Bezug auf die Erlösungslehre und die Beobachtung, dass sie die Behandlung derselben ebenso der Schule überlassen konnten, wie die Lehren von der Trinität und von den Naturen in Christo, erklärt sich daraus, dass in der Sacramentslehre das festgestellt wurde, was der Glaube an die göttliche Gnade in Christus bedurfte. In den Sacramenten stellt sich diese Gnade dar, und speciell im Abendmahlssacrament ist sie deutlich und fassbar — durch die Transsubstantiationslehre — auf die Menschwerdung und den Tod Christi zurückgeführt. Das genügte. Jene Thatsachen bilden nunmehr nur die Voraussetzungen; der Glaube lebt in der Anschauung und im Genuss der Sacramente. Diese aber sind der Kirche übergeben und werden von der Hierarchie (als Diener, Priester und als Richter) verwaltet. So ist der Anschluss an Christus, der durch die Sacramente allein zu Stande kommt, zugleich durch die Kirche vermittelt, ja Christus und die Kirche sind geradezu in Eins gesetzt, sofern dieselbe Kirche, welche die Sacramente verwaltet, auch als der mystische Leib Christi mit ihm gleichsam eine mystische Person ist. Dies ist der Grundgedanke des mittelalterlichen Katholicismus, der auch von den Meisten unter denen festgehalten worden ist, welche der herrschenden Hierarchie Opposition gemacht haben.

Die Sacramentslehre der Scholastiker wurzelt in der Augustin's; aber sie geht weit über dieselbe (formell und materiell) hinaus. Vor Allem

et quidem sponte sua, ut iustitiam concordet cum misericordia fiatque criminis emendatio . . . Nunquam deus malum impunitum permitteret, eapropter omnia peccata et delicta nostra Jesu Christo supposuit. Ideo ipse est iustitia et redemptio nostra, modo nos iunxerimus ei et per fidem gratiamque ei adhaeserimus."

[1] S. Thomasius, Christi Person und Werk III, 1 S. 249 ff. Seeberg, a. a. O. S. 147.

[2] Auf die Geschichte der Lehre von der Schrift hat man im Rahmen der Dogmengeschichte nicht einzugehen, da die Lehre sich nicht geändert hat, auch die Unsicherheiten über den Kanon nicht weggeräumt worden sind, und die geringen Unterschiede in der Fassung des Inspirationsbegriffs nicht ins Gewicht fallen. Die Geschichte des Bibelverbots, resp. der Einschränkung des Gebrauchs der Bibel bei den Laien, aber gehört nicht hierher (s. o. S. 444).

[3] Münscher § 138—152. Hahn, Lehre v. d. Sacramenten 1864; derselbe, Doctr. romanae de num. sacram. septennario rationes hist. 1859. Schwane, a. a. O. S. 579—693.

trat im Mittelalter nicht nur der Zusammenhang zwischen verbum und sacramentum, den Augustin so energisch geltend gemacht hatte, sondern das verbum überhaupt hinter dem sacramentalen Zeichen zurück. Die Auffassung wurde noch magischer und desshalb anstössiger. Andererseits lässt sich nicht leugnen, dass der Katholicismus in seinen sieben Sacramenten ein pädagogisch sehr wirksames und eindrucksvolles Institut ge-|schaffen hat, welches aber in Wahrheit nicht der Heilsgewissheit des Einzelnen dient, sondern seiner Erziehung als Gliedes der Kirche. Und doch muss man die mittelalterliche Sacramentslehre als die consequente Ausgestaltung der altkatholischen Grundauffassung betrachten, wenigstens in der thomistischen Form; denn die Definition der Gnade bei Thomas (P. III Q. 62 Art. 1): „gratia nihil est aliud quam participata similitudo divinae naturae, secundum illud II Pet. 1: magna nobis et pretiosa promissa donavit, ut divina simus consortes natura“, lässt überhaupt keine andere Form der Gnade zu, als die magisch-sacramentale. Augustin's Auffassung, die übrigens im letzten Grunde jene eben genannte nicht negirt, ist hier zurückgedrängt und kommt nur soweit in Betracht, als sie mit der „participata similitudo divinae naturae“ vermittelt werden kann. Daher die weitere Zurückschiebung des Verbums, welches schon bei Augustin — obgleich er das Verdienst hat, es beachtet zu haben — nicht zu seinem vollen Rechte gekommen ist.

Eine straff ausgebildete Sacramentslehre konnte es so lange nicht geben, als nicht die Zahl der Sacramente fest bestimmt war. Hier aber herrschte, da das Alterthum nichts Sicheres überliefert hatte, Jahrhunderte hindurch das grösste Schwanken — so schwierig war es, etwas zu bestimmen, was nicht schon die Ueberlieferung der alten Zeit bestimmt hatte. Die Sacramentslehre hat sich demgemäss unter der Erschwerung entwickelt, dass man nicht sicher wusste, auf welche hl. Handlungen die allgemeinen Begriffe anzuwenden seien. Doch operirte die Theologie schon längst mit der Siebenzahl, bevor die Kirche sie in officieller Weise anerkannt hatte.

Die Siebenzahl hat sich in folgender Weise entwickelt: Aus dem kirchlichen Alterthum waren als hl. Handlungen im eminenten Sinn nur Taufe und Abendmahl überliefert, die Taufe schloss aber das Chrisma ein. Dieses konnte man besonders zählen oder nicht. Daneben gab es eine unbestimmte Menge hl. Handlungen, die ganz verschieden gezählt wurden (die Zählung des Areopagiten war nicht massgebend). Bernhard z. B. redet von vielen Sacramenten und nennt selbst zehn[1]. Auch Hugo

[1] S. Hahn S. 103 f. und überhaupt die ausführlichen Nachweisungen S. 79 bis 133.

v. St. Victor weist der Taufe und dem Abendmahl eine ganz besondere Stelle an. Allein gerade er hat zur Erweiterung des Begriffs beigetragen. Sowohl bei ihm[1] nämlich als bei Abälard[2] werden als die sacramenta maiora oder spiritualia die Taufe, Eucharistie, Confirmation, Oelung[3] | und Ehe[4] aufgezählt. Wie diese Zusammenstellung entstanden ist, ist unbekannt. Sie blieb aber in der Schule Abälard's bestehen, d. h. sie wurde nicht wieder vermindert, sondern nur noch vermehrt. Hier mag Robert Pullus eingewirkt haben[5], der in seinen Sentenzen nicht die Oelung und Ehe, sondern die Beichte[6] und Ordination[7] neben den drei anderen Sacramenten aufzählt. Aus der Combination dieser Zählungen mag die Siebenzahl der Sacramente entstanden sein[8]. Die heilige Zahl hat wohl auch gerade diese Zusammenstellung sichergestellt[9]. Sie findet sich zuerst in dem Sentenzenbuch Alexander's III., als er noch Magister Rolandus war[10], und dann bei dem Lombarden[11]. Dieser aber trägt sie nicht als anerkannten Lehrsatz vor, sondern ohne besondere Betonung als seine Ansicht. Auch blieb das Schwanken in der Folgezeit bestehen. Die Beschlüsse der grossen Concilien von 1179 und 1215 setzen noch den Zustand voraus, dass über die Zahl der Sacramente nichts bestimmt ist. Allein die grossen Scholastiker des 13. Jahrhunderts, welche vom Lombarden abhängig sind, haben sämmtlich die Siebenzahl der Sacramente recipirt und zum Theil auch schon — wenn

[1] Summa sentent. tract. 5—7.

[2] S. Deutsch, Abälard S. 401 ff.

[3] Die letzte Oelung kann unter dem Titel „Sacrament" nicht höher als bis zu Innocenz I. (ep. ad Decent.) hinaufgeführt werden.

[4] Die Ehe ist natürlich von ältester Zeit her auf Grund des Epheserbriefs sehr oft Sacrament genannt worden.

[5] Sentent. V, 22. 24; VII, 14.

[6] Wie allmählich das „Busssacrament" entstanden ist, hat unsere ganze Darstellung in den früheren Capiteln gezeigt; s. Steitz, Das römische Busssacrament 1854. Gregor I. nannte die reconciliatio des Sünders ein Sacrament. Seit Petrus Damiani (69. orat.) ist die Beichte oft so bezeichnet worden, z. B. auch von Bernhard.

[7] Die Ordination ist seit Augustin sehr häufig „Sacrament" genannt worden; aber auch Fürstensalbungen, Bischofsweihe, Kirchweihe u. s. w. galten als Sacramente.

[8] Vorübergehend findet sich auch eine Sechszahl. Die Erwägungen über die Sacramente stehen übrigens im 12. Jahrhundert im engsten Zusammenhang mit dem Kampf gegen die Häretiker (Katharer). Es mag sein, dass es späterer Forschung gelingt, die Fixirung der Siebenzahl als die directe Folge dieses Kampfes nachzuweisen.

[9] S. Hahn S. 113 f.

[10] Denifle i. Archiv f. Litt.- u. K.-Gesch. d. Mittelalters Bd. I S. 437. 460. 467.

[11] Sentent. IV dist. 2 A. Die frühere Annahme, schon Otto von Bamberg habe die Siebenzahl, ist widerlegt; s. Hahn S. 107.

auch unter Hervorhebung der Taufe und namentlich des Abendmahls, welches z. B. von Thomas als das „potissimum inter alia sacramenta sacramentum" bezeichnet wird —[1] innerlich zu begründen versucht[2].

[1] P. III Q. 65 Art. 4: „sacramentum eucharistiae est potissimum inter alia sacramenta. Gründe: 1) weil in ihm Christus substantialiter enthalten ist, nicht nur eine virtus instrumentalis participata a Christo, 2) weil alle anderen Sacramente auf dieses Sacrament sicut ad finem abzwecken (dieses wird nun an jedem einzelnen nachgewiesen), 3) weil fast alle sacramenta in eucharistia consummantur."

[2] L. c. werden die Sacramente nach ihrem Werth abgestuft: „aliorum sacramentorum (d. h. die Eucharistie als höchstes Sacrament vorweggenommen) comparatio ad invicem potest esse multiplex. Nam in via necessitatis baptismus est potissimum sacramentorum, in via autem perfectionis sacramentum ordinis; medio autem modo se habet sacramentum confirmationis. Sacramentum vero paenitentiae et extremae unctionis sunt inferioris gradus a praedictis sacramentis, quia, sicut dictum est, ordinantur ad viam Christianam non per se, sed quasi per accidens, scil. in remedium supervenientis defectus. Inter quae extrema unctio comparatur ad paenitentiam, sicut confirmatio ad baptismum; ita scil. quod paenitentia est maioris necessitatis, sed extrema unctio est maioris perfectionis." Aber Q. 65 Art. 1 ist die Siebenzahl ausführlich gerechtfertigt. Die Sacramente sind eingesetzt „ad perficiendum hominem in his quae pertinent ad cultum dei secundum religionem Christianae vitae et in remedium contra defectum peccati. Utroque modo convenienter ponuntur VII sacramenta. Vita enim spiritualis conformitatem aliquam habet ad vitam corporalem". In dem körperlichen Leben des Einzelnen kommt sein individuelles Wohl und sein Wohl als sociales Wesen in Betracht. Dieses wird nun scholastisch in mehreren Untertheilen ausgeführt, und nun gezeigt, dass im geistlichen Leben die Taufe die Geburt (Wiedergeburt) bedeute, die Confirmation das augmentum (robur), die Eucharistie die Nahrung, die Busse die Heilung bei eingetretenen Krankheiten, die letzte Oelung die Wegräumung der „reliquiae peccatorum". Diese 5 Sacramente beziehen sich auf das Individuum. Auf den Menschen als animal sociale auch in geistlichen Dingen bezieht sich der Ordo und — die Ehe. Beweis: die potestas regendi multitudinem et exercendi actus publicos ist im geistlichen Leben nöthig, und die Ehe besorgt die propagatio tam in corporali quam in spirituali vita. In derselben Weise wird nun gezeigt, dass auch contra defectum peccati jedes einzelne Sacrament seine Bedeutung hat und die Siebenzahl conveniens ist (z. B. der ordo contra dissolutionem multitudinis und die Ehe in remedium contra concupiscentiam personalem et contra defectum multitudinis, qui per mortem accidit). Dazu erwähnt Thomas noch eine andere Betrachtung, die er bei Anderen gefunden hat: „fidei respondet baptismus et ordinatur c. culpam originalem, spei extrema unctio et ordinatur c. culpam venialem, caritati eucharistia et ordinatur c. poenalitatem malitiae, prudentiae ordo et ordinatur c. ignorantiam, iustitiae paenitentia et ordinatur c. peccatum mortale, temperantiae matrimonium et ordinatur c. concupiscentiam, fortitudini confirmatio et ordinatur c. infirmitatem." Man mag diese Versuche belächeln; aber man wird doch nicht leugnen können, wie zweckmässig diese Zusammenstellung von 7 Sacramenten ist, welche das Leben begleiten. Besonders ist die Einordnung des Ordo einerseits, der Ehe andererseits ein Meisterstück einer vielleicht unbewussten Politik.

Erst zu Florenz | (1439) ist eine sichere kirchliche Erklärung über die Siebenzahl der Sacramente erfolgt[1]. |

Die technische Bearbeitung des Begriffs des Sacraments beginnt bei Hugo v. St. Victor. Er geht von der augustinischen Definition: „rei sacrae signum" („invisibilis gratiae visibilis forma") aus, aber sie erscheint ihm ungenügend, weil zu weit. Er fügt ein Doppeltes hinzu: erstens dass das Sacrament mit der heiligen Sache, die es bedeute, eine natürliche Aehnlichkeit haben müsse; zweitens dass es auch Träger dieser heiligen Sache sei und sie dem Empfänger des Zeichens mittheile. Daher (de sacram. christ. fid. I, 9, 2): „Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans, ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam", oder (Summa tract. IV, 1): „sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiae in eo collatae, quam scil. confert ipsum sacramentum, non enim est solummodo sacrae rei signum sed etiam efficacia." Das Sacrament hat ferner von der Natur die similitudo, durch die Einsetzung die significatio, die efficacia durch das Weihewort des Priesters, oder die erste vom Schöpfer, die zweite von Christus[2] und die dritte vom Dispensator (!). Dieser deutsche „Mystiker" ist mithin der Erste gewesen, der die verderbliche Definition fixirt hat, welche das Sacrament so traurig veräusserlichte und das verbum elimirte. Die augustinische Unterscheidung von sacramentum und dem Heilsgut im Sacrament (res sacramenti oder res cuius sacramentum est) hat Hugo beibehalten.

Hugo's Definition ging auf den Lombarden über und ist in der Kirche nicht mehr verdrängt worden. Durch sie sind die Sacramente im engeren Sinn aus dem Bereich der „Sacramentalien" herausgehoben worden: die Sacramente sind nicht nur signa, sondern sie sind Träger und causae der Heiligung. Der Lombarde definirt (Sent. IV, Dist. 1

[1] Eugen IV. in der Bulle „Exultate deo" (Mansi XXXI p. 1054): „(Sacramentorum septem novae legis) quinque prima ad spiritalem uniuscuiusque hominis in se ipso perfectionem, duo ultima ad totius ecclesiae regimen multiplicationemque ordinata sunt (ganz nach Thomas, s. oben); per baptismum enim spiritualiter renascimur, per confirmationem augemur in gratia et roboramur in fide, renati autem et roborati nutrimur divina eucharistiae alimonia. Quod si per peccatum aegritudinem incurrimus animae, per paenitentiam spiritualiter sanamur, spiritualiter etiam et corporaliter, prout animae expedit, per extremam unctionem; per ordinem vero ecclesia gubernatur et multiplicatur spiritualiter, per matrimonium corporaliter augetur."

[2] Aber Hugo verzichtete noch darauf, alle Sacramente auf die Einsetzung Christi zurückzuführen.

B): „Sacramentum proprie dicitur, quod ita signum est gratiae dei et invisibilis gratiae forma, ut imaginem ipsius gerat et causa existat. Non ergo significandi tantum gratia sacramenta instituta sunt, sed etiam sanctificandi. Quae enim significandi gratia tantum instituta sunt, solum signa sunt et non sacramenta, sicut fuerunt sacrificia carnalia et observantiae ceremoniales veteris legis." Es sind aber ferner die Sacramente „signa data" (non naturalia), nämlich in dem Sinn, dass sie auf freier göttlicher Einsetzung beruhen. Von Hugo unterscheidet sich der Lombarde somit darin, dass er nicht ein corporale vel materiale elementum für nothwendig hält, sondern nur irgend ein signum, welches also auch in einer Handlung bestehen kann, und ferner darin, dass er nicht sagt, | die Sacramente enthalten die Gnade, sondern — vorsichtiger — sie bewirken sie ursächlich.

Diese Definition des Lombarden liegt im Allgemeinen den späteren Definitionen zu Grunde. Allein je sicherer sich die Siebenzahl der Sacramente einbürgerte, desto deutlicher empfand man die Schwierigkeit, die gegebene Difinition auf alle einzelnen anzuwenden. Daher ist es nicht wunderbar, dass die nominalistischen Theologen mehr und mehr auf eine Universaldefinition realer Art verzichteten[1].

Thomas beginnt (III Q. 60) seine Darstellung der Sacramentslehre mit den Worten: „Post considerationem eorum quae pertinent ad mysteria Verbi incarnati considerandum est de ecclesiae sacramentis, quae ab ipso Verbo incarnato efficaciam habent"[2]. Damit ist die unvorsichtige Bestimmung Hugo's zurückgewiesen. Er lässt nun bis zur 65 Q. die generelle Sacramentslehre folgen. Hier ist bemerkenswerth, dass Thomas, noch über den Lombarden hinausgehend, die massive Vorstellung Hugo's („continet") abmildert. Er will sogar nicht das „causa existit" des Lombarden ohne Cautelen gelten lassen. Zwar lehnt er die Meinung Bernhard's u. A. ausdrücklich ab, dass

[1] Biel, Sentent. IV Dist. 1 Q. 1 dub. 1 (s. Hahn, a. a. O. S. 18f.): „Sciendum quod duplex est definitio. — Una est oratio exprimens quid rei, alia est oratio exprimens quid nominis. Primo modo nihil definitur, nisi sit res una h. e. terminus significans unam rem (das ist consequenter Nominalismus). Definitione quid nominis potest omnis terminus categorematicus definiri, quicquid significet in recto vel in obliquo. Nam pro omni nomine possunt poni plura nomina distincte significantia illa, quae significantur per illud unum nomen tam in recto quam in obliquo. Ad propositum dicitur, quod sacramentum non potest definiri primo modo h. e. definitione quid rei, quia sacramentum non est res una, sed aggregatum ex pluribus... sed tantum definitur definitione quid nominis.

[2] Genauer Q. 62 Art. 5: „sacramenta novae legis habent virtutem ex passione Christi." Daher ist auch die incorporatio in Christo der Effect (Q. 62 Art. 1).

Gott nur „adhibitis sacramentis“ wirke; damit käme man über eine bloss significative Bedeutung derselben nicht hinaus; allein dann führt er aus, dass man von den Sacramenten nur „per aliquem modum“ sagen könne, dass sie „gratiam causant“. Die causa principalis der Gnade ist vielmehr Gott, der da wirkt wie das Feuer durch seine Wärme, d. h. in der Gnade seine eigene Natur mittheilt; die Sacramente sind die causa instrumentalis; diese aber „non agit per virtutem suae formae sed solum per motum quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur securi, sed arti quae est in mente artificis. Et hoc modo sacramenta novae legis gratiam causant; adhibentur enim ex divina ordinatione hominibus ad gratiam in eis causandam . . . Dicendum, quod causa principalis non proprie potest dici signum effectus | licet occulti, etiamsi ipsa sit sensibilis et manifesta, sed causa instrumentalis, si sit manifesta, potest dici signum effectus occulti, eo quod non solum est causa, sed etiam quodammodo effectus, in quantum movetur a principali agente. Et secundum hoc sacramenta novae legis simul sunt causa et signa, et inde est quod sicut communiter dicitur: efficiunt quod figurant“. Das „causae et signa“ ist altkatholisch gedacht; aber der Widerspruch zwischen einer spiritualistischen und einer massiven Mystik ist hier ganz besonders deutlich. In der Folgezeit machte die Lockerung zwischen Gnade und Sacrament im Sinne einer blossen Zuordnung noch weitere Fortschritte, aber nicht desshalb, weil man für eine spiritualistischere Auffassung eintrat (wie Thomas) oder weil man auf das „verbum“ Gewicht legte[1], sondern weil der Gottesbegriff, der freilich auch bei Thomas — nur in anderer Weise — wirksam war, nur eine Zusammenordnung kraft göttlicher Willkür erlaubte. Schon Bonaventura[2] hatte geleugnet, sowohl dass die Sacramente die Gnade substantialiter enthalten, als auch dass sie sie causaliter bewirken; Gott habe seine Gnade nicht an die Sacramente

[1] Dieses Gewichtlegen hätte umgekehrt dazu führen müssen, eine viel engere Verbindung zwischen dem Sacrament und der Gnade anzunehmen; denn das Wort als Wort der Sündenvergebung ist selbst die Gnade. Der Fehler bei Thomas und dem Lombarden liegt also nicht darin, dass sie die Sacramente zu eng mit der Gnade verbinden, indem sie sie causae nennen (vielmehr ist sogar der Satz des Hugo „continent gratiam“ richtig), sondern der Fehler liegt in der Bestimmung der Gnade als „participata similitudo divinae naturae“; denn eine so gefasste Gnade als Inhalt oder als Wirkung der Sacramente zu bezeichnen, heisst das Sacrament in ein magisches Mittel verwandeln. Man versteht das relative Recht, welches demgegenüber die Nominalisten hatten, die so gefasste Gnade nur neben dem Sacrament einhergehen zu lassen; aber damit wurde nun die Sicherheit und der Trost der Gnadendarbietung Gottes schwankend.

[2] Breviloq. p. VI c. 1.

gebunden, sondern ex decreto bestimmt, dass man sie von dem obersten Arzt Christus „per sacramenta" schöpfen solle. Auf dieser Linie ist Scotus weiter gegangen. Er definirt das Sacrament[1] als „signum sensibile, gratiam dei vel effectum dei gratuitum ex institutione divina efficaciter significans, ordinatum ad salutem hominis viatoris". Allein die zweideutige Formel, die er auch sonst braucht: „significans efficaciter effectum dei gratuitum", hat factisch den Sinn, dass Gottes Gnade neben den Sacramenten wirkt; denn die causa der Gnade ist ausschliesslich der göttliche Wille, diese causa wird von dem Sacrament abgebildet, indem dasselbe sie begleitet (concomitatur). Nicht liegt in den Sacramenten eine intrinseca virtus supernaturalis[2], sondern (in Sentent. IV, Dist. 1 Q. 5): „susceptio | sacramenti est dispositio necessitans ad effectum signatum per sacramentum, non quidem per aliquam formam intrinsecam . . . sed tantum per assistentiam dei causantis illum effectum, non necessario absolute, sed necessitate respiciente ad potentiam ordinatam. Disposuit enim deus universaliter et de hoc ecclesiam certificavit (aber inwiefern?)[3], quod suscipienti tale sacramentum ipse conferret effectum signatum." Ebenso lehrten Occam und Biel[4]. Diese Betrachtung richtet sich aber direct gegen Thomas, der da behauptet hatte, dass in dem Sacrament selbst innerlich eine „virtûs ad inducendum sacramentalem effectum" vorhanden sei. Die nominalistische These war in sich haltlos; denn sie ist ganz formalistisch und lässt die concrete Art der Gnadenwirkung ausser Betracht. Von ihr aus ist eine dreifache Entwickelung möglich. Entweder man kehrt zum altkatholischen Realismus des Thomas zurück (dies hat Biel bereits begonnen, und der spätere Katholicismus ist ihm gefolgt), oder man fasst die Sacramente streng als signa (so viele mittelalterliche Secten und Zwingli), oder man bestimmt den Inhalt des Gnadenwillens Gottes neu, nämlich als Wort des Evangeliums, und zeigt, dass dieses Wort auch den Inhalt des Sacraments bildet, beide also zusammenfallen. Jedenfalls kann darüber kein Zweifel sein, dass das Motiv der sog. „evangelischen" Opposition

[1] In Sentent. IV Dist. 2 Q. 2.

[2] Darin ist ein erfreulicher Protest gegen das Magische ausgesprochen.

[3] Scotus spricht auch geradezu von einem „pactum dei initum cum ecclesia", dass er mit seinem Wirken stets bei den Sacramenten dabei sein wolle.

[4] Doch bemüht sich Biel, durch künstliche Distinctionen über die Vorstellung von der blossen Concomitanz hinauszukommen und das „pactum cum ecclesia" so zu fassen, dass Gott Kraft desselben die Sacramente zu causae secundae der Gnade macht, wie ja Alles, was in der Welt geschieht, durch causae secundae verursacht ist, die ihre Wirkung an der causa prima haben; s. Dieckhoff, Ev. Abendmahlslehre S. 219.

vieler Secten und „Vorreformatoren“ gegen die herrschende Sacramentsvorstellung in dem consequenten Nominalismus zu suchen ist, sich also im Grunde gegen die thomistische Praxis richtete. Das „verbum“ als Inhalt des Sacraments und des göttlichen Willens ist m. W. nicht erkannt.

Im Einzelnen gab es nun noch eine fast unübersehbare Reihe von Fragen in Bezug auf die Sacramente [1], in deren Beantwortung, wie ge-|wöhnlich, die Thomisten und Scotisten verschiedener Meinung waren. Zunächst schied Thomas (nach Augustin) scharf zwischen den Sacramenten des alten und neuen Bundes. Jene haben die Gnade nur vorgebildet, diese causiren sie. Allein schon Bonaventura und dann Scotus meinten, dass gewisse alttestamentliche Institutionen (Beschneidung) wirkliche Sacramente gewesen seien. Doch machte Bonaventura noch den Unterschied, dass nur die neutestamentlichen per se wirksam gewesen seien (die alttestamentlichen nur „per accidens“, d. h. vermittelst des hinzukommenden Glaubens!!) [2], während Scotus die Be-

[1] Hahn hat folgende Hauptfragen unterschieden: der Begriff, die Nothwendigkeit, die Zweckmässigkeit, die Verschiedenheit in den verschiedenen Perioden der Menschheit, der Begriff der neutestamentlichen Sacramente, die Bestandtheile, die Einsetzung, der Minister der einzelnen Sacramente, die Bedingungen, unter denen die Sacramente zu Stande kommen, die Wirkung (der character indelebilis, die Gnadenwirkung a) nach ihrem Wesen, b) Verhältniss der verschiedenen Sacramente hinsichtlich der Gnadenwirkung, c) nähere Bestimmung der Gnadenwirkung der einzelnen Sacramente), Entstehung und Bedingungen der sacramentlichen Wirkung.

[2] Auch Thomas macht in sentent. IV Dist. 2 Q. 1 Art. 4 diese Unterscheidung, und zwar findet sich hier der Ausdruck „ex opere operato“, den man an der parallelen Stelle in der Summe vergeblich sucht, obgleich er (Q. 61 Art. IV und sonst) die Sache hat. Im Commentar zum Lombarden heisst es: „Sacramenta veteris legis non habebant aliquam efficaciam ex opere operato sed solum ex fide; non autem ita est de sacramentis novae legis, quae ex opere operato gratiam conferunt.“ Ueber den Ausdruck „ex opere operato“ s. R.-Encykl.[2] XIII S. 277 f. Er war schon im 12. Jahrhundert (nicht beim Lombarden) im Gebrauch, bevor man ihn auf die Sacramente anwandte. Im Unterschied von dem Ausdruck „ex opere operantis oder operanti“ besagt er, dass die Handlung als solche gemeint ist, nicht der Handelnde. Ein Effect ex opere operato ist somit ein solcher Effect, der lediglich aus der vollzogenen Handlung selbst hervorgeht, unabhängig von jeder Mitwirkung dessen, der die Handlung vollzieht oder dem sie zu Gut kommt. Peter von Poitiers soll zuerst in der Sacramentslehre den terminus gebraucht haben (er fügt noch „ut liceat uti“ hinzu). Wilhelm von Auxerre sagt: „opus operans est ipsa actio (oblatio) vituli, opus operatum est ipsa caro vituli sc. ipsum oblatum, ipsa caro Christi.“ Dazu Albertus M. zu Joh. 6, 29: „Dixerunt antiqui dicentes, quod est opus operans et opus operatum. Opus operans est, quod est in operante virtutis opus vel a virtute elicitum vel quod est essentialis actus virtutis, et sine illo nihil valet virtus ad salutem. Opus autem operatum est extrinsecum factum quod apothe-

schneidung für ein ex opere operato (effectu passionis Christi) wirksames Sacrament erklärte. Allein auf dem Florentiner Concil wurde Thomas Recht gegeben[1]: „novae legis sacramenta multum a sacramentis differunt antiquae legis. Illa enim non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant, haec vero nostra et continent gratiam et ipsam digne suscipientibus conferunt“ (voller Rückgang zu Hugo und Thomas).

Im Folgenden sind die Hauptpunkte der thomistischen Lehre dargestellt, weil diese schliesslich die Oberhand behalten hat:

In genere sind die Sacramente überhaupt zum Heil nothwendig, aber in specie gilt das im strengsten Sinn nur von der Taufe. Die anderen Sacramente fallen theils unter die Regel „non defectus sed contemptus damnat“, theils sind sie nur unter bestimmten Verhältnissen nothwendig (ordo, Ehe, extrema unctio, auch das Busssacrament). Die Verlegenheit, welche sich hier ergiebt, erscheint aber noch grösser, wenn die Sacramente nach ihrem Effect betrachtet werden. Hier ergiebt sich nämlich, dass sie nach der augustinischen Unterscheidung von sacramentum und res sacramenti sämmtlich einen dreifachen Effect haben müssten, nämlich erstlich einen significativen (sacramentum), zweitens einen (gemessen an dem realen Heilsgut der Gnade) neutralen resp. präparatorischen (sacramentum et res) — Augustin hat ihn character genannt und mit der corporalis nota militiae verglichen — und drittens einen heilsmässigen (res sacramenti). Diese Unterscheidung hat nun auch Thomas befolgt. Er weist nach, dass die, welche zum Dienst Gottes bestimmt sind, allem zuvor eine gewisse Abstempelung erfahren müssen, wie die Soldaten. In dieser Abstempelung liegt eine gewisse Befähigung, nämlich zur receptio et traditio cultus dei; daher ist der Charakter der „character Christi“. Derselbe wird nicht in die essentia, sondern in die potentia der Seele eingepflanzt und ist als participatio sacerdotii Christi „indelebiliter“ der Seele eingesenkt, daher auch nicht wiederholbar. Allein nicht alle Sacramente theilen einen solchen Charakter mit, sondern nur die, welche den Menschen „ad recipiendum vel tradendum ea quae sunt divini cultus“ befähigen, das sind aber die Taufe, die Confirmation und der ordo. Die Einwendung, dass doch alle Sacramente den Menschen „particeps sacerdotii Christi“ machen, also einen Charakter ertheilen müssten, wird durch die künstliche Unterscheidung zwischen jener Formel und der anderen: „deputari ad agendum aliquid vel reci-

lesma vocant sancti, sicut operatum legis est sacrificium factum vel circumcisio facta vel tale aliquid.“

[1] Mansi XXXI p. 1054.

piendum quod pertineat ad cultum sacerdotii Christi" (Taufe, Ordo, Confirmation) beseitigt[1]. Ebenso wird der schwere Einwurf: „in quolibet sacramento novae legis est aliquid quod est res tantum et aliquid quod est sacramentum tantum et aliquid quod est res et sacramentum", also sei bei jedem Sacrament ein cha-|racter anzunehmen, da dieser eben res et sacramentum sei — durch die Auskunft abgewiesen, dass das, was res und sacramentum zugleich sei, nicht immer ein character zu sein brauche[2]. Diese ganze Theorie ist zu Florenz (l. c.) gebilligt worden: „Inter sacramenta tria sunt, quae characterem i. e. spirituale quoddam signum a caeteris distinctivum imprimunt in anima indelebile; unde in eadem persona non reiterantur. Reliqua vero quattuor characterem non imprimunt et reiterationem admittunt."

Auf die Frage „Quid sit sacramentum"[3] wird die Antwort gegeben: es ist 1) ein signum, 2) nicht quodvis rei sacrae signum, sondern ein solches signum rei sacrae, welches den Menschen heilig macht, 3) dieses „sanctificare" ist dreifach zu betrachten: „ipsa causa sanctificationis nostrae est passio Christi, forma sanctificationis consistit in gratia et virtutibus, ultimus finis eius est vita aeterna." Daher nun die vollständige Definition: „Sacramentum est signum rememorativum eius quod praecessit, scil. passionis Christi, et demonstrativum eius quod in nobis efficitur per Christi passionem, scil. gratiae, et prognosticum i. e. praenuntiativum futurae gloriae", 4) muss das Sacrament stets eine „res sensibilis" sein, da es dem Wesen des Menschen entspricht, durch die sensibilia ad intelligibilium cognitionem zu gelangen, 5) müssen diese sensibilia „res determinatae" sein, d. h. Gott muss diese Dinge ausgewählt und bestimmt haben: „in usu sacramentorum duo possunt considerari, scil. cultus divinus et sanctificatio

[1] P. III Q. 63 Art. 2—6; cf. 1: „sacramenta novae legis ad duo ordinantur, vid. ad remedium c. peccata et ad perficiendam animam in his quae pertinent ad cultum dei secundum ritum Christianae vitae. Quicumque autem ad aliquid certum deputatur, consuevit ad illud consignari, sicut milites qui adscribebantur ad militiam antiquitus solebant quibusdam characteribus corporalibus insigniri, eo quod deputabantur ad aliquid corporale." Davon wird dann die Anwendung auf das Geistliche gemacht, s. Art. 2: „sacramenta novae legis characterem imprimunt, in quantum per ea deputantur homines ad cultum dei secundum ritum Christianae religionis." Dazu Art. 3: „Totus ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi, et ideo manifestum est, quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi."

[2] Das eigentliche, wenigstens das ursprüngliche Motiv ist hier, die Objectivität des Sacraments gegenüber dem ungläubigen Empfang zu retten.

[3] Q. 60.

hominis, quorum primum pertinet ad homines per comparationem ad deum, secundum autem e converso pertinet ad deum per comparationem ad hominem; non autem pertinet ad aliquem determinare illud quod est in potestate alterius, sed solum id quod est in sua potestate, also — „in sacramentis novae legis, quibus homines sanctificantur, oportet uti rebus ex divina institutione determinatis", 6) ist es sehr angemessen, dass auch „Worte" bei den Sacramenten gebraucht werden, weil sie eben dadurch dem verbum incarnatum „quodammodo conformantur" und die res sacras so deutlicher abzubilden vermögen[1], und zwar sind 7) „verba determinata" nöthig, ebenso wie — ja noch in höherem Grade als — „res sensibiles determinatae" nöthig sind; daher „qui corrupte profert verba sacramentalia, si hoc ex industria facit, non videtur intendere facere quod facit ecclesia, ita non videtur perfici sacramentum", ja auch ein unabsichtlicher lapsus linguae, welcher den Sinn der Worte aufhebt (z. B. wenn Einer | „in nomine matris" sagt), lässt das Sacrament nicht perfect werden, ebenso hebt 8) jeder Zusatz oder Abzug das Sacrament auf, wenn er mit der Intention geschieht, einen anderen Ritus einzuführen als den kirchlichen. Es werden aber die res sensibiles als die materia, die verba als die forma (aristotelisch) des Sacraments bezeichnet[2].

Auf die Frage nach der Nothwendigkeit der Sacramente[3] wird 1) geantwortet, dass sie aus drei Gründen nothwendig sind, a. ex conditione humanae naturae (der Mensch muss durch das Körperliche zum Intelligibeln geführt werden), b. ex statu hominis (medicinale remedium contra morbum peccati), c. ex studio actionis humanae (der Mensch hängt nun einmal am Sinnlichen, und es wäre zu hart, ihn ganz davon abzuziehen). Auf den Einwurf aber, die passio Christi an sich sei ja hinreichend zum Heile, wird die Antwort gegeben, dass die Sacramente desshalb nicht unnütz seien, „quia operantur in virtute passionis Christi, et passio Christi quodammodo[4] applicatur hominibus per sacramenta". 2) Im Stande der Unschuld hatte der Mensch die Sacramente weder pro remedio peccati noch pro perfectione animae nöthig, 3) im Stande der Sünde vor Christus waren gewisse Sacramente

[1] Also nur darum ist das Wort beim Sacrament nöthig.

[2] Schon Hugo und der Lombarde hatten die „Worte" als die Form bezeichnet. Kirchlich fixirt ist diese Betrachtung ebenfalls durch die Bulle Eugen's IV.: „Haec omnia sacramenta tribus perficiuntur, vid. rebus tamquam materia, verbis tamquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi quod facit ecclesia."

[3] Q. 61.

[4] Man beachte dieses Wort; Thomas ist Mystiker.

nöthig, „quibus homo fidem suam protestaretur de futuro salvatoris adventu", 4) im christlichen Stande sind Sacramente nöthig, „quae significant ea quae praecesserunt in Christo". Durch diesen Wechsel in den Sacramenten wird die Unveränderlichkeit Gottes nicht betroffen, der wie ein guter Hausvater „pro temporum varietate diversa praecepta familiae suae proponit". Die Väter wurden erlöst per fidem Christi venturi, wir werden erlöst per fidem Christi iam nati et passi; dort handelte es sich um Sacramente, „quae fuerunt congrua gratiae praefigurandae", hier dagegen um „sacramenta congrua gratiae praesentialiter demonstrandae"[1]. |

Auf die Frage nach dem Effect der Sacramente[2] wird geantwortet, dass man zwischen gratia und character zu unterscheiden habe. Ueber letzteren ist schon oben gehandelt worden; auch über die Sacramente als causae instrumentales neben der causa principalis (Gott) haben wir die Ansicht des Thomas (S. 490) bereits kennen gelernt. Aber Thomas hat noch genauere Bestimmungen über den Effect gegeben. Erstlich nämlich wird (Art. 2) festgestellt, dass die sacramentale Gnade über die gratia virtutum et donorum noch etwas hinzufüge, nämlich „quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem"[3]. Zweitens

[1] Vgl. hierzu auch Q. 62 Art. 6: „Sacramenta veteris legis non contulerunt gratiam iustificantem per se ipsa i. e. propria virtute, quia sic non fuisset necessaria passio Christi ... Manifestum est, quod a passione Christi, quae est causa humanae iustificationis, convenienter derivatur virtus iustificativa ad sacramenta novae legis, non autem ad sacramenta veteris legis ... Patet, quod sacramenta veteris legis non habebant in se aliquam virtutem qua operarentur ad conferendam gratiam iustificantem, sed solum significabant fidem, per quam iustificabantur."

[2] Q. 62.

[3] „Gratia virtutum et donorum sufficienter perficit essentiam et potentias animae, quantum ad generalem ordinationem actuum animae, sed quantum ad quosdam effectus speciales, qui requiruntur in vita Christiana, requiritur sacramentalis gratia. — Per virtutes et dona excluduntur sufficienter vitia et peccata, quantum ad praesens et futurum, in quantum scil. impeditur homo per virtutes et dona a peccando; sed quantum ad praeterita peccata, quae transeunt actu et permanent reatu, adhibetur homini remedium specialiter per sacramenta. — Ratio sacramentalis gratiae se habet ad gratiam communiter dictam, sicut ratio speciei ad genus, unde sicut non aequivoce dicitur animal communiter dictum et pro homine sumptum, ita non aequivoce dicitur gratia communiter sumpta et gratia sacramentalis." Die protestantische Polemik musste hier einsetzen und zeigen, dass die gratia virtutum et donorum als gratia fidei die einzige ist, und dass die sacramentale Gnade in jedem Sinn nichts Anderes ist als die Erscheinung der gratia virtutum et donorum, resp. der allgemeinen und einzigen Gnade. Von dieser heisst es (l. c.): „gratia secundum se considerata perficit essentiam animae in quantum participat quandam similitudinem divini »esse«; et sicut ab essentia animae fluunt eius potentiae, ita a gratia

wird der Satz „sacramenta signant et continent (causant) gratiam" näher (Art. 3) ausgeführt. Drittens wird daraus bewiesen, dass in den Sacramenten „quaedam instrumentalis virtus ad inducendam gratiam, quae est sacramenti effectus, proportionata instrumento" enthalten ist (Art. 4), und zwar „in verbis et rebus", dass sie ex benedictione Christi et applicatione ministri ad usum sacramentalem stammt und auf den agens principalis zurückzuführen ist. Viertens wird das Verhältniss der sacramentalen Gnade zur passio Christi näher bestimmt (Art. 5): „Principalis causa efficiens gratiae est ipse deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum coniunctum (z. B. wie die Hand instr. coniunctum ist), sacramentum autem sicut instrumentum separatum (z. B. wie ein Stock). Et ideo oportet, quod virtus salutifera a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta derivetur. Gratia autem sacramentalis ad duo praecipue ordinari videtur, vid. ad | tollendos defectus praeteritorum peccatorum, in quantum transeunt actu et remanent reatu, et iterum ad perficiendam animam in his quae pertinent ad cultum dei secundum religionem vitae Christianae. Manifestum est autem ex his quae supra dicta sunt, quod Christus liberavit nos a peccatis nostris, praecipue per suam passionem non solum sufficienter et meritorie sed etiam satisfactorie. Similiter etiam per suam passionem initiavit ritum Christianae religionis, offerens se ipsum oblationem et hostiam deo, ut dicitur Ephes. 5. Unde manifestum est, quod sacramenta ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi, cuius virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum, in cuius signum de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt aqua et sanguis, quorum unum pertinet ad baptismum, aliud ad eucharistiam, quae sunt potissima sacramenta"[1].

fluunt quaedam perfectiones ad potentias animae, quae dicuntur virtutes et dona, quibus potentiae perficiuntur in ordine ad suos actus." Dazu aber: „Ordinantur autem sacramenta ad quosdam speciales effectus necessarios in vita Christiana."

[1] Ich habe die ganze Stelle hierher gesetzt, weil sie deutlicher als irgend eine andere zeigt, dass die katholische Sacramentslehre im letzten Grunde nichts Anderes ist, als eine Verdoppelung der Erlösung durch Christus, resp. ein zweiter Bau über den ersten Bau, der diesen in den Boden hinabdrückt. Da man die Gnade physisch fasste, diese physische Gnade aber nicht direct an den Tod Christi anknüpfen, resp. von ihm ableiten konnte, so musste Gott, dem Erlöser, ausser dem instrumentum coniunctum (der Gottmensch Jesus) noch ein weiteres instrumentum separatum (die Sacramente) zugeordnet werden. Kann man dagegen solch' ein Verständniss des Lebens und des Todes Christi gewinnen, dass dieses selbst als die Gnade und als das Sacrament erscheint, so ist die Verdoppelung unnütz. Das ist der evangelisch-protestantische Standpunkt, sollte es wenigstens sein. Freilich ist es dann nicht mehr möglich, die Gnade physisch zu fassen; denn in dem

Auf die Frage nach der causa sacramentorum (sive per auctoritatem sive per ministerium) wird Folgendes geantwortet[1]: 1) da der interior effectus der Sacramente die iustificatio ist, so scheint nur Gott denselben herbeiführen zu können; allein „per modum ministri" kann auch der Mensch (der Priester) causa instrumentalis des Effects sein. Ob er mehr oder weniger gut ist, kommt dabei nicht in Betracht; der Effect der Sacramente bleibt immer derselbe, ja selbst in Bezug auf die „Annexa", die Priestergebete, macht es keinen Unterschied, wie der Priester beschaffen ist; denn sie werden ex parte ecclesiae, non ex parte singularis personae Gott dargebracht. 2) Gott allein ist „institutor sacramentorum", von dem auch die virtus derselben allein herrührt. Daher folgt: „illa quae aguntur in sacramentis per homines instituta, | non sunt de necessitate sacramenti, sed pertinent ad quandam solemnitatem . . . ea vero quae sunt de necessitate sacramenti, ab ipso Christo instituta sunt, qui est deus et homo. Et licet non sint omnia tradita in scripturis, habet tamen ea ecclesia ex familiari apostolorum traditione, sicut apostolus dicit I Cor. 11: Cetera cum venero disponam"[2]. Auf den Einwurf, dass die Apostel „vicem dei" auf Erden geführt hätten, also auch institutores sacramentorum sein könnten, wird erwidert, dass es ihnen doch nicht erlaubt gewesen sei, eine andere Kirche einzurichten, ebenso „non licet eis alia sacramenta instituere, per sacramenta (enim) dicitur esse fabricata ecclesia Christi". 3) wird festgestellt, dass Christo als Gott die auctoritas in sacramentis zukommt, dass er aber als Mensch „potestatem ministerii principalis habuit seu excellentiae et operatur meritorie et efficienter". 4) wird nachgewiesen, dass Christus diese potestas ministerii (nicht die auctoritas) anderen Dienern übertragen konnte „dando scil. eis tantam gratiae plenitudinem, ut eorum meritum operaretur ad sacramentorum effectus, ut ad invocationem nominum ipsorum sanctificarentur sacramenta et ut ipsi possent sacramenta instituere et sine ritu sacramentorum effectum sacramentorum conferre solo imperio". Aber er hat diese potestas excellentiae den Dienern nicht übertragen, um das „inconveniens" zu ver-

Momente muss sich die katholische Sacramentslehre wieder einstellen, die jedoch eine pure Erfindung der Menschen ist ohne Anhalt an der evangelischen Geschichte. Dies gilt trotz der Einsetzung des Abendmahls durch Jesus; denn wo steht es geschrieben, dass die consecrirten Elemente „causant et continent gratiam ex opere operato"?

[1] Q. 64.

[2] Wenn die necessaria in sacramentis sämmtlich auf den institutor Christus zurückgeführt werden sollen, so reicht man mit der Bibel nicht mehr aus, sondern die Tradition muss angerufen werden; aber wo ist dann die Grenze?

meiden, d. h. damit nicht viele Häupter in der Kirche seien; „si tamen communicasset, ipse esset caput principaliter, alii vero secundario". 5) wird gezeigt, dass die Sacramente auch durch schlechte Diener giltig verwaltet werden können, da diese nur instrumentaliter thätig sind und das „instrumentum non agit secundum propriam formam aut virtutem, sed secundum virtutem eius a quo movetur"; aber freilich (6) begehen die schlechten Diener eine Todsünde, wenn sie die Sacramente verwalten, die indessen nicht auf den Empfänger übergeht, „qui non communicat cum peccato mali ministri, sed cum ecclesia". 7) wird (Art. 8 und 9) von der intentio und fides des minister gehandelt. Jene braucht er nothwendig[1], diese dagegen nicht: „sicut non requiritur ad perfectionem | sacramenti quod minister sit in caritate, sed possunt etiam peccatores sacramenta conferre, ita non requiritur ad perfectionem sacramenti fides eius, sed infidelis potest verum sacramentum praebere, dummodo cetera adsint, quae sunt de necessitate sacramenti." So können auch die Häretiker die Sacramente überliefern, d. h. sacramentum, non rem sacramenti; denn die „potestas ministrandi sacramenta pertinet ad spiritualem characterem, qui indelebilis est (confert, sed peccat conferendo)".

Diese Lehren des Thomas, die die Rücksicht auf die fides vermissen lassen[2] und überhaupt an der Frage nach den Bedingungen des heilsamen Empfangs der Sacramente sehr schnell vorübergehen, haben in der späteren Zeit von Scotus ab sehr grosse Modificationen erlitten[3]. In manchen Punkten waren die thomistischen Thesen auch Neuerungen und setzten sich daher nicht ohne Weiteres durch. So

[1] Genauer: „Quando aliquid se habet ad multa, oportet quod per aliquid determinetur ad unum, si illud effici debeat. Ea vero quae in sacramentis aguntur possunt diversimode agi, sicut ablutio aquae quae fit in baptismo potest ordinari ad munditiam corporalem et ad ludum et ad multa alia huiusmodi. Et ideo oportet ut determinetur ad unum, i. e. ad sacramentalem effectum per intentionem abluentis. Et haec intentio exprimitur per verba quae in sacramentis dicuntur, puta cum dicit: Ego te baptizo in nomine etc." Ein instrumentum inanimatum empfängt „loco intentionis motum a quo movetur", aber ein instrumentum animatum muss die intentio haben, scil. „faciendi quod facit Christus et ecclesia". Allein Thomas stellt sich nun weiter auf die Seite der Laxen, d. h. er bestreitet, dass eine mentalis intentio nöthig sei. Es genügt vielmehr, da der minister in loco totius ecclesiae handelt, die in den sacramentalen Worten, die er spricht, factisch ausgedrückte intentio der Kirche, „nisi contrarium exterius exprimatur ex parte ministri vel recipientis sacramentum".

[2] Daher der 13. Art. der Augustana: „Damnant illos, qui docent, quod sacramenta ex opere operato iustificent, nec docent fidem requiri in usu sacramentorum, quae credit remitti peccata."

[3] Doch steht Scotus selbst dem Thomas in der Sacramentslehre recht nah.

hat erst Thomas die Herkunft aller Sacramente von Christus behauptet. Noch Hugo[1] und der Lombarde waren unbefangen genug, mehrere „Sacramente“ nicht auf ihn, sondern auf die Apostel zurückzuführen, resp. auf die vorchristliche Zeit (Ehe), und sich damit zu begnügen, dass alle Sacramente jetzt in potestate Christi verwaltet werden. Erst mit Alexander Halesius beginnt eine genauere Untersuchung des Ursprungs der Sacramente. Allein bis Thomas findet sich noch viel Schwanken. Man zieht sich auf die allgemeine Behauptung der göttlichen Einsetzung zurück oder lehrt eine „gewisse“ Einsetzung durch Christus[2], wobei man bei den verschiedenen Sacramenten sehr verschiedene Verlegenheitshypothesen machte. Fort und fort (bis ins 16. Jahrhundert) gab es aber solche, welche einzelne Sacramente lediglich auf *apostolische* Einsetzung zurückführten[3].

Die Hauptfragen der Folgezeit waren neben dem Problem, inwieweit die Wirkung an das Sacrament *gebunden* sei (s. oben), die nach | dem minister sacramenti und nach den Bedingungen des heilsamen Empfangs. Wohl war man darin einig, dass es Sacramente giebt, deren minister nicht schon durch die Einsetzung Christi vorgeschrieben ist, und dass man zwischen den Sacramenten unterscheiden müsse, die nur ein getaufter Christ, ein Priester oder ein Bischof giltig verwalten könne; allein in der Anwendung auf jedes einzelne Sacrament und in der Verhältnissbestimmung des minister und des Empfängers zum Sacrament herrschten grosse Controversen (ist der die Ehe segnende Priester oder sind die Brautleute der minister des Ehesacraments? auch in Bezug auf die Eucharistie u. a. Sacramente wirkten die alten Vorstellungen, und zwar nicht immer nur bei erklärten Häretikern, nach; ferner, über die Confirmation war man zweifelhaft, ob die ausschliessliche Befugniss der Bischöfe auf göttlicher oder auf kirchlicher Bestimmung beruhe, wobei dann die ganze alte Streitfrage wieder auftauchte, ob Presyter und Bischöfe ursprünglich identisch gewesen seien, u. s. w. u. s. w.).

Einschneidender war die Controverse in Bezug auf die Bedingungen des heilsamen Empfangs; denn hier musste es sich zeigen, in welches Verhältniss die beiden Pole der römischen Auffassung vom Christenthum zu setzen seien, ob *der Factor des Verdienstes über den Factor des Sacraments übergreifen würde oder umgekehrt*. Die Entwickelung in der nominalistischen Theologie ist die

[1] Ueber seine Inconsequenzen s. *Hahn* S. 155.

[2] S. *Hahn* S. 158 ff.

[3] S. *Hahn* S. 163 f. Christus hat durch die Uebertragung der potestas excellentiae die Apostel befähigt, Sacramente einzusetzen.

gewesen, dass das Verdienst immer mehr die Oberhand behielt, und dass dem entsprechend die Bedingungen immer laxer gefasst, zugleich aber die herabgesetzten Wirkungen des Sacraments immer magischer vorgestellt wurden. Im Grunde wurde von diesem Punkte aus (den Bedingungen), den Thomas nur gestreift hatte, die ganze Sacramentslehre wieder controvers, resp. war neu zu behandeln. Die Hauptpunkte sind folgende[1]:

1. Alexander Halesius und Thomas hatten zwar nicht von allen Sacramenten einen Charakter abgeleitet, wohl aber von allen behauptet, dass sie eine von der subjectiven Beschaffenheit des Empfängers unabhängige Wirkung ausüben. Allein Scotus und die Späteren stellten dies für die letzte Oelung in Abrede, indem sie lehrten, dass diese Sacramente ohne alle Wirkung bleiben, wenn sie ohne die erforderliche Disposition empfangen würden.

2. In älterer Zeit nahm man an, dass gegenüber unwürdig Empfangenden die Kraft der Sacramente eine verderbenbringende werde. Das stellten die Nominalisten in Abrede. Sie sahen umgekehrt in der würdigen Disposition und in dem Charakter bereits eine positive dispositio ad gratiam und erklärten folgerecht, dass bei den Unwürdigen der heil-|same Effect ex opere operato nicht zu Stande komme[2], der Zorneffect aber nicht Wirkung des Sacraments sei, sondern aus der Sünde des Empfangenden stamme, also nicht ex opere operato, sondern ex opere operante sei.

3. Dass eine Disposition zum heilsamen Empfang gehöre, war somit allgemeine Meinung; allein wesshalb sie nöthig sei, darüber war man verschiedener Ansicht. Die Einen sahen in der Disposition nicht die positive Bedingung der sacramentalen Gnade, sondern nur die conditio sine qua non, d. h. die Disposition kommt nicht als Würdigkeit in Betracht, vielmehr wirken die Sacramente des neuen Bundes im Unterschied von denen des alten, wo die fides nöthig war (also das opus operans), ex opere operato[3]. Damit war nicht die Noth-

[1] S. Hahn S. 392 ff.

[2] Zu Stande kommt also nur das Sacrament als äusserlicher Seelenschmuck (der Ungläubige erhält einen Charakter, geniesst den Leib des Herrn, steht in einer unauflöslichen Ehe u. s. w.), nicht aber die Gnadenwirkung. Diese tritt aber nachträglich sofort ein, wenn die Indisposition weicht.

[3] Der Ausdruck „ex opere operato" hat in seiner Anwendung im Sacrament selbst eine Geschichte erlebt, die zu verfolgen hier zu weitläufig wäre, s. Schätzler, Die L. v. d. Wirks. d. Sacr. ex opere operato 1860. Jedenfalls ist die Behauptung, der Ausdruck besage nur, dass die Sacramente wegen des von Christus vollbrachten Werkes wirken oder dass Christus in ihnen wirkt, falsch, d. h. eine apologetische Neuerung Möhler's, resp. schon einiger Theologen des 16. Jahrhunderts. Viel-

wendigkeit der dispositio, wohl aber ihre causative Bedeutung ausgeschlossen. Im vollen Gegensatz zu dieser Anschauung steht die andere, die aber nur von Wenigen vertreten wurde, dass die Sacramente nur dann Gnade vermitteln können, wenn die innere Reue und der Glaube vorhanden seien, so dass alle heilsmässige Gnade alleinige Folge der bussfertigen Gesinnung und des Glaubens sei; diese aber würden als interiores motus von Gott gewirkt, so dass man desshalb nicht eine Rechtfertigung ex opere operante anzunehmen habe; die Sacramente declariren nun diese innere Gottesthat, machen den Menschen über den Empfang der Gnade gewiss und stärken den Glauben, dass er die effective Gnade auf den ganzen Menschen überleitet und ihm zueignet. Diese Auffassung kommt der evangelischen des 16. Jahrhunderts sehr nahe; aber sie unterscheidet sich von ihr dadurch, dass die Gnade selbst noch immer katholisch vorgestellt wird als die participatio divinae naturae, und dass demgemäss der Glaube schliesslich doch nur als ein Vorläufiges gilt, d. h. es ist noch nicht erkannt, dass der motus fiduciae in deum die Form und das Wesen der Gnade selbst ist. Ferner ist zu beachten, | dass die Vorstellung rein und deutlich bei keinem Scholastiker ausgeprägt ist[1]. Nach der dritten Ansicht, die immer mehr

mehr ist der leitende Gedanke der Scholastik der gewesen, dass das Sacrament selbst das opus operatum ist, und von hier aus schritt man dazu fort, die äussere Handlung opus operatum zu nennen, die innere Gesinnung opus operans.

[1] Hahn (S. 401 f.) nennt als Vertreter dieser Ansicht Robert Pulleyn, Wilhelm von Auxerre und Johann Wessel, und als solche, die diese Ansicht wenigstens in Bezug auf das Busssacrament hegten, eine grosse Reihe von Theologen, unter denen der Lombarde, Alexander von Hales, Bonaventura und Heinrich von Gent angeführt werden. In der That lehrten diese Männer, dass, wo wahre contritio vorhanden sei, die Absolution unmittelbar von Gott erfolge, nicht erst bei dem Busssacrament, welches in diesem Fall nur declarire. Karl Müller (Der Umschwung in der Lehre von der Busse während des 12. Jahrh. in den Abhandl. f. Weizsäcker 1892 S. 287 ff.) hat gezeigt, dass diese Anschauung auf Abälard zurückgeht. Er beurtheilt sie als eine Neuerung, und angewendet auf die gewöhnliche herrschende Praxis, wäre sie gewiss eine Neuerung gewesen. Allein sie wollte an dieser Praxis gar nichts ändern, und sie war nur ein Zeichen, dass die Theologie sich wieder der Frage bemächtigte und sich ausser Stande fühlte, einfach den in der Praxis herrschenden Sacraments- und Priesterbegriff theoretisch zu rechtfertigen. Sie greift daher auch an diesem Punkt auf altkirchliche, resp. auf augustinische spirituellere Vorstellungen zurück (das scheint mir Müller zu übersehen, Näheres s. unten). Alexander von Hales (Summa IV Q. 14 M. 2 Art. 1 § 3) schreibt: „Duplex est paenitentia; quaedam quae solummodo consistit in contritione, quaedam quae consistit in contritione, confessione, satisfactione; utraque est sacramentum. Sed primo modo sumpta non est sacramentum ecclesiae, sed secundo modo. Sacramentum paenitentiae est signum et causa et quantum ad deletionem culpae et quantum ad deletionem poenae. Contritio

Anhänger gewann und immer laxer ausgeprägt wurde, ist die heilsame Gnade ein Product des Sacraments und des reuevollen Glaubens, so dass das Sacrament an sich nur über den todten Punkt erhebt und einen Keim setzt, der erst durch die Cooperation von Reue und Glauben zur heilsmässigen Wirkung kommt. Hier nun wurde die Frage erst wichtig, wie denn diese Reue und dieser Glaube beschaffen seien, resp. welches die Gemüthsverfassung sein müsse, die den Empfänger in den Stand setzt, die sacramentale Gnade zu ihrer vollen Wirkung kommen zu | lassen. Zunächst wurde hier allgemein mit Augustin geantwortet, der Empfänger dürfe nicht „obicem contrariae cogitationis opponere". Allein welches ist dieser obex[1] oder dieses impedimentum? Man erwiederte, der Empfänger dürfe nicht „cum fictione" das Sacrament empfangen. Aber wann ist er ein Heuchler? Die älteren Theologen verlangten einen „bonus motus interior", d. h. eine wirklich fromme Gesinnung in Sehnsucht nach der Gnade, Reue und Glauben, also, sofern jeder bonus motus in gewisser Weise verdienstlich ist, gewisse Verdienste. Der obex ist hier also das Fehlen solch' einer positiven

enim est signum et causa remissionis peccati et quantum ad culpam et quantum ad poenam" (die Hinzufügung des Erlasses der zeitlichen Sündenstrafen tritt aber erst durch das priesterliche Sacrament ein. An diese Auffassung der Busse hat bekanntlich die Reformation angeknüpft. Die ausschliessliche Zusammengehörigkeit von fides und sacramentum für alle Sacramente hat Robert Pulleyn und Wessel betont (Jener Sent. l. octo P. V c. 13: „quod fides facit, baptismus ostendit; fides peccata delet, baptismus deleta docet, unde sacramentum dicitur." VI, 61: „Absolutio, quae peracta confessione super paenitentem a sacerdote fit, sacramentum est, quoniam rei sacrae signum est. Et cuius sacrae rei est signum, nisi remissionis et absolutionis? Nimirum confitentibus a sacerdote facta a peccatis absolutio remissionem peccatorum, quam antea peperit cordis contritio, designat. A peccatis ergo presbyter solvit, non utique quod peccata dimittat, sed quod dimissa sacramento pandat." Dieser, de commun. sanct. [edit. Groning. 1614] p. 817: „Effectus sacramentorum sunt secundum dispositionem suscipientis et secundum requisitam illi intentioni dispositionem Dispositio vero requisita huic sacramento, ut efficax fiat, est fames et sitis huius vivifici cibi et potus. Unde quanto minus eum esurit et sitit, pro tanto minorem etiam effectum consequitur", 818: „Semper sacramenta fidei sunt instrumenta, tanto semper efficacia, quanto est fides negotiosa"). Allein man hat sich bei diesen werthvollen Sätzen, wie oben bemerkt, stets zu erinnern, dass bei näherem Zusehen hinter und über die fides eine geheimnissvolle gratia gestellt ist, welche jene zu einem Mittel herabdrückt.

[1] Auch die griechische Scholastik kennt den obex. Antonius Melissa citirt in den Loci comm. (Migne Bd. 136 col. 823), sermo 16 den Spruch eines gewissen Theotimus: ἔοικεν ἡ ἁματρία παρακωλύματι, κωλύοντι τὴν εὔνοιαν τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν γενέσθαι.

guten Gesinnung. So lehrten der Lombarde, Alexander, Thomas[1] und eine grosse Reihe von Theologen, und sie statuirten weiter, dass, da jedes Verdienst belohnt wird, der Empfang des Sacraments eine doppelte Gnade zur Folge habe, nämlich 1) ex opere operato, 2) aber auch ex opere operante; die letztere sei von der sacramentalen Gnade verschieden, trete aber stets zu ihr hinzu (ex merito, um der Disposition willen, und grösser oder kleiner, je nach dem Mass der Disposition). Schon hier ist also das Verdienst in bedenklicher Weise eingemischt. Allein die späteren Theologen (von älteren Albertus) verlangten nur die Abwesenheit einer unfrommen Gesinnung; als obex gilt hier lediglich das Vorhandensein eines motus contrarius malus, d. h. die Verachtung des Sacraments, der positive Unglaube oder eine unvergebene Todsünde[2]. Sie sagten, dies sei eben die Würde der neutestamentlichen Sacramente, dass sie keine positive Disposition voraussetzen, während alle andere Gnade eine solche voraussetzen müsse. Daher definirt Scotus: „ad primam susceptionem gratiae (der nicht sacramentalen) requiritur aliquis modus meritorius de congruo, ad secundam autem (der sacramentalen) non requiritur nisi voluntaria susceptio baptismi et sine fictione, h. e. cum intentione suscipiendi quod confert ecclesia, et sine actu vel voluntate peccati mortalis, ita quod in primo requiritur aliquod opus intrinsecum aliquo modo acceptum tamquam meritum de congruo, in secundo solum requiritur opus exterius cum amotione interioris impedimenti.“ Man sieht, hier ist die Sacramentslehre bereits ganz in die (pelagianische) Justificationslehre hineingezogen und ihr untergeordnet, während scheinbar die Kraft des Sacraments gesteigert ist, sofern es auch dort wirksam sein soll, wo tabula rasa besteht. Allein mit der ge-|steigerten Kraft contrastirt der factisch geringe Heilseffect, der vielmehr auf die acceptatio meritorum hominis übergeht. Zwischen diesen beiden Ansichten gab es nun noch eine dritte, welche der letztgenannten allerdings ganz nahe steht, häufig mit ihr verschmolz und später die Oberhand erhalten sollte; sie begnügt sich weder mit der Abwesenheit des malus motus, noch verlangt sie den bonus motus, sondern sie fordert, dass eine „gewisse“ Reue dem Sacramentsempfang vorhergehe, die nicht aus den höchsten Motiven zu entspringen braucht, sondern aus niederen, z. B. aus der Furcht

[1] In Sent. IV Dist. 4 Q. 3 Art. 2: „Indispositus reputatur et qui non credit et qui indevotus accedit . . . in sacramentis praecipue fides operatur . . . ideo defectus fidei specialius pertinet ad fictionem.“

[2] Scotus, In Sent. IV Dist. 1 Q. 6: „Sacramentum ex virtute operis operati confert gratiam, ita quod non requiritur ibi bonus motus interior qui mereatur gratiam, sed sufficit quod suscipiens non ponat obicem.“

vor der Strafe oder dergleichen. Diese „Reue" wird als attritio bezeichnet[1], und von ihr wird gesagt, dass das Sacrament, wenn man sich redlich bemüht, sie zur contritio erheben könne. Allein Andere gingen nun noch weiter und lehrten, dass das Sacrament ex opere operato die attritio zur contritio umsetze. Nach dieser höchst verbreiteten Ansicht kann der Mensch selig werden, der sich vor der Hölle fürchtet, wenn ihm auch sonst jeder innere Zusammenhang mit der christlichen Religion fehlt; er muss nur das Busssacrament in der Meinung, dass es ihn vor der Hölle schützen kann, fleissig brauchen. Doch braucht auch diese „Meinung" kein sicherer Glaube zu sein; er darf die Wirkung des Sacraments nur nicht für unmöglich halten: „attritio superveniente sacramento virtute clavium efficitur sufficiens[2]."

Eine ganz magische Auffassung vom Sacrament concurrirt hier in perniciöser Weise mit jener Lehre vom „Verdienst", kraft welcher Gott per acceptationem das für voll nimmt, was nur ein Anfang ist, ja nicht einmal ein Anfang, da die Motive jener „verdienstlichen" Handlungen religiös neutrale sein können. Wir kommen bei der Lehre von der Justification auf diesen schlimmsten Punkt, der das ganze praktische und theoretische System des Katholicismus im | Beginn des Reformationszeitalters beherrschte, zurück[3]. Aber gewiss ist schon hier deutlich, dass die so gefasste und so ausmündende Sacramentslehre nicht sowohl Trost gewährte als Beschwichtigung. Diese Lehre ist ursprüng-

[1] Scotus hat auf dieses sehr richtig beobachtete Gebilde der gemeinen Menschlichkeit zuerst sein Augenmerk gerichtet und es in der angegebenen Weise für die Lehre vom Heil zu verwerthen begonnen, s. Hahn S. 413f.

[2] Oder: „attritus accedit ad confessionem, ex quo ibi fit contritus, unde fugatur fictio. Et sic non habet dubium, quia et sacramentum suscipit et effectum eius scil. remissionem peccatorum." Zahlreiche Stellen bei Hahn, a. a. O. Von hier aus konnte sogar der blosse Entschluss zur Theilnahme am Sacrament, resp. die Theilnahme an sich als etwas anfangend-Verdienstliches angesehen werden, und in der That ist das schon vom Lombarden ab geschehen und wurde eine ganz verbreitete Meinung. Ja, wie wenn sich das Gewissen und der helle Verstand gegenüber der Sacramentsmagie geregt hätte, erklärt der Lombarde, dass die humiliatio vor den sinnlichen Materien im Sacramente ein Verdienst begründe (Sentent. IV Dist. 1 C): „propter humiliationem quidem, ut dum homo sensibilibus rebus, quae natura infra ipsum sunt, ex praecepto creatoris se reverendo subicit, ex hac humilitate et obedientia deo magis placeat et apud eum mereatur."

[3] Apol. Confess. Aug. 13: „Hic damnamus totum populum scholasticorum doctorum, qui docent, quod sacramenta non ponenti obicem conferant gratiam ex opere operato sine bono motu utentis. Haec simpliciter iudaica opinio est sentire quod per ceremoniam iustificemur, sine bono motu cordis, hoc est, sine fide. Et tamen haec impia et perniciosa opinio magna auctoritate docetur in toto regno pontificio."

lich entworfen von der überschwänglichen Vorstellung der participatio divinae naturae aus und zeigt diese Grundlage noch immer in den ersten Sätzen ihres Aufbaues. Aber sie endet damit, den gemeinen Menschen in seiner halbschlächtigen Moral und in seiner unkräftigen Frömmigkeit zu bestärken. Der ernste Katholik mag diese Schlussfolgerungen nicht für sich in Anwendung bringen, er mag sich an den ursprünglichen Ansatz halten, was ihm nicht verwehrt ist — aber dem Leichtsinnigen hat die Kirche einen breiten Weg gebahnt und eine weite Pforte aufgethan. Sie mag damit relativ manches Gute wirken; denn ihr System ist dem Leben abgelauscht: es giebt eine pädagogische Anweisung auf die Frage, wie man den nicht völlig Gedankenlosen, den nicht völlig Stumpfsinnigen, den nicht völlig in den irdischen Genuss Versunkenen stützen und in eine bessere Gesellschaft mit besseren Sitten einführen kann; aber sobald man erwägt, dass es die christliche Religion sein soll, um die es sich hier handelt, die Religion mit ihrem Ernst und ihrem Trost, ercheint dieses Gebilde aus dem opus operatum, der attritio und dem meritum wie ein Hohn auf alles Heilige[1]. |

[1] Ueber die Sacramentslehre des Duns Scotus s. Werner, Scotus (1881) S. 462—496, der nachscotistischen Scholastik vgl. ebendenselben, Die nachscotistische Scholastik (1883) S. 380ff. Als besonders wichtige Eigenthümlichkeiten der scotistischen Sacramentslehre seien folgende hervorgehoben: 1) die Ablehnung der inneren Nothwendigkeit der Sacramente, da Gott die Heilsgnade auch ohne Vermittelung jener äusseren Zeichen verleihen kann (um so sicherer wird die äussere Nothwendigkeit auf Grund der positiven göttlichen Anordnung festgehalten), 2) die Ablehnung einer naturnothwendigen Wirkung der Medien der sacramentalen Gnade, 3) die starke Betonung der Sacramente als notae ecclesiae, 4) die Behauptung, dass es seit dem Sündenfall ex opere operato wirksame Sacramente gegeben habe, 5) die Ablehnung der virtus supranaturalis in den Sacramenten, 6) die Ablehnung des Satzes, dass der Intellect Träger des sacramentalen Charakters sei, 7) die Behauptung, dass die Unwiederholbarkeit der Taufe nur aus der positiven Anordnung Gottes abzuleiten sei, 8) die Behauptung, dass der reatus culpae nach dem Act der Sünde keine reatio realis sei, d. h. dass in der Seele nichts von der Wirkung der Sünde zurückbleibt, was abermals Sünde wäre; denn der habitus vitiosus sei nicht Sünde, da er auch in den Gerechtfertigten bleibe; also steht nichts vermittelnd zwischen dem sündigen Act und der obligatio ad poenam; die letztere ist also nur eine relatio rationis des göttlichen Intellects oder Willens, welche in dem „Ordnerwillen" Gottes ihren Grund hat; hiernach richtet sich die Auffassung vom Busssacrament. — Occam entleerte die Sacramente jeglichen inneren und speculativen Gehalts; sie haben lediglich eine Bedeutung, weil Gott sie so angeordnet hat; man weiss aber nicht warum. Auch hier steht es so, dass, sobald die Autorität der Kirche fiel, nicht nur die Sacramentslehre in jedem Sinn wegfallen musste — das war kein Schade —, sondern auch jegliche Lehre von der Gnade; denn dass eine solche unabhängig von den Sacramenten bestehen könne, dafür hatte Niemand vorgesorgt.

Die einzelnen Sacramente. 1. Die Taufe[1]. Dieses Sacrament[2] ist die Medicin in Bezug auf die Folgen des Sündenfalls und begründet das neue Leben; es hat mithin eine negative und eine positive Wirkung[3]. Die erstere, in der sich bereits die gratia als perfectissima[4] darstellt, bezieht sich auf die Erbsünde. Sofern diese in der Schuld, der Strafe und der Concupiscenz besteht, schafft die Taufe dieses Alles mit der gesammten Sünde weg, d. h. die Schuld (Schuld der Erbsünde und der vorher begangenen Thatsünden ohne Ausnahme)[5] wird getilgt, die Strafe erlassen (und zwar die ewige Strafe total, die zeitliche, sofern sie in poenae determinatae besteht, ebenfalls; sofern sie aber in den Strafübeln des irdischen Lebens zum Ausdruck kommt, bleibt sie) und die Concupiscenz wird geordnet. In dem letzteren Punkt liegt eine Neuerung, da erst in der Scholastik deutlich zwischen sündiger und unschuldiger Concupiscenz unterschieden wird. Die Meinung ist die, dass durch die Sünde die sündige Concupiscenz als Unordnung der niederen Triebe, resp. als | Herrschaft derselben über die höheren Triebe und über die Actionssphäre des Menschen, zu Stande gekommen ist, wodurch sich ein immerwährender, mit einer gewissen Nothwendigkeit wirkender fomes peccati entwickelt hat. Die Taufe hat nun die Wirkung, dass die Unordnung der Triebe verbessert und der fomes peccati demgemäss ermässigt wird, so dass der Mensch nun im Stande ist, der Concupiscenz, die mit seinem irdischen Wesen gesetzt und daher an sich unschuldig ist, zu widerstehen, resp. sie in geordneten Schranken zu halten. Diese Betrachtung des natürlichen Lebens, die keine religiöse ist, wird uns noch im nächsten

[1] S. die ausführliche Darstellung des Thomas P. III Q. 66—71. Schwane S. 605—622.

[2] Nach allgemeiner Ansicht (ähnlich schon Ignatius v. Antiochien) hat Christus bei seiner eigenen Taufe dem Wasser die Weihe und Kraft verliehen. Daher bedarf das Wasser keiner besonderen Weihe mehr, wie die Materie bei anderen Sacramenten sie nöthig hat.

[3] Nach scholastischer, aber nicht von Allen getheilter Ansicht ist eine Austilgung der Sünde an sich möglich ohne Eingiessung der heiligmachenden Gnade (so Thomas).

[4] Gabriel Biel (nach Hahn S. 334): „Licet gratia baptismalis sit incipientium et ita imperfecta quantum ad habilitandum ad bonum, tamen quantum ad liberandum a malo habet vim gratiae perfectissimae ... restituit perfectam innocentiam."

[5] Dagegen: „baptismus non est institutus ad delendum omnia peccata futura, sed tamen praeterita et praesentia." Daher die Regel: „baptismus delet quidquid invenit." Diese Scheu, die sündentilgende Taufgnade auf die Zukunft zu beziehen, war ursprünglich aus dem Interesse an der menschlichen Freiheit und an dem Ernst der christlichen Moral entsprungen. Allein in der scholastischen Zeit will man vornehmlich das kirchliche Busssacrament schützen.

Abschnitt (sub C) beschäftigen. Hier genügt es, zu constatiren, dass, um die Absolutheit der negativen Taufwirkung als einer effectiven zum Ausdruck zu bringen, der Begriff einer unschuldigen Concipiscenz zugelassen ist[1]. Die positive Wirkung der Taufe ist in dem Titel sacramentum regenerationis zusammengefasst. Allein während hier im Allgemeinen keine Veranlassung vorlag, über die altkirchliche Fassung hinauszugehen (auch der besondere Zusammenhang von baptimus und fides wird noch immer betont), so erhob sich doch an zwei Punkten ein Bedenken. Ist die positive Gnade in der Taufe perfectissima, und erhalten auch die Kinder diese Gnade ebenso vollkommen wie die erwachsenen Täuflinge? Obgleich man im Allgemeinen erklärte, die Taufe sei das Sacrament der Justification und der Täufling erhalte durch sie, falls er sie nicht schon hat (in diesem Fall tritt nur eine Vermehrung ein), die gratia operans et cooperans, so beurtheilte man factisch, namentlich seit | der Zeit des Nominalismus, die Taufe doch nur als Initiationssacrament für die Justification[2]. Desshalb war man auch in steigendem Masse bereit, den Kindern die vollkommene Application der Taufgnade zuzusprechen[3], während man in

[1] Lombard., Sentent. II Dist. 32 A. B.: „Licet remaneat concupiscentia post baptismum, non tamen dominatur et regnat sicut ante, immo per gratiam baptismi mitigatur et minuitur, ut post dominari non valeat, nisi quis reddat vires hosti eundo post concupiscentias. Nec post baptismum remanet ad reatum, quia non imputatur in peccatum, sed tantum poena peccati est, ante baptismum vero poena est et culpa... Per gratiam baptismi vitium concupiscentiae debilitatur atque extenuatur, ita ut iam non regnet, nisi consensu reddantur ei vires, et quia reatus ipsius solvitur.“ Thomas definirt den fomes (nach dem Sündenfall) in der 27. Q. P. III. als „rebellio inferiorum virium ad rationem“ oder als „inordinata concupiscentia sensibilis appetitus“; durch die Gnade aber wird er geschwächt und verliert den reatus. Gedacht wurde auch damals noch (s. Augustin) fast ausschliesslich an den Geschlechtstrieb und die Zeugung. Auch desshalb kann von einer Beseitigung der Concupiscenz nicht die Rede sein, und Thomas erklärt: „baptismus non aufert actu infectionem, prout afficit personam, quod patet ex hoc, quod baptizatus per actum naturae originale transmittit in prolem.“ Er sagt auch P. II, 1 Q. 74 Art. 3: „Transit peccatum originale reatu et remanet actu (so schroff ist das später nicht behauptet worden). Sed talis corruptio fomitis non impedit, quin homo rationabili voluntate possit reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis, si praesentiat, puta divertendo cogitationem ad alia.“

[2] S. die Anm. 4 auf S. 507.

[3] In der Regel allerdings mit dem Zusatz, dass der habitus ligatus est propter pueritiam, dass er aber ebenso vollständig mitgetheilt sei, wie der schlafende Mensch ein lebendiger Mensch ist. So schon Thomas. Auf dem Concil zu Vienne 1311 wurde die Ansicht, dass die Taufe den parvulis sowohl die remissio culpae als die collatio gratiae verursache (quoad habitum, etsi non pro illo tempore quoad usum) d. h. die gratia informans et virtutes verleihe, für die sententia probabilior erklärt und approbirt (Mansi XXV p. 411).

älterer Zeit annahm, den Kindern werde vollkommen nur die Reinigung von der Erbsünde zu Theil, während die positive Gnade erst später successive ihnen eingeflösst werde [1]. Den Glauben der Kinder anlangend, so gab es darüber keine sichere Meinung; die Meisten scheinen angenommen zu haben, dass der Glaube der Kirche (resp. der Pathen) vicarirend eintrete und dadurch die Heilswirkung ermöglicht werde [2]. So begründet die Taufe den Justificationsprocess nur oder sie setzt ihn in habitu, aber nicht in actu (dass Maria hiervon ausgenommen gedacht wurde, versteht sich nach katholischer Auffassung von selbst; denn ihr konnte durch die Taufe nichts geschenkt werden, was sie nicht schon vor der Taufe besessen hätte) [3].

Die Taufe ist absolut nothwendig (Ersatz durch Bluttaufe), verleiht einen Charakter, ist unwiederholbar, ist giltig, wenn sie mit Wasser (materia) und mit den Einsetzungsworten (forma) [4] vollzogen wird, und wird regelmässig vom Priester gespendet. Doch kann im Nothfall ein Diakon, ja selbst ein Laie taufen. Die Erwägungen über die Sacramentalien, welche die Taufe begleiteten, gehören nicht in die Dogmengeschichte [5]; ebensowenig die secundären Folgen der Taufe, wie z. B. die geistliche Verwandtschaft u. s. w.

Da die Kirche, besonders vom 13. Jahrhundert ab, wider solche | Secten und Richtungen zu kämpfen hatte, welche aus verschiedenen Gründen — in der Regel aus Opposition gegen das herrschende Sacramentssystem, hie und da auch gegen das Sacramentssystem überhaupt — das Recht der Kindertaufe bestritten oder die Nothwendigkeit der Taufe überhaupt in Abrede stellten, so war eine apologetisch-polemische Erörterung des Taufsacraments nöthig. Doch ist man hier niemals annähernd so ausführlich gewesen wie bei der Darlegung des Abendmahlssacraments [6].

[1] Lombardus, IV Dist. 4 H: „de adultis, qui digne recipiunt sacramentum, non ambigitur quin gratiam operantem et cooperantem perceperint . . . de parvulis vero, qui nondum ratione utuntur, quaestio est, an in baptismo receperint gratiam qua ad maiorem venientes aetatem possent velle et operari bonum? Videtur, quod non receperint, quia gratia illa caritas est et fides, quae voluntatem praeparat et adiuvat. Sed quis dixerit, eos accepisse fidem et caritatem!"

[2] Nach Augustin Thomas III Q. 68 Art. 9: die parvuli sunt in utero matris ecclesiae und werden so ernährt.

[3] Hier giebt es grosse Controversen, auf die später kurz eingegangen werden soll.

[4] Thomas P. III Q. 66 Art. 6 erklärt (gegen Hugo) die Taufe auf den Namen Christi allein für ungiltig; doch durften sich die Apostel eine solche Taufe erlauben.

[5] S. Schanz, Die Wirksamkeit der Sacramentalien, Tüb. Theol. Quartalschr. 1886 H. 4.

[6] S. die Polemik gegen die Katharer (Moneta), Petrobrusianer, u. s. w.

2. Die Firmung[1]. Dieses Sacrament hat seine selbständige Existenz lediglich durch die abendländische Praxis bekommen, sofern es nur der Bischof[2] verwalten darf. Daher ergab es sich von selbst, dass es von der Taufe abgerückt wurde, die übrigens seine Voraussetzung bildet[3] und mit der es die Eigenschaft, einen Charakter zu verleihen, also unwiederholbar zu sein, theilt. Die Materie ist das vom Bischof geweihte Chrisma, die Form die sacramentalen Worte: „consigno te etc." Die Wirkung, die natürlich neben der Taufe entweder nicht sicher ausgedrückt werden kann oder die Bedeutung der Gnadenmittheilung in dieser beschränkt, ist die Kraft (robur) zum Wachsthum, die Stärke zum Kampf gegen Glaubensfeinde (militärisch), die Gaben des hl. Geistes, resp. auch — als Bestandtheil des Justificationsprocesses — die gratia gratum faciens[4]. Zweifel an diesem Sacrament, welches nach Thomas |

[1] Thomas P. III Q. 72, Schwane S. 622—627.

[2] Weil nur die Apostel die Gewalt gehabt haben, durch Handauflegung den hl. Geist zu ertheilen.

[3] Nicht nur die Voraussetzung, „sed est maioris neccessitatis", Thomas. l. c. Art. 12. In Bezug auf die Voraussetzung heisst es Art. 6: „si aliquis non baptizatus confirmaretur, nihil reciperet."

[4] „Robur" resp. „potestas ad pugnam spiritalem" ist der Hauptbegriff; die Taufe unterscheidet Gläubige und Ungläubige, die Firmung Neugeborene und Erstarkte. Daneben suchte Thomas (Art. 7) die Firmung in den Justificationsprocess einzustellen, was freilich übel genug gelang: „datur baptizato spiritus sanctus ad robur . . . missio seu datio spiritus s. non est nisi cum gratia gratum faciente. Unde manifestum est, quod gratia gratum faciens confertur in hoc sacramento . . . gratiae gratum facientis primus effectus est remissio culpae, habet tamen et alios effectus quia sufficit ad hoc quod promoveat hominem per omnes gradus usque in vitam aeternam . . . et ideo gratia gratum faciens non solum datur ad remissionem culpae, sed etiam ad augmentum et firmamentum iustitiae, et sic confertur in hoc sacramento." Aber dann liessen sich beliebig viele Sacramente einschieben! Die Zusammenfassung der Hauptbestimmungen über das Sacrament bei Eugen IV (l. c. p. 1055), wo es vom Effect heisst: „datur S. S. ad robur, ut vid. Christianus audacter Christi confiteatur nomen." Uebrigens will der Papst wissen, dass per apostolicae sedis dispensationem auch gewöhnliche Priester das Sacrament verwaltet haben, jedoch nur mit Oel, welches ein Bischof geweiht hat. Dies bleibt seitdem katholische Anschauung, resp. Praxis. Diese besondere Heranrückung der Firmung an die Gewalt des Papstes geht auf Thomas zurück. Er hat die folgenschwere Theorie gebildet, dass die Sacramente der Eucharistie und des Ordo sich auf den wahren Leib Christi beziehen, die übrigen auf den mystischen (die Kirche). Desshalb kommt bei der Verwaltung dieser 5 Sacramente ausser der potestas ministerii überhaupt die Jurisdictionsgewalt der Kirche (bei dem einen in höherem Masse, bei dem anderen in geringerem) in Betracht, d. h. der Papst. In Folge hiervon hat er bei der Firmung das Recht, gewöhnliche Priester zu delegiren; in Sentent. IV Dist. 7 Q. 3 A. 1: „Sciendum est, quod cum episcopatus non addat aliquid supra sacerdotium per relationem ad corpus domini verum, sed solum per re-

„etiam a non ieiunis dari vel accipi potest“ [1], sind nie erloschen; Wiclif hat sie wieder nachdrücklich geltend gemacht; denn ein haltbarer Beweis aus der Tradition konnte nicht gewonnen werden [2]. Thomas vermag das conveniens in den Riten schliesslich nicht anders zu vertheidigen [3], als durch den Satz: „firmiter tenendum est, quod ordinationes ecclesiae dirigantur secundum sapientiam Christi. Et propter hoc certum esse debet, ritus quod ecclesia observat in hoc et in aliis sacramentis esse convenientes.“ Stellt man sich nicht auf den dogmatischen Standpunkt, sondern auf den praktisch-pädagogischen, so kann man die Zweckmässigkeit dieser Handlung, zumal neben der Kindertaufe, sowohl hinsichtlich der plebs Christiana als hinsichtlich des Bischofs, der auf diese Weise jedem Gliede seiner Diöcese nahe tritt, nicht verkennen [4].

3. Die Eucharistie [5]. Im Anfang des 13. Jahrhunderts stand nach den Kämpfen des 11. und manchen Unsicherheiten des 12. Jahrhunderts die Transsubstantiationslehre, sowie das, was von ihr abgeleitet wurde oder mit ihr zusammenhängt, wesentlich fest. Das Lateranconcil (s. oben S. 354) vom Jahr 1215 hatte die Entwickelung zum Abschluss gebracht und dem Sacrament die denkbar höchste Stellung verliehen, sofern es die Aussage über dasselbe in das Symbol eingerückt hatte [6]. Aber der „häretische“ Widerspruch hatte diese Aussage nöthig gemacht. Er ist niemals verstummt, ja in den Kreisen der kirchlichen

lationem ad corpus mysticum, papa per hoc quod est episcoporum summus non dicitur habere plenitudinem potestatis per relationem ad corpus domini verum, sed per relationem ad corpus mysticum. Et quia gratia sacramentalis descendit in corpus mysticum a capite, ideo omnis operatio in corpus mysticum sacramentalis, per quam gratia datur, dependet ab operatione sacramentali super corpus domini verum, et ideo solus sacerdos potest absolvere in loco paenitentiali et baptizare ex officio. Et ideo dicendum, quod promovere ad illas perfectiones, quae non respiciunt corpus domini verum, sed solum corpus mysticum, potesta papa qui habet plenitudinem pontificialis potestatis committi sacerdoti.“

[1] Thomas, l. c. Art. 12.

[2] Eine Stelle aus Pseudosidor (ep. episc. Melchiadis) spielte eine bedeutende Rolle, sowie der falsche Dionysius.

[3] Thomas, l. c.

[4] Die Einsetzung durch Christus, zuerst von Albertus behauptet, hat selbst Thomas nur so „bewiesen“, dass er erklärte, Christus habe das Sacrament Joh. 16, 7 „promittendo“ eingesetzt.

[5] Thomas P. III Q. 73—83; Schwane S. 628—661; Artikel „Transsubstantiation“ von Steitz-Hauck, Real-Encyklopädie Bd. 15² S. 803 ff. 815 ff. (eine sehr eingehende Darstellung).

[6] Sehr richtig macht Baur (Vorles. II S. 475) darauf aufmerksam, dass Thomas zu beweisen sucht, das Christenthum sei ohne die Transsubstantiation nicht die absolute Religion.

Theologie selbst wurden in späterer Zeit Fassungen der Transsubstantiation aufgestellt, welche sie, streng genommen, aufhoben.

Auch hier ist es Thomas gewesen, dessen Fassung des Sacraments in dem Katholicismus klassisch geworden ist. Die Modificationen, welche sich der Nominalismus erlaubte, sind untergegangen; die Lehre des Thomas ist geblieben. Thomas hat den Unsicherheiten, die noch der Lombarde an einigen Punkten zeigt[1], ein Ende gemacht, und er hat in vollendeter Form dem Sacrament die dialektische Behandlung zu Theil werden lassen, die einst so viel Anstoss erregt hatte. Er vermochte zuversichtlich mit dem Sacrament zu schalten, da er Realist war, und Duns Scotus vermochte das ebenfalls (zum Theil in noch vollendeterer Form), weil auch er einer realistischen Erkenntnisstheorie huldigte. Aber dann erhielt diese Zuversicht einen Stoss; denn die nominalistische Denkweise vermag sich nur gezwungen, resp. gar nicht, mit der Transsubstantiation abzufinden. Sie muss sie entweder fallen lassen oder für ein potenzirtes Mirakel erklären, durch welches ein zweifach Unmögliches wirklich wird.

In dem Abendmahlssacrament und der Lehre von ihm brachte die Kirche Alles zum Ausdruck, was sie hochschätzte, ihre Dogmatik, ihr mystisches Verhältniss zu Christus, die Gemeinschaft der Gläu- | bigen, den Priester, das Opfer, die Wundermacht, welche Gott seiner Kirche gegeben, die Befriedigung des sinnlichen Triebes der Frömmigkeit, u. s. w., nur nicht den Glauben, der Gewissheit sucht und dem sie verliehen wird. Dies zeigt sich sehr deutlich bei der Beschreibung der Wirkungen der Eucharistie als Sacrament und als Opfer. Das Sacrament wurde allgemein als das vornehmste, als die

[1] Nur die Thatsache der conversio stand dem Lombarden fest, nicht aber der Modus, s. Sentent. IV Dist. 11 A: „si quaeritur, qualis sit ista conversio, an formalis an substantialis vel alterius generis, definire non sufficio; formalem tamen non esse cognosco, quia species rerum quae ante fuerant, remanent, et sapor et pondus. Quibusdam videtur esse substantialis, dicentibus sic substantiam converti in substantiam, ut haec essentialiter fiat illa." Doch ist das im Grunde auch die Meinung des Lombarden, da er unzweideutig lehrt (Dist. 12 A), dass die Accidenzen nach der Verwandelung „sine subiecto" sind. In der Lehre von der Messe hat der Lombarde noch nicht die Höhe des Realismus erreicht; altkirchliche Vorstellungen wirkten bei ihm noch nach; s. Sentent. IV, Dist. 12 F: „quaeritur, si quod gerit sacerdos proprie dicatur sacrificium vel immolatio, et si Christus quotidie immolatur vel semel tantum immolatus sit? Ad hoc breviter dici potest, illud quod offertur et consecratur a sacerdote vocari sacrificium et oblationem, quia memoria est et repraesentatio sacrificii veri et sanctae immolationis factae in ara crucis. Et semel Christus mortuus est in cruce, ibique immolatus est in semetipso, quotidie autem immolatur in sacramento, quia in sacramento recordatio fit illius quod factum est semel."

Sonne unter den Sacramenten u. s. w. gefeiert, weil hier res und sacramentum zusammenfallen (die Materie wird selbst zu Christus), weil die Menschwerdung und der Kreuzestod in ihm wirksam repräsentirt, resp. wiederholt sind, und weil es sich über die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erstreckt. Allein die Wirkungen, welche unter dem Titel der Ernährung des geistlichen Lebens der Seele zusammengefasst und als Incorporation in Christus, Incorporation in die Kirche, Gemeinschaft der Glieder unter einander, Vergebung der lässlichen Sünden, Beharren im Glauben, Stärkung der menschlichen Schwachheit, Labsal, Vorgeschmack und Vorfeier der himmlischen Seligkeit, Anbahnung der ewigen Gemeinschaft mit Gott u. s. w. auseinandergelegt werden, reichen doch an die Wirkung des Busssacraments nicht heran. Ebensowenig wird der Eucharistie als Opfer eine specifische Bedeutung beigelegt, ja unter diesem Titel drängt sich vielmehr das eigene Verdienst kräftig vor. Bei dem Messopfer bezeugt man seinen Gehorsam gegen Gott; wie alles Opfer, ist es eine Leistung, die einen Lohn beanspruchen kann. So sind hier alle Wirkungen zugleich vom Empfänger abhängig. Diese scheinen in höchster Weise bemessen zu sein, ist doch das Messopfer eine stete Erneuerung des Kreuzestodes; aber diese stete Wiederholung bezieht sich doch nur auf die täglichen Sünden, auf die Strafübel und die leibliche Noth. Wohl greift sie in ihrer Wirkung auch über das irdische Leben hinaus — in praxi wurde die Beziehung des Messopfers auf die Strafen im Fegefeuer fast die wichtigste — allein es giebt auch andere Mittel, die schliesslich nicht weniger wirksam sind als die Messen[1]. |

[1] Ueber den Effect der Eucharistie s. Thomas Q. 79. Im 1. Art. zeigt er, dass es Gnade mittheilt, im 2. dass es zum ewigen Leben verhilft, im 3. dass es Todsünden nicht tilgt, da es den geistlich Lebendigen gegeben ist, indessen unter Umständen eine unbewusste Todsünde wegschafft, im 4. dass es die peccata venalia tilgt, im 5. dass es die Sündenstrafe nicht ganz tilgt, sondern nur „secundum quantitatem devotionis sumentium", im 6. dass es die Menschen vor zukünftigen Verbrechen schützt, im 7. dass es als Sacrament nur den Geniessenden nützt, als Sacrificium aber auch den Zuschauern: „In quantum in hoc sacramento repraesentatur passio Christi, qua Christus obtulit se hostiam deo, habet rationem sacrificii, in quantum vero in hoc sacramento traditur invisibilis gratia sub visibili specie, habet rationem sacramenti . . . hoc sacrificium, quod est memoriale dominicae passionis, non habet effectum nisi in illis qui coniunguntur huic sacramento per fidem et caritatem. Unde et in Canone Missae non oratur pro his qui sunt extra ecclesiam; illis tamen prodest plus vel minus secundum modum devotionis eorum." Also die Messe nützt nur denen, welche schon fides und caritas haben, im Sinne eines augmentum fidei, resp. eines Strafnachlasses, und stets nach dem Masse ihres Verdienstes. Die Eucharistie ist das Sacrament und Opfer, welches den Justificationsprocess, sofern er schon begonnen hat und durch keine Todsünde gestört wird, begleitet und die höheren Stufen desselben herbeiführt.

Die materia des Sacraments sind Waizenbrot[1] und Wein[2]. Ueber die Zweckmässigkeit dieser und zwar dieser doppelten Form ist sehr eingehend gehandelt worden. Die uralte Symbolik der vielen Körner, die zu einem Brote werden, wird auch von den Scholastikern wiederholt[3]. Die forma sind die Consecrationsworte, die im Namen Christi (nicht im Namen des Ministers) gesprochen werden[4]. Dabei erklärt Bonaventura das „hoc" als das Brot, Thomas als die Accidenzen des Brotes („hoc sub his speciebus contentum", d. h. das, was hier vorliegt, ist nicht Brot, sondern mein Leib). Die forma ist aber nicht nur eine Aufforderung an Gott (Bonaventura, Duns), damit er die Transsubstantiation vollziehe, sondern eine effective Kraft, sobald der Priester die Intention hat, das Geheimniss zu bewirken[5].

Aber die schwierige Frage war nun die, wie hat man sich die Transsubstantiation zu denken?[6] Hier ist nun schon vom Lombarden 1) die Vorstellung einer Neuschöpfung des Leibes Christi abgelehnt worden — denn Christi Leib existirt bereits —; 2) aber ist von ihm auch die Annahme verworfen worden, dass Christus das Brot und den Wein zu seinem Leibe mache, so dass sie zum Sacramentum würden, sei es durch assumptio sei es durch Consubstanzialität; vielmehr sei eine solche conversio zu glauben, dass die Substanzen der Elemente in die Substanzen des Leibes Christi übergegangen seien, die Accidenzen aber subjectlos nachblieben[7]; was mit der Substanz der Elemente geschehe, resp. ob sie sich auflöse und vernichtet würde, das erklärte dem Lombarde nicht zu wissen. Alexander Halesius lehnt die Consubstanzialität und die Vernichtung deutlich ab und spricht von einem „Uebergang".

[1] Streit über das gesäuerte Brot mit den Griechen.

[2] Beigemischtes Wasser ist die Regel.

[3] Thomas, Q. 74 Art. 1. [4] Q. 78 Art. 1.

[5] Thomas, in Sentent. IV Dist. 8 Q. 2 Art. 3: „in verbis praedictis sicut et in aliis formis sacramentorum est aliqua virtus a deo, sed haec virtus non est qualitas habens esse completum in natura . . . sed habet esse incompletum, sicut virtus quae est in instrumento ex intentione principalis agentis."

[6] Eine traditionelle Lehre hatte man hier überhaupt nicht; konnte doch für die Thatsache der Transsubstantiation selbst ein Beweis aus älterer Zeit nicht erbracht werden. Man berief sich besonders auf Pseudo-Ambrosius.

[7] Sentent. IV Dist. 12 A: „si vero quaeritur de accidentibus, quae remanent, scil. de speciebus et de sapore et pondere, in quo subiecto fundantur, potius mihi videtur fatendum existere sine subiecto, quam esse in subiecto, quia ibi non est substantia nisi corporis et sanguinis dominici, quae non afficitur illis accidentibus. Non enim corpus Christi talem in se habet formam, sed qualis in iudicio apparebit. Remanent ergo illa accidentia per se subsistentia ad mysterii ritum, ad gustus fideique suffragium, quibus corpus Christi habens formam et naturam suam tegitur."

Er fügt aber bereits hinzu, dass nach der Verwandelung der ganze Christus gegenwärtig sei, sofern per concomitantiam stets die menschliche Seele und die Gottheit Christi dort sei, wo sein Fleisch ist. Das Fortbestehen der Accidenzen ohne Subject erklärte er für ein Wunder[1]. Bonaventura hat Gewicht darauf gelegt, dass die conversio sowohl hinsichtlich der materia als der forma des Brotes zu Stande kommt (sonst wäre sie unvollständig); indessen habe man bei jener nicht an die materia prima (an die Materie als der potentia aller materiellen Substanzen) zu denken[2]. In Bezug auf die erste Abendmahlsfeier — ihre Behandlung ist die schwerste crux der ganzen Theorie — nahm man zwar allgmein an, dass Christus sich selbst gegessen habe (zum Beispiel und zum Genuss der Liebe, nicht zur Vervollkommnung), aber während Halesius meinte, Christus habe schon damals seinen verklärten Leib gegessen, lehrte Bonaventura (ihm folgte Thomas), Christus habe seinen sterblichen Leib genossen, der jedoch als eucharistischer bereits impassibiliter gegenwärtig war. An die Parallele der Schöpfung und Incarnation dachten Alle und suchten von dort aus das Geheimniss zu erläutern. Thomas nun hat in abschliessender Form von den Accidenzen gehandelt, die, da ihnen das Subject nach der conversio fehlt, von Gott als der causa prima existent erhalten werden[3]. Er hat aber zugleich, Bonaventura folgend, den Grund gelegt zu einer höchst complicirten Lehre von der Form aller Materie, welche Duns und die Nominalisten dann ausgesponnen haben. Da sich nämlich das Brot hinsichtlich der Materie und der Form verwandelt, so muss beides auch in dem Transsubstanziirten nachgewiesen werden. Da aber die Seele Christi (Form) nur per concomitantiam präsent erscheint, so muss der Leib Christi an sich eine Form haben[4]. So wird Thomas zur Vorstellung einer forma corporeitatis geführt, die weder mit der Seele noch mit der äusseren Gestalt identisch ist, sondern als der Grund der Qualitäten des Leibes erscheint. Ferner fasst Thomas demgemäss die conversio als Ueber-

[1] Summa IV Q. 38. 40.

[2] Eine Sondermeinung Bonaventura's ist, dass die Substanz des Brotes zurückkehre, wenn die Accidenzen zerstört würden.

[3] Thomas III Q. 77. Im 1. Artikel wird die Frage erörtert: „utrum accidentia quae remanent, sint sine subiecto"; sie wird bejaht, da sie nicht Accidenzen des Leibes Christi werden können. Im 2. Artikel wird gefragt: „utrum quantitas dimensiva sit subiectum aliorum accidentium"; u. s. w. u. s. w. Schon hier beginnen die logischen Untersuchungen über den Raum.

[4] Summa P. III Q. 75 Art. 6: „Forma substantialis panis non remanet" (was ausführlich nachgewiesen wird). Dennoch bezieht sich das Brechen nicht auf den Leib Christi, sondern auf die species sacramentalis („corpus Christi non frangitur"); s. Q. 77 Art. 7.

gang im strengen Sinn (keine Vernichtung = annihilatio der Elemente)[1]. Das Wunder ist insofern mit einem Schöpfungswunder identisch, als dort wie hier die beiden Zustände nicht durch ein gemeinschaftliches Subject (Substanz) verbunden sind; denn das Fortbestehen der Accidenzen ist kein wirkliches Band. Duns hat diesen Faden fortgesponnen und ist zur Annahme einer Mehrheit von Formen in der Materie gekommen. Er brauchte diese Annahme, da er dem hl. Thomas mit Erwägungen zu Leibe ging, die von der Voraussetzung aus gewonnen sind, dass das Abendmahl denkbarer Weise in der Zeit, da Christus im Grabe lag, gefeiert worden sein könne. Für diesen Fall sei die thomistische Lehre nicht eingerichtet, da sie eine forma substantialis nur für den lebendigen Leib annehme. Also wäre nach Thomas damals nur eine unvollkommene Transsubstantiation zu Stande gekommen, nämlich nur eine solche in die Materie des Leichnams. Duns selbst — zuversichtlicher an die göttliche Allmacht appellirend, die allgemeine Möglichkeit, dass Gott Alles verwandeln könne (auch das Materielle in Geistiges und umgekehrt), voranstellend, und eine qualitätslose Materie, die zu Allem fähig sei, statuirend — kommt der Fassung der Transsubstantiation, dass eine Substanz vernichtet und eine andere eingesetzt wird, sehr nahe. Vor Allem aber hat seine These, dass Gott selbst — wie auf Grund eines Vertrages — stets die Conversion bewirke, so dass die Consecrationsworte nur den Anlass bilden, bei allen Nominalisten nachgewirkt. Von hier aus aber trat dann consequenter Weise auch eine Wendung des Verständnisses der Transsubstantiation in der Richtung auf die Impanation und Consubstanzialität ein. Denn es lag nahe anzunehmen, dass, wenn die Gotteswirkung den Spruch des Priesters (also die forma sacramenti) nur begleitet, sie auch die Elemente (die materia) nur begleitet („moralische“ Verbindung durch den freien Willen Christi). Diese Doctrin wurde zuerst als Möglichkeit angedeutet und dann als Möglichkeit behauptet. War aber einmal die Vorstellung von der conversio | durch eine logische Distinction in zwei Acte zerlegt, in den der annihilatio und den des Eintretens des Leibes Christi an die Stelle des vernichteten Subjects, so konnte der erste Act auch wegfallen. Das Wunder wird nur grösser, wenn Substanz neben Substanz steht. Zugleich war nun das Signal gegeben zu Untersuchungen über den Raum in seinem Verhältniss zur Substanz, die von Scotus ab nicht ohne Früchte für die Lehre vom Raum geblieben sind. Das menschliche

[1] Auch Thiere geniessen nach Thomas den Leib des Herrn (Q. 80 Art. 3). Bonaventura will der opinio honestior folgen, dass dies nicht geschieht.

Denken denkt nicht weiter, ohne ein bestimmendes Motiv aus der praktischen Sphäre zu erhalten: an der Gotteslehre ist die Lehre vom Denken und vom Willen erwachsen, an der Trinitätslehre die Lehre vom Kosmos, an der Abendmahlslehre die Lehre vom Raum. Wurde man schon durch die Frage nach dem Verhältniss des Leibes Christi zum Element auf Raumuntersuchungen geführt, so in noch höherem Masse, sobald man sich die Frage stellte, wie sich der eucharistische Leib zu dem verklärten Leibe Christi im Himmel verhalte. Die spinösen Untersuchungen hierüber gehören nicht mehr dem Dogma im strengen Sinn an. Da die Neuschöpfung ausgeschlossen war, so handelte es sich um die Präsenz des bereits im Himmel vorhandenen Leibes im Sacrament. Da ferner der Leib als ganzer gleichzeitig in jeder selbständigen Partikel des geweihten Brotes erscheint, so musste man eine raumlose Gegenwart lehren. Damit hat Thomas begonnen[1]; aber erst die Nominalisten haben die Frage virtuos behandelt (besonders Occam), sind jedoch nicht sicher auf die Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi gekommen. Dagegen sind sie — nämlich Johannes von Paris und Occam — es gewesen, welche die lutherische Lehre von der Realpräsenz im Brote vorweggenommen haben[2]. Ein energischer Gegner der Transsubstan-|tiationslehre war Wiclif (aber auch er kam über die Impanation nicht sicher hinaus, und wenn ihn der Götzendienst, der mit

[1] Q. 76 Art. 3—6.

[2] Johann von Paris (De modo existendi corpus Christi etc., gedruckt London 1686) erklärte, dass die Deutung der Realpräsenz als conversio nicht unter seinen Glauben falle, ist aber zur Revocation bereit, wenn ihm nachgewiesen wird, dass die Kirche (der Papst) sie definirt habe. Nachdem er dann die Berengar'sche Lehre abgewiesen, da sie nicht zu Idiomencommunication des Brotes und des Leibes führe, hält er folgende Auffassung für unbedenklich (p. 86): „ut substantia panis maneat sub accidentibus suis non in proprie supposito, sed tracta ad esse et suppositum Christi, ut sic sit unum suppositum in duabus naturis." Die Vorstellung ist, wie Münscher (S. 257) richtig entwickelt, hier diese, dass sich das Brot und der Leib Christi zu einer Substanz vereinigen, vermöge einer ähnlichen Gemeinschaft der Eigenschaften, wie man sie bei Vereinigung der beiden Naturen in Christo zur Einheit der Person glaubte annehmen zu müssen. Man kann also auch sagen, die orthodoxe katholische Ansicht vom Abenmahl ist monophysitisch, die Berengarische ist nestorianisch und die des Johann von Paris ist chalcedonensisch. Auch Occam erklärte, dass in der Schrift darüber nichts stehe, dass die Substanz des Brotes nicht bleibe (de sacram. alt. 5), und er sagt über die Auffassung der Realpräsenz, nach welcher „corpus Christi in eodem loco cum substantia panis et vini manet", sie sei „multum rationalis, nisi esset determinatio ecclesiae in contrarium, quia illa salvat et vitat omnes difficultates quae secuntur ex separatione accidentium a subiecto" (denn diese widerspricht der nominalistischen Erkenntnisstheorie). Aber er zieht sich schliesslich darauf zurück, der Kirche möge wohl die Lehre von der conversio offenbart sein.

der Hostie getrieben wurde, gereizt hat, so waren es doch auch Vernunftgründe — das Unding substanzloser Accidenzen —, die ihn zum Widerspruch bewegten)[1]. Von ihm sind nicht Wenige (aber nicht Hus)[2] zum Abfall von der monströsen Lehre bewogen worden, und im 15. Jahrhundert findet man den Widerspruch gegen sie nicht selten[3]. Doch blieb sie die herrschende Anschauung; die Opposition erklärter Ketzer konnte ihr nur günstig sein[4]. |

Die Folgen der Transsubstantiationslehre waren mannigfaltig und von einschneidender Bedeutung; folgende seien erwähnt:

1) das Aufhören der Kindercommunion[5],

2) die Steigerung des Ansehens der Priester, welche täglich Christum herbeizaubern und ihn opfern,

[1] Trial. IV, 2: „Inter omnes haereses, quae unquam in ecclesia pullularunt, nunquam considero aliquam plus callide per hypocritas introductam et multiplicius populum defraudantem, nam spoliat populum, facit ipsum committere idololatriam, negat fidem scripturae et per consequens ex infidelitate multipliciter ad iracundiam provocat veritatem.“ In c. 4 führt er dann die Ansicht durch, dass panis und Leib Christi zugleich vorhanden seien. Doch will er davon nichts wissen, dass jeder beliebige — also auch ein sündhafter — Priester Christum hervorbringen könne. Die Impanationslehre hat bei ihm eine spiritualistische Wendung, ohne dass sie dadurch gänzlich aufgehoben würde. Gegen die grobe Form derselben polemisirt er und kommt Berengar nahe.

[2] In seiner während der Gefangenschaft geschriebenen Schrift de corpore Christi stimmt Hus der Transsubstantiation bei. Man muss aber nach seinen anderen Schriften annehmen, dass er nicht der Meinung war, dass ein sündiger Priester sie bewirken könne (s. oben seinen Kirchenbegriff S. 435).

[3] Wesel ist Anhänger der Impanationslehre gewesen.

[4] Das Decret über das Abendmahl in der Bulle Eugen's IV. „Exultate deo“ lautet: „Tertium est eucharistiae sacramentum, cuius materia est panis triticeus et vinum de vite, cui ante consecrationem aqua modicissima admisceri debet (folgt eine ausführliche Rechtfertigung dieser Beimischung gegenüber der armenischen Praxis). Forma huius sacramenti sunt verba salvatoris, quibus hoc conficit sacramentum. Nam ipsorum verborum virtute substantia panis in corpus Christi et substantia vini in sanguinem convertuntur, ita tamen, quod totus Christus continetur sub specie panis et totus sub specie vini. Sub qualibet quoque parte hostiae consecretae et vini consecrati, separatione facta, totus est Christus. Huius sacramenti effectus, quem in anima operatur digne sumentis, est adunatio hominis ad Christum. Et quia per gratiam homo Christo incorporatur et membris eius unitur, consequens est, quod per hoc sacramentum in sumentibus digne gratia augeatur, omnemque effectum, quem materialis cibus et potus quoad vitam agunt corporalem sustentando, augendo, reparando et delectando, sacramentum hoc quoad vitam operatur spiritualem, in quo, ut inquit Urbanus Papa, gratam salvatoris nostri recensemus memoriam, a malo retrahimur, confortamur in bono et ad virtutum et gratiarum proficimus incrementum.“

[5] Dasselbe hatte freilich auch noch andere Gründe; aber ein Grund lag in den ausschweifenden Vorstellungen von dem Inhalt des Sacraments.

3) die Kelchentziehung — seit dem Lombarden stand es fest, dass in jeder species der ganze Christus enthalten sei, und zwar (nach der besonders von Thomas ausgebildeten Lehre)[1] per concomitantiam Christus nach Leib und Seele sowie nach seiner Gottheit. Dann aber war es unbedenklich, ja sicherer (damit der Wein nicht verschüttet werde und das Sacrament keine Unbill leide) und hinsichtlich der Hervorhebung der Würde des Priesters conveniens, dass der Laie Christus nur sub specie panis erhalte, der Priester aber im Namen Aller den Kelch trinke[2]. Zu Constanz wurde dies fixirt.

4) die Adoration der erhobenen Hostie (die Elevation soll sich schon gegenüber Berengar eingebürgert haben), das Herumtragen der Hostie und das Fronleichnamsfest (1264. 1311); denn der Leib Christi ist ja nicht nur im Moment des Genusses vorhanden, sondern, durch die Consecration erzeugt, bleibt er so lange, bis die Accidenzen sich auflösen[3]. Gegen diese Abgötterei erhob sich im 14. und 15. Jahrhundert viel Widerspruch, der jedoch unkräftig blieb.

Es wurde schon oben darauf hingewiesen, dass der Lombarde in Bezug auf die Vorstellung vom Abendmahl als Opfer noch von dem altkirchlichen Motiv der recordatio bestimmt gewesen ist. Allein aus dem kirchlichen Alterthum war doch auch die Vorstellung von der Wiederholung des Opfertodes Christi herübergekommen (Gregor I.), und diese musste sich nun auf Grund der Transsubstantiationslehre sicher einbürgern. Der römische Messkanon, der ursprünglich die Idee der unblutigen Wiederholung des Opfertodes Christi nicht enthielt und noch heute Spuren zeigt, dass er sie nicht enthalten hat, hat in seinen jüngsten Bestandtheilen die neue Idee. Auf dem Lateranconcil von 1215 ist sie| vorausgesetzt und kurz markirt worden[4], und die Scholastiker, obgleich sie ausgesponnene Lehren hier nicht bringen, wissen es nicht anders, als dass der Priester den Leib des Herrn opfert[5]. Die Eucharistie als Opfer,|

[1] P. III Q. 76 Art. 1 u. 2.

[2] Thomas, P. III Q. 80 Art. 12: der Priester muss das sacramentum perfectum geniessen, da er es vollzieht; zu billigen ist die Sitte einiger Kirchen — vorsichtig drückt sich Thomas noch aus —, den unvorsichtigen Laien den Kelch zu entziehen. Die Praxis machte dann reissende Fortschritte; die Geschichte dieses Processes und des Widerspruchs gehört nicht hierher, da es sich nicht um ein Dogma handelt.

[3] Q. 76 Art. 6: „Corpus Christi manet, quousque species sacramentales manent."

[4] Cap. 1.

[5] Auch für die Eucharistie als Wiederholung des Opfertodes Christi war nur ein schlechter, zum Theil gefälschter Traditionsbeweis zu erbringen. Thomas behandelt die Frage Q. 83 Art. 1. Seiner Gewohnheit gemäss erhebt er am Anfang

wie sie den Mittelpunkt des Gottesdienstes bildete, war dem Volke viel wichtiger als das Sacrament. Knüpfte die strenge Theorie auch nur

drei — sehr triftige — Bedenken gegen den Satz, dass Christus in diesem Sacrament geopfert werde. Er beruft sich erstens auf die Hebräerbriefstelle vom einmaligen Opfer, zweitens darauf, dass Christus in der Messe nicht gekreuzigt werde, drittens auf den augustinischen Satz, dass beim Opfer Christi „idem est sacerdos et hostia", das trifft aber in der Messe nicht zu. Allein er führt dann aus, dass 1) das eine Opfer nicht berührt werde durch die Wiederholung, denn es bleibe in der Wiederholung immer dasselbe, 2) dass der Altar „repraesentativum crucis" sei, und 3) dass der Priester „gerit imaginem Christi", daher gelte auch für das Messopfer, dass „quodammodo idem est sacerdos et hostia." Die positive Ausführung ist höchst schwach, selbst wenn man sich auf den Standpunkt des Thomas stellt, und zeigt deutlich, dass man in der Theorie die Wiederholung des Opfertodes Christi im Grunde gar nicht zu rechtfertigen vermochte. Aber es steht hier wie bei der Lehre von der Kirche. Die Praxis rechtfertigt sich selbst durch ihre Existenz! Was Thomas angeführt hat, ist Folgendes: „Duplici ratione celebratio huius sacramenti dicitur immolatio Christi. Primo quidem quia, sicut dicit Augustinus ad Simplic., solent imagines earum rerum nominibus appellari, quarum imagines sunt . . . celebratio autem huius sacramenti, sicut supra dictum est (Q. 79 Art. 1. 3), imago quaedam est repraesentativa passionis Christi quae est vera eius immolatio. Et ideo celebratio huius sacramenti dicitur Christi immolatio (hier ist also nur Symbol und Erinnerung ausgedrückt). Alio modo quantum ad effectum passionis Christi, quia scil. per hoc sacramentum participes efficimur fructus dominicae passionis, unde in quadam dominicali oratione secreta dicitur: Quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur. Quantum igitur ad primum modum poterat dici Christus immolari etiam in figuris Veteris Testamenti . . ., sed quantum ad secundum modum proprium est huic sacramento, quod in eius celebratione Christus immolatur." Man sieht leicht, dass ein Beweis für die Wiederholung des Opfertodes Christi nicht im Geringsten gegeben ist. Auch an anderen Stellen, an denen Thomas von der Eucharistie als Opfer redet, habe ich nicht mehr gefunden als blosse Behauptungen und zum Theil eine völlige Unsicherheit über das Verhältniss des eucharistischen Opfers zu dem wahrhaftigen. Dazu, wie schwach es mit dem Effect dieses Opfers bestellt ist, zeigt Q. 79 Art. 5: „sacramentum effectum sacrificii in eo qui offert habet vel in his, pro quibus offertur." Es ist eigentlich als Sacramet eingesetzt; denn „non est institutum ad satisfaciendum, sed ad spiritualiter nutriendum per unionem ad Christum", aber „per concomitantiam" wird auch ein gewisser Straferlass herbeigeführt. „In quantum est sacrificium, habet vim satisfactivam, sed in satisfactione magis attenditur affectus offerentis quam quantitas oblationis. Quamvis ergo haec oblatio ex sui quantitate sufficiat ad satisfaciendum pro omni poena, tamen sit satisfactoria illis, pro quibus offertur, vel etiam offerentibus, secundum quantitatem suae devotionis et non pro tota poena. Man darf es keinesfalls als Zufall beurtheilen, dass Thomas die verwegenen Sätze Hugo's und Albertus' (erst hat der Vater den Sohn für uns geopfert, dann opfern wir ihn für den Vater) nicht repetirt hat. Thomas hat nur den Titel der vera immolatio stehen lassen, weil er annahm, dass die „Kirche" sie lehre. In der Bulle Eugen's IV. (s. oben) ist auch von einer Wiederholung nicht die Rede.

bescheidene Erfolge an dieselbe (s. oben), so bemächtigte sich die missleitete Frömmigkeit dieser Handlung vollkommen und sah in ihr ihren eigentlichen Schutz im Leben und im Tode. Der Unfug der Still- und Seelenmessen ist ebenso eine Folge des ungestümen Drängens der Laien nach möglichst vielen Messen als des priesterlichen Selbstgefühls gewesen; denn in der Messe erscheint der Priester, der hier nicht minister, sondern autor ist, recht eigentlich als der Mittler zwischen Gott und den Menschen, und seine Würde tritt als sacerdos corporis Christi am deutlichsten zu Tage. Die Messe ist als unbiblisch von Wiclif angegriffen worden. Auch sonst hat sich gegen die Still- und Seelenmessen im 14. und 15. Jahrhundert ein Widerspruch erhoben, der sich aber in der Regel nur gegen den abusus gerichtet hat.

4. Die Busse[1]. Obgleich in der Theorie die Taufe und die Eucharistie zusammengestellt und als die beiden vorzüglichsten Sacramente hervorgehoben wurden, so waren doch in Wahrheit die Taufe und die Busse („secunda tabula post naufragium" — so zuerst Tertullian de paenit., nach ihm viele Lehrer) die beiden zusammengehörigen Hauptsacramente. Sofern aber die Taufe nur einmal gespendet, das Busssacrament dagegen wiederholt ertheilt wird und nahezu jeder Getaufte in die Lage kommt, dies durch kein anderes Sacrament zu ersetzende Sacrament zu bedürfen, wird es in praxi zum wichtigsten Heilsmittel. Da nun die Kirche dieses Sacrament völlig mit ihrem hierarchischen Geiste getränkt und zugleich ihre verflachte Lehre von der Sünde, der Gnade und dem Verdienst mit ihm verbunden hat, so ist damit das wichtigste Heilsmittel den niederen kirchlichen Tendenzen untergeordnet[2].

Die hierarchische Praxis, welche die Laien selbst zur Versicherung der Gnade forderten, ist der Theorie Jahrhunderte lang vorangegangen. Diese blieb an diesem Punkte besonders spröde und hielt sich auf der evangelischen Spur, dass die wahrhaftige Reue des Christen an sich „sacramental" sei (s. oben)[3]. Trotz der Anläufe Hugo's, das Buss-

[1] Thomas, Summa P. III Q. 84—90, Suppl. Q. 1—28. Schwane S. 661ff. Steitz, Das römische Busssacrament 1854.

[2] Richtig Herrmann (Ztschr. f. Theol. u. Kirche 1. Bd. S. 30): „Bei dem römischen Bussinstitut handelt es sich nicht darum, wie der Christ zu einer Erneuerung seines Sinnes komme, sondern um die Sicherstellung des Christen, wie er ist."

[3] Carl Müller in der S. 502 angeführten Abhandlung sieht darin vielmehr eine Neuerung: gewiss war dieser Gedanke eine lange Zeit hindurch nicht ausgesprochen worden, weil eine „Theologie der Busse" überhaupt fehlte; aber die herrschende, sacramental-priesterliche Praxis hatte doch auch noch keinen Normaltheologen. Meines Erachtens war es eine Neuerung in der Theologie, als

sacrament in einem strengeren kirchlichen Sinn zu fixiren (der Priester bewirkt die Vergebung; aber Hugo fordert andererseits noch voll- | kommene contritio)[1], blieb der Lombarde als Schüler Abälards, ebenso wie der Magister Roland[2] bei der altkirchlichen Theorie[3]. Gratian

Hugo von St. Victor (s. Müller S. 218f.) erklärte, dass der Mensch aus der Verhaftung zur ewigen Verdammniss nur durch priesterliche Absolution befreit werden könne, dass diese Absolution vollkommen real sei, und dass „sententiam Petri non praecedit, sed subsequitur sententia coeli". Demgegenüber scheinen mir Abälard und alle die, die in seinen Spuren (s. Müller S. 308ff.) die contritio hervorhoben und Gott als den iudex, den Priester als den Declarator ansahen, einen altkirchlichen Gedanken, der dem augustinischen „Crede et manducasti" parallel ist und sich mit der uralten Vorstellung, dass die Sünden wider Gott nur von Gott vergeben werden, deckt, wieder hervorgeholt zu haben. Dass — da die Busspraxis, die Satisfactionen betreffend, ganz anders geworden war als in der alten Kirche — Abälard's und seiner Schüler Distinctionen in Bezug auf diese neu waren, ist gewiss.

[1] De sacram. II l. 14. Hugo macht dann übrigens doch noch Umstände in Bezug auf die Sicherheit und Souveränetät der priesterlichen Sündenvergebung in Bezug auf die Vergebung Gottes. Dass die Sacramente im Grunde überhaupt nur die Heilsmöglichkeit bewirken — der verborgene Hauptgedanke der katholischen Sacramentslehre —, bezeugt Hugo in folgendem höchst bemerkenswerthen Satze (c. 8): „Ubique magis virtus sacramentorum exprimitur, nec quod per ea quilibet participantes salvandi sint, sed quod salvari possint, significatur." Eine verderbliche Wirkung auf die Bildung der neuen Theorie und Praxis der Busse hat die, wie es scheint, im 10. oder im Anfang des 11. Jahrhunderts entstandene (s. Karl Müller, Abhandl. f. Weizsäcker 1892 S. 292ff.) pseudoaugustinische Schrift de vera et falsa paenitentia (Migne T. 40 col. 1113 sq.) ausgeübt. Luther hat ihre Unechtheit schon vor 1517 erkannt.

[2] Müller hat in trefflicher Weise gezeigt, dass auf Abälard die spirituale Betrachtung der Busse zurückgeht. Er sagt: „die grosse Neuerung"; ich würde sagen: „Erneuerung".

[3] Er ist desshalb den modernen katholischen Theologen an diesem Punkte missliebig. Man rechnet es ihm zwar an, dass er die drei Stücke contritio (compunctio) cordis, confessio oris, satisfactio operis neben einander gestellt hat, aber dass er eine vollkommene contritio (caritate perfecta) verlangt und die priesterliche Absolution nicht für schlechthin nothwendig erachtet hat, gilt als ein bedeutender Mangel. In der That hat er die contritio verbunden mit dem votum confitendi für genügend erklärt; ihr folgt die göttliche Sündenvergebung, die Eingiessung der Gnade und der Erlass der ewigen Strafe „ante oris confessionem et satisfactionem" (Sentent. IV, 17 A). Daher auch folgende Beurtheilung der priesterlichen Absolution als einer bloss declarativen, resp. einer nur kirchlichen im Unterschied von der göttlichen Vergebung, 18 E: „Ecce quam varia a doctoribus super his traduntur, et in hac tanta varietate quid tenendum sit? Hoc sane dicere ac sentire possumus, quod solus deus peccata dimittit et retinet, et tamen ecclesiae contulit potestatem ligandi et solvendi. Sed aliter ipse solvit vel ligat, aliter ecclesia. Ipse enim per se tantum ita dimittit peccatum, quia et animam mundat ab interiori macula et a debito aeternae mortis solvit." 18 F: „Non

stellte die alte und die neue Betrachtung neben einander, ohne sich zu entscheiden[1]. Das Laterانconcil von 1215 legte auch hier den Grund zur sicheren Lehre. Diese findet sich in vollkommener Gestalt noch nicht bei Alexander Halesius, wohl aber bei Thomas. Thomas zeigt zuerst (in der Q. 84), dass die Busse ein Sacrament sei. Im 1. Art. erhebt er die Einwürfe, es seien keine corporales res vorhanden, die Busse werde nicht a ministris Christi ausgetheilt, sondern innerlich von Gott bewirkt, endlich man könne bei ihr nicht zwischen sacramentum, res und res et sacramentum unter-|scheiden. Allein er beseitigt diese Einwürfe, indem er auf die sichtbaren Handlungen des Pänitenten und des absolvirenden Priesters hinweist und in jenen, die durch diese completirt werden, die Materie des Sacraments erblickt. Im 2. Art. zeigt er, dass jene Handlungen die materia proxima sind, während die peccata detestanda et destruenda als materia remota zu gelten haben. Im 3. Art. folgt der verhängnissvolle Nachweis, dass die Worte „Ego te absolvo“ die forma des Sacraments seien; denn „hoc sacramentum perficitur per ea quae sunt ex parte sacerdotis“; dieses priesterliche Wort sei aber durch Christus eingesetzt (Mt. 16). Da die Sacramente „efficiunt quod figurant“, so reicht es bei der sacramentalen Absolution nicht aus, zu sagen: „misereatur tui deus“; „praemittitur tamen etiam in sacramentali absolutione talis oratio, ne impediatur effectus sacramenti ex parte paenitentis“. Die allgemeine Regel, dass Gott allein Sünden vergiebt, werde durch die priesterliche Absolution nicht durchbrochen; denn die Priester seien autorisirte ministri (dies ist eine Verlegenheitsauskunft). Im 4. Art. wird von der Handauflegung bei der Beichte gehandelt (sie ist nicht nothwendig, da es sich um Sündenvergebung, nicht um Erlangung positiver Gnade handelt). Im 5. Art. wird die Nothwendigkeit der sacramentalen Busse für jeden Todsünder dargelegt: „salus peccatoris — quod peccatum removeatur ab eo — non potest sine paenitentiae sacramento, in quo operatur virtus passionis Christi, per absolutionem sacerdotis simul cum opere paenitentis, qui

autem hoc sacerdotibus concessit, quibus tamen tribuit potestatem ligandi et solvendi i. e. ostendendi homines ligatos et solutos ... Quia etsi aliquis apud deum sit solutus, non tamen in facie ecclesiae solutus habetur nisi per iudicium sacerdotis. In solvendis ergo culpis et retinendis ita operatur sacerdos evangelicus et iudicat, sicut olim legalis in illis qui contaminati erant lepra, quae peccatum significat.“ Neben der Declaration der Vergebung als kirchlicher Act (für die Gemeinde) besteht das Binden und Lösen der Priester nach dem Lombarden lediglich darin, dass sie die Busswerke auferlegen, resp. erleichtern und erlassen. Hier ist also noch ein volles Verständniss des Unterschiedes der innerlichen Vergebung und der kirchlichen Reconciliation vorhanden.

[1] De paenit. P. II c. 33 q. 3 dist. 1.

cooperatur gratiae ad destructionem peccati." Hierzu noch Folgendes: „Ex quo aliquis peccatum incurrit, caritas, fides et misericordia non liberant hominem a peccato sine paenitentia (als ob sie ohne Busse überhaupt bestehen könnten!); requirit enim caritas, quod homo doleat de offensa in amicum commissa et quod amico homo studeat satisfacere; requirit etiam ipsa fides, ut per virtutem passionis Christi, quae in sacramentis ecclesiae operatur, quaerat iustificari a peccatis; requirit etiam et ipsa misericordia ordinata, ut homo subveniat paenitendo suae miseriae, quam per peccatum incurrit" (aber damit ist die Nothwendigkeit der sacramentalen Busse nicht bewiesen). Im 6. Art. wird gezeigt, dass die Busse die secunda tabula post naufragium ist. Im 8. Art. wird dargelegt, dass die „paenitentia" nicht bis zum Ende des Lebens anzudauern brauche, sondern nur ad determinatum tempus pro mensura peccati; jedoch: „duplex est paenitentia scil. interior et exterior; interior quidem paenitentia est, qua quis dolet de peccato commisso, et talis paenitentia debet durare usque ad finem vitae . . . paenitentia vero exterior est, qua quis exteriora signa doloris ostendit et verbo tenus peccata sua confitetur sacerdoti absolventi et iuxta eius arbitrium satis-|facit; et talis paenitentia non oportet quod duret usque ad finem vitae, sed usque ad determinatum tempus secundum mensuram peccati." Im 9. Art. wird gezeigt, dass eine paenitentia continua secundum actum unmöglich sei, secundum habitum aber pflichtmässig. Im 10. Art. wird die Wiederholbarkeit der sacramentalen Busse begründet; die Liebe kann durch den freien Willen verloren gehen, aber Gottes Barmherzigkeit will sie immer wieder herstellen. In der 85. Q. folgt nun eine ausführliche Untersuchung der Busse als virtus, und in der 86. Q. wird der effectus der Busse behandelt quoad mortalium peccatorum remissionem. Hier wird im 4. Art. ausgeführt, dass mit der Vergebung der Schuld und der Aufhebung der ewigen Strafe nicht aller reatus poenae getilgt ist („potest remanere"). Ist nämlich die Sünde Abkehr von Gott als dem höchsten Gut und conversio inordinata ad commutabile bonum, so folgt aus dem Ersten die ewige Schuld und Strafe, aus dem Letzten die zeitliche. Räumt nun auch die Busse die ewige Schuld und Strafe sowie die zeitliche Schuld total weg, so kann doch die zeitliche Strafe bleiben; denn „in baptismo consequitur homo remissionem reatus totius poenae, in paenitentia vero consequitur virtutem passionis Christi secundum modum propriorum actuum (dies ist also der letzte Grund der seltsamen und anstössigen Betrachtung), qui sunt materia paenitentiae; et ideo non statim per primum actum paenitentiae quo remittitur culpa, solvitur reatus totius poenae,

sed completis omnibus paenitentiae actibus"[1]. In der 87. Q., wo die Vergebung der lässlichen Sünden durch die Busse behandelt wird, wird gezeigt, dass dem Todsünder keine lässlichen Sünden vergeben werden, solange die Todsünde nicht getilgt ist (Art. 4). Von der 90. Q. an beginnt die Untersuchung über die „partes paenitentiae".

Wie alle diese Gedanken des Thomas wohl schon zu seiner Zeit Gemeingut waren, so sind sie es auch bei den Scholastikern geblieben. Die Nothwendigkeit der priesterlichen Absolution, daher auch die Beichte vor dem Priester, ferner die Vorstellung von dem effectiven Handeln des Priesters beim Sacrament standen fest[2]. Die innere Reue | galt allerdings als res und sacramentum (die res sacramenti ist die Sündenvergebung, das sacramentum sind die äusserlichen Handlungen des Pänitenten und des Priesters, s. Thomas III Q. 84 Art. 1); aber sie reicht nicht aus, und eben weil sie noch nicht ausreicht, so konnte sich leicht ex contrario die perverse Meinung einschleichen, dass zwar zu der nicht sacramentalen Busse vollkommene Reue nöthig sei, dass aber bei der sacramentalen Busse das hinzutretende Sacrament die nicht vollkommene Reue ergänze. Diese Meinung hat sich nicht nur eingeschlichen, sondern ist geradezu herrschend geworden. Aber überhaupt hat sich bei der Bestimmung der einzelnen partes paenitentiae eine Verkehrung in schlimmster Weise eingestellt, deren Keime freilich schon bei Thomas zu finden sind[3].

[1] Daher auch im 5. Artikel folgende Ausführung: „Peccatum mortale ex parte conversionis inordinatae ad bonum commutabile quandam dispositionem causat in anima vel etiam habitum, si actus frequenter iteretur. Sicut autem dictum est, culpa peccati mortalis remittitur, in quantum tollitur per gratiam aversio mentis a deo. Sublato autem eo, quod est ex parte aversionis, nihilominus remanere potest id quod est ex parte conversionis inordinatae, cum hanc contingat esse sine illa (!), sicut prius dictum est; et ideo nihil prohibet, quin remissa culpa remaneant dispositiones ex praecedentibus actibus causatae, quae dicuntur peccati reliquiae . . . sicut etiam remanet fomes post baptismum.

[2] Indessen bleibt insofern doch eine Inconsequenz, als viele Scholastiker daran festhalten, dass vollkommene Reue verbunden mit dem votum sacramenti die Sündenvergebung sofort zur Folge hat — ein Satz, der auch heute noch in der katholischen Kirche gilt.

[3] Wie sehr auch die grundlegende Theorie bedroht war — doch ist die des Thomas in Geltung geblieben —, zeigen die Vorschläge des Duns Scotus und Durandus (s. Schwane S. 665), das Sacrament nicht sowohl „Busse" als „Beichte" zu nennen. Durandus wollte nur die Beichte und Absolution als Materie und Form des Sacraments bezeichnet wissen; denn Reue und Genugthuung seien nicht Theile desselben, sondern die Vorbereitung auf die Sündenvergebung (Durandus, In Sent. IV Dist. 16 Q. 1). Dieser Vorschlag ist ganz consequent, zeigt aber die Veräusserlichung, welche die Busse dadurch erlebt hat, dass sie Sacrament geworden ist, sehr deutlich. Diese Veräusserlichung musste nothwendig fortwirken.

Was die Reue betrifft, so wusste man es (s. oben S. 501 ff.) bis zum 13. Jahrhundert nicht anders, als dass nur vollkommene, d. h. von der Liebe motivirte Bussgesinnung vor Gott in Betracht kommt[1]. Die Reue als innere Stimmung und innerer Habitus wurde als eine wesentliche christliche Tugend gefeiert und als „Tugend" ausführlich behandelt[2]. Allein Halesius machte bereits darauf aufmerksam, dass | Gott den Menschen in der Kirche die Wege erleichtert habe[3], und er unterscheidet die attritio (timor servilis) und contritio. Diese Unterscheidung hat Thomas aufgenommen. Er erklärt jedoch: „attritio, ut ab omnibus dicitur, non est actus virtutis." Allein er definirt sie dann in demselben Artikel als „in spiritualibus quaedam displicentia de peccatis commissis, sed non perfecta, (quae est) accessus ad perfectam contritionem"[4]. Schon vor ihm hatte Bonaventura gesagt[5]: „ad sacra-

[1] S. Stuckert, Die katholische Lehre v. d. Reue 1896.

[2] Thomas, Summa III Suppl. Q. 1: die contritio im Gegensatz zur superbia, die da initium omnis peccati ist. Höchst künstliche und inhaltslose Unterscheidung der contritio als virtus und als sacramentaler Q. 5 Art. 1: „Contritio potest dupliciter considerari, vel in quantum est pars sacramenti vel in quantum est actus virtutis, et utroque modo est causa remissionis peccati, sed diversimode: quia in quantum est pars sacramenti primo operatur ad remissionem peccati instrumentaliter, sicut et de aliis sacramentis patet; in quantum autem est actus virtutis sic est quasi causa materialis remissionis peccati, eo quod dispositio est quasi necessitas ad iustificationem, dispositio autem reducitur ad causam materialem." Auf die Frage, warum denn das Sacrament nöthig ist, wenn die contritio genügt, antwortet Thomas (l. c. Art. 1): „Quamvis possit tota poena per contritionem dimitti, tamen adhuc necessaria est confessio et satisfactio, tum quia homo non potest esse certus de sua contritione, quod fuerit ad totum tollendum sufficiens, tum etiam quia confessio et satisfactio sunt in praecepto."

[3] Summa IV Q. 59 m. 2 A. 4: „expeditius et melius liberatur peccator per sacramentum paenitentiae quam per paenitentiae virtutem."

[4] P. III Suppl. Q. 1 Art. 2. Ohne das Wort „attritio" zu gebrauchen, giebt er schon die Sache in P. III Q. 85 Art. 5, wo eine höchst wichtige, den Abstand der katholischen von der evangelischen Auffassung klar erweisende Darlegung der Stufen der Busse gegeben wird: „De paenitentia loqui possumus dupliciter. Uno modo quantum ad habitum. Et sic immediate a deo infunditur sine nobis principaliter operantibus . . . Alio modo possumus loqui de paenitentia quantum ad actus quibus deo operanti in paenitentia cooperamur. Quorum actuum primum principium est dei operatio convertentis cor, secundus actus est motus fidei, tertius est motus timoris servilis, quo quis timore suppliciorum a peccatis retrahitur" (dazu: „peccatum prius incipit homini displicere [maxime peccatori] propter supplicia, quae respicit timor servilis, quam propter dei offensam vel peccati turpitudinem, quod pertinet ad caritatem . . . ipse etiam motus timoris procedit ex actu dei convertentis cor"). „Quartus actus est motus spei, quo quis sub spe veniae consequen-

[5] In Sentent. IV Dist. 17 p. 2 a. 1 q. 4.

mentum paenitentiae non est necesse, quod accedat habens caritatem vel dispositionem ad caritatem sufficientem secundum veritatem, sed sufficit secundum probabilitatem; haec autem dispositio attritio est, quae frequenter ob confessionem superadiunctam et absolutionem sacerdotis formatur per gratiam, ut fiat contritio, sive ut ad ipsam contritio subsequatur." Diesen Gedanken nahm Thomas nicht auf, lehnte ihn vielmehr stillschweigend ab und hat sich überhaupt in den QQ. 1—5 über die contritio und ihre Nothwendigkeit streng und ernst ausgesprochen. Allein die Erwägungen des Halesius[1] und Bonaventura wirkten fort. Es ist besonders Scotus gewesen, der die Auffassung eingebürgert hat, dass die an sich ungenügende attritio für den Empfang des Busssacraments ausreicht, da das Sacrament selbst durch die infusio gratiae | die Reue vervollkommnet[2]. Das Tridentinum ist hier — allerdings nur bedingt — auf die Seite der Scotisten getreten[3]. |

dae assumit propositum emendandi. Quintus actus est motus caritatis, quo alicui peccatum displicet secundum se ipsum et non iam propter supplicia" (das ist die contritio). „Sextus est motus timoris filialis, quo propter reverentiam dei aliquis emendam deo voluntarius offert."

[1] Summa IV Q. 60 A. 3: „si autem paenitens praeparatus quantum in se est accedat ad confessionem attritus, non contritus . . . confessio cum subiectione arbitrio sacerdotis et satisfactio paenitentiae iniunctae a sacerdote est signum et causa deletionis culpae et poenae, quia sic subiciendo se et satisfaciendo gratiam acquirit."

[2] S. Reportt. IV Dist. 14 Q. 4 schol. 2 (citirt nach Schwane S. 666): „Dico, quod bonus motus praecedens sacramentum paenitentiae tantum est attritio et dispositio de congruo ad deletionem culpae et infusionem gratiae, quae remissio culpae et collatio gratiae sunt in virtute sacramenti paenitentiae et non in virtute attritionis tantum, nisi dispositive. Sed haec attritio post collationem gratiae, quae confertur in susceptione sacramenti, fit contritio formata."

[3] Sess. XIV de paenit. c. 4: „attritio peccatorum ad dei gratiam in sacramento paenitentiae impetrandam disponit." In neuerer Zeit haben nach Lämmer (Vortrident. Theologie) Bratke (Luther's 95 Thesen und ihre dogmenhistor. Voraussetzung 1884) und Dieckhoff (Der Ablassstreit, dogmengesch. dargestellt 1886) ausführlich über die scholastische Lehre von der Busse im Zusammenhang mit der Ablasslehre gehandelt, nachdem durch das grosse Janssen'sche Werk ein Streit über die Ablasstheorie ausgebrochen war (s. Kolde, Die deutsche Augustiner-Congregation u. Johann v. Staupitz 1879, derselbe in der ThLZ. 1882 Nr. 23, ferner Abhandlungen von Kawerau, Köstlin, Schweitzer und Janssen „An meine Kritiker"). Schon Bratke hat gegenüber Köstlin die Ablasstheorie in ein helleres Licht gerückt. Besonders aber gebührt Dieckhoff das Verdienst, die Theorie auf die laxe Auffassung von der Busse zurückgeführt und gezeigt zu haben, dass hier der Sitz des Uebels zu suchen ist. Es kann kein Zweifel darüber sein, dass die Lehre von der attritio mehr und mehr das Hauptberuhigungsmittel der Kirche zu werden drohte und später in weiten Kreisen (namentlich durch die jesuitischen Beichtväter, aber auch schon vorher durch die Ablassprediger) wirklich geworden ist. Wohl fehlte der Widerspruch nicht, und er verstärkte sich in manchen

Der Theologe der Beichte (vor dem Priester) ist Thomas, nachdem, wie katholische Gelehrte sich ausdrücken, der Lombarde den

Kreisen im 15. Jahrhundert (augustinisch-thomistische Reaction, s. Bratke S. 59ff. u. sonst); aber wenn man z. B. die Ausführungen des Johann von Paltz, des älteren Zeitgenossen und Augustinerbruders Luther's liest (Kolde, a. a. O.), so ist man erschreckt, welch' eine Verwüstung der Religion und der einfachsten Moral die Folge der „attritio" (der „Galgenreue") gewesen ist. Da wird der Priester ausschweifend gefeiert (in der Schrift „Coelifodina"); denn er sei die nothwendigste Person, weil nur sehr wenige Menschen wahrhaft reuig seien; dagegen könne es zu einer unvollkommenen Reue schliesslich jeder bringen; er, der Priester, nun wandle durch das Busssacrament diese unvollkommene Reue in vollkommene („paucissimi sunt vere contriti, ergo paucissimi salvarentur sine sacerdotibus; possunt autem omnes aliquo modo fieri attriti, et tales possunt sacerdotes iuvare et eorum ministerio facere contritos et per consequens possunt eos salvare"). Oder — auf einen kundigen Priester kommt Alles an, findet Einer den, so kann es ihm nicht fehlen („non potest esse peccator adeo desperatus, quia posset consequi indulgentias, si habuerit intelligentem et fidelem informatorem et voluerit facere, quod potest, et habeat attritionem aliqualem, quae tunc in sacramentis sibi succurritur et imperfectum eius tollitur, et informis attritio i. e. caritate carens formatur per gratiam sacramentalem"); s. Kolde S. 187. 191, Dieckhoff S. 14, Bratke S. 53ff. 111ff. 128ff. Der Letztere giebt ein reiches Material, aus welchem hervorgeht, dass Paltz keineswegs allein gestanden hat. Ueberall heisst es, dass es im neuen Bund leichter sei, zum Heil zu gelangen wegen der wunderbaren Wirksamkeit des Kreuzes Christi. Dabei fehlte die Klarheit darüber nicht, dass attritio nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ etwas Anderes sei als contritio. Gabriel Biel, der allerdings ernster als Paltz über die Reue denkt, weiss sehr wohl, dass die attritio unter Umständen aus unsittlichen Motiven entspringt, also keineswegs eine pars contritionis ist, dazu in der Regel nur eine vorübergehende Stimmung darstellt (Bratke S. 46f.). Andere haben das auch gewusst, aber dennoch ruhig ihre in den Himmel führenden Theorien auf diese attritio aufgebaut. Ja einige haben geradezu Instructionen gegeben, wie man Gott im Himmel und sein heiliges Gesetz betrügen könne, um in den Himmel zu kommen, wenn man sich nur einen Tag im Jahr oder eine Stunde vor Todsünden hüte und in dieser Spanne aliquam attritionem aufweise (s. Petrus de Palude bei Bratke S. 84ff., bes. S. 87 n. 1). So ist die Lehre von der attritio, die den ganzen Christenstand beherrscht, der eigentliche Grundschaden des katholischen Lehrsystems; denn in ihr ist Beides wirksam, die magische und daher gottlose Vorstellung von der Wirksamkeit des Sacraments und die nicht mehr pelagianische, sondern bis zur Negation alles Sittlichen getriebene Vorstellung von dem „Verdienst", welches in jedem beliebigen motus, der nur Abkehr von der Sünde ist, anerkannt wird. Im 4. Supplementheft der Röm. Quartalschr. (1896) S. 122ff. hat Finke die hier gegebene Ausführung zu bestreiten versucht. Einen Satz der 1. Aufl. habe ich jetzt etwas genauer gefasst. Den Satz von der „Verwüstung der Religion und der einfachsten Moral" konnte ich nicht ändern. Ich würde ihn nicht geschrieben haben, wenn er generell besagte (so scheint mich Finke missverstanden zu haben), dass am Ende des 15. Jahrh. die Religion und die einfachste Moral verwüstet gewesen sei. Daran habe ich nicht gedacht; ich habe nur gesagt, dass wo der Attritionismus herrscht, wie bei Johann von Paltz u. A., jene Verwüstung eine nothwendige Folge war. Was nun die Sache

Zusammenhang der Beichte mit dem Sacrament und ihre Nothwendigkeit verdunkelt und auch Halesius dieses Dunkel noch nicht vollständig wieder beseitigt hatte[1]. In der 6. Q. (P. III Suppl.) hat Thomas aus-

betrifft, so behauptet Finke (1), dass eine attritio, die nur den timor servilis besitzt, bei der nicht der feste Wille völliger Sinnesänderung vorhanden ist, niemals als genügende Reue gegolten hat. Wenn hier das „Gelten" nicht den Sinn von „autoritativer dogmatischer Feststellung" haben soll oder wenn nicht der Begriff „genügende Reue" schillernd ist (Attritio ist natürlich an sich nie „genügende Reue", sondern sie wird es durch das Sacrament), so ist der Satz falsch; man vgl. Döllinger und Reusch, Moralstreitigkeiten (1889) I S. 69 ff. u. a. vielen Stellen. Liguori selbst war Attrionist (S. 458f.); das, was er über den timor servilis hinaus verlangt, fällt durch die Art, wie es vorgetragen wird, nicht schwer ins Gewicht. Finke behauptet (2): „In der Buss-, Beicht- und Predigtpraxis, also dem christlichen Volk gegenüber, ist vom 7. Jahrh. bis z. 16. Jahrh. stets gelehrt worden, dass die contritio zur Beichte erforderlich sei; der Begriff der contritio, den ein Isidor im 7. Jahrh. und ein Rabanus im 9. gaben, deckt sich mit dem, der uns in den Predigten des ausgehenden Mittelalters entgegentritt." Diese These sucht der Verf. dadurch zu erweisen, dass er — wir sind ihm dafür dankbar — auf S. 128—135 seiner Abhandlung Auszüge aus Predigten des ausgehenden Mittelalters bringt, um zu zeigen, dass die Reue aus Furcht nicht für genügend erachtet worden ist. Gewiss — wie oft wird damals von der Kanzel herab gesagt worden sein: „contritio non potest esse sine caritate." Aber wie wenig ist damit bewiesen! Die Ablassprediger muss man befragen und auf die wirkliche Stimmung sehen, die durch den Beichtstuhl und die Ablässe erzeugt wurde. Da ist das, was uns die Reformatoren erzählen, was man selbst aus den tridentinischen Bestimmungen als von den Vätern des Concils gemissbilligte Praxis erkennen kann, was dann als Attritionismus trotz des Tridentinums wieder hervorbricht, doch wichtiger, als was in Predigten und allgemeinen Bussanweisungen, die natürlich zur höchsten Anstrengung ermahnen, gesagt worden ist. In Predigten sagte man auch, dass alle guten Werke Geschenke Gottes sind; aber hat Luther die Stimmung seiner Kirche lediglich missverstanden, wenn er in Rückerinnerung an seine mönchischen Werke von „eigenen Werken" der Heiligung spricht, die er im Sinne der Kirche habe üben wollen? Uebrigens schränkt Finke seine gesperrt gedruckte, auf ein Jahrtausend sich beziehende, runde Behauptung selbst sehr erheblich ein, wenn er S. 123 schreibt: „Ob in den Kreisen unseres Volks die attritio die Form der Reue gewesen ist, darauf kommt es an, und nicht auf die Lehrmeinungen eines Duns Scotus u. A., die dem Volke unbekannt geblieben sind." Als ausgeführte Lehren sind sie natürlich dem Volke unbekannt geblieben; aber waren diese Lehren wirklich in der Praxis ohne Folgen? und warum soll man die Lehren der Theologen so leicht nehmen? Man beachte in Bezug auf den von Finke behaupteten Unwerth der Attritio als timor servilis das, was Bellarmin (de poenit. II c. 17) über ihren Werth sagt. Perrone (de poenit. c. 2 § 91 f.) ist allerdings etwas vorsichtiger gewesen, indem er die Unterscheidung einführt zwischen dem timor simpliciter servilis und dem werthlosen timor serviliter servilis.

[1] Da nach Halesius der Priester noch immer nur zeitliche Strafen erlassen, aber nicht Sünden vergeben kann, so kann schon desshalb die Nothwendigkeit der Beichte noch nicht sicher begründet werden. Auch Bonaventura hat sich nicht

führlich von der Nothwendigkeit der Beichte gehandelt. Im 1. Art. wird die absolute Nothwendigkeit aus der Natur der Sache begründet[1]; im 2. wird gezeigt, dass die Beichte iuris divini sei; im 3. wird nachgewiesen, dass, wenn auch allein die Todsünder nach göttlichem Recht zur Beichte verpflichtet seien, so doch nach positivem Recht alle Christen mindestens einmal im Jahr beichten müssen[2]; im 4. Art. wird festgestellt, dass man nicht Sünden beichten dürfe, deren man sich nicht schuldig weiss; im 5. wird erklärt, dass es nicht de necessitate salutis sei, seine Sünden sofort zu beichten, dass aber der Aufschub nicht ohne Gefahr und dass die Beachtung der kirchlichen Ordnungen (Beichtzeiten) rathsam sei; im 6. endlich wird nachgewiesen, dass eine Dispensation von der Beichte (für immer) | schlechterdings nicht stattfinden könne; selbst der Papst kann von der Beichte so wenig dispensiren, wie er erklären kann, Jemand könne auch ohne Taufe selig werden[3]. Die 7. Q. handelt von der „quidditas confessionis“, d. h. von ihrem Wesen als „aperitio latentis morbi spe veniae“; ferner als „actus virtutis“[4] und als „actus virtutis paenitentiae“. Die 8. Q. ist besonders wichtig; denn sie entwickelt die Lehre vom minister confessionis. Hier heisst es gleich im 1. Art.: „Gratia, quae in sacramentis datur, a capite in membra descendit, et ideo solus ille minister est sacramentorum, in quibus gratia datur, qui habet ministerium super corpus Christi verum, quod solius sacerdotis est, qui consecrare eucharistiam potest, et ideo cum in sacramento paenitentiae gratia conferatur, solus sacerdos minister est huius sacramenti, et ideo ei soli facienda est sacramentis confessio, quae ministro ecclesiae fieri debet.“ Allein im 2. Art. wird zugestanden, dass „in necessitate etiam laicus vicem sacerdotis supplet, ut ei confessio fieri possit“[5]. Die Nothwendigkeit, die lässlichen Sünden dem Priester zu beichten, wird in Abrede gestellt

getraut, das Beichtgebot auf eine Einsetzung und Promulgation Christi zurückzuführen.

[1] „Sicut aliquis per hoc quod baptismus petit se ministris ecclesiae subicit, ad quos pertinet dispensatio sacramenti, ita etiam per hoc quod confitetur peccatum suum se ministro ecclesiae subicit, ut per sacramentum paenitentiae ab eo dispensatum remissionem consequatur, qui congruum remedium adhibere non potest, nisi peccatum cognoscat, quod fit per confessionem peccantis. Et ideo confessio est de necessitate salutis eius, qui in peccatum actuale mortale cecidit.“

[2] Das „positive“ Recht ist der Beschluss des Concils von 1215; ferner muss sich ja Jeder als einen Sünder erkennen; weiter soll man beichten, um mit grösserer Ehrfurcht zur Eucharistie hinzuzutreten; endlich damit der Hirt seine Heerde überschauen und vor dem Wolf schützen könne.

[3] „Sicut non potest dispensari in iure naturali, ita nec in iure positivo divino.“

[4] Art. 2: „ad virtutem pertinet, ut aliquis ore confiteatur, quod corde tenet.“

[5] Doch ist eine solche Beichte keine sacramentale im strengen Sinn.

(Art. 3), und dabei ist es geblieben, da auch Duns Scotus dieser Auffassung beitrat. Die Beichte hat vor dem Parochus zu geschehen; nur „ex superioris privilegio" darf davon abgegangen werden, sowie in casu mortis (Art. 4—6). In der 9. Q. de qualitate confessionis ist besonders der 2. Art., der von der integritas confessionis handelt[1] und der 3., welcher verbietet, „per alium vel per scriptum" zu beichten, von Wichtigkeit[2]. Die 10. Q. handelt vom Effect der Beichte und die 11. von der Verschwiegenheit des minister, die sehr streng eingeschärft wird („deus peccatum illius, qui se subicit per paenitentiam, tegit; unde et hoc oportet in sacramento paenitentiae significari, et ideo de necessitate sacramenti est, quod quis confessionem celet, et tamquam violator sacramenti peccat, qui confessionem revelat").

Diese Bestimmungen des Thomas haben zwar in der scotistischen Schule manche Modificationen erfahren, aber im Wesentlichen sind sie geblieben.

Die Beichte wird vor dem Priester abgelegt; ihr folgt die Absolution. Es ist schon darauf hingewiesen worden, wie lange es gedauert hat, bis sich die neuen Vorstellungen einbürgerten, 1) dass vor dem Priester gebeichtet werden müsse[3], 2) dass der Priester die Absolution von sich aus (in göttlicher Vollmacht)[4] als eine wirksame ertheilt (Mtth. 16, Joh. 20). Complicirt erscheint die Absolutionsgewalt, welche jedem Priester verliehen ist, desshalb, weil sie mit der Jurisdictionsgewalt (in ihrer Anwendung) zusammenhängt, die bekanntlich eine abgestufte ist. Thomas hat auch hier zuerst die Theorie geliefert; denn selbst bei Halesius und Bonaventura sind noch Unsicherheiten, die sich aus dem Nachwirken der älteren Auffassung erklären. Summa P. III, Suppl. Q. 17—24 hat Thomas die Lehre von der potestas clavium ent-

[1] Wie man die ganze Krankheit dem Arzt offenbaren muss und dies die Voraussetzung der Heilung ist, so ist es auch bei der Beichte. „Ideo de necessitate confessionis est, quod homo omnia peccata confiteatur, quae in memoria habet, quod si non faciat, non est confessio, sed confessionis simulatio." Vergessene Todsünden sind in der folgenden Beichte zu bekennen. Ein ausführliches Werk über die Geschichte der Ohrenbeichte, 2 Bde. (englisch), Philadelphia 1896, hat Lea geschrieben. Ich habe es bisher noch nicht einsehen können.

[2] Zur Beschreibung der Qualitäten der Beichte ist der Schulvers gebildet (s. Art. 4):

„Sit simplex, humilis confessio, pura, fidelis,
Atque frequens, nuda, discreta, libens, verecunda.
Integra, secreta, lacrimabilis, accelerata,
Fortis et accusans et sit parere parata."

[3] Ueber die Ausnahme s. oben.

[4] Nicht ex potestate auctoritatis oder excellentiae, sondern ministerii.

wickelt und gezeigt, dass die priesterliche Absolution die causa instrumentalis (im physischen Sinn) der Sündenvergebung sei. Allein in der scotistischen Schule, die ja überhaupt den Zusammenhang von Sacrament und res sacramenti gelockert hat, wurde nur eine moralische Vermittelung der Sündenvergebung durch die absolutio angenommen, sofern der Priester vermittelst derselben Gott zur Erfüllung seines „Vertrages" bewegt. Auf die Jurisdictionsgewalt des Priesters ist Thomas auch eingegangen, und man hat sie seitdem stets mit der Theorie der Absolution zusammen behandelt, obgleich sie in eine ganz andere Richtung führt, ja schliesslich geeignet ist, die Zuversicht zu der Absolutionsgewalt jedwedes Priesters zu schwächen. Es wurde nämlich von den Meisten, wenn auch nicht von Allen, behauptet, dass die Jurisdictionsgewalt auch ex iure divino sei, und dass desshalb die Einschränkungen in Bezug auf die erlaubte Ertheilung der Absolution nicht nur kirchliche Anordnungen seien, sondern göttlichen Rechts. Nun aber hatte sich im Mittelalter ein ungeheures System von speciellen Erlaubnissen, Reservationen u. s. w. herausgebildet auf Grund arbiträrer Entscheidungen der Päpste. Der Satz, obgleich lebhaft bestritten, wurde in Geltung erhalten, dass die kirchlichen Vorgesetzten „bei der Uebertragung der richterlichen Gewalt in foro interno beliebige Einschränkungen hinsichtlich der Dauer, des Orts und des Objects durch Reservation machen können" — musste nicht durch solch' ein Verfahren, in dem sich der Laie nicht zurechtfinden konnte, nothwendig Verwirrung und Unsicherheit in Bezug auf das Sacrament entstehen? [1] |

[1] Die wichtigsten Sätze des Thomas über die Absolution sind folgende: Suppl. Q. 17 Art. 1: „In corporalibus clavis dicitur instrumentum, quo ostium aperitur, regni autem ostium nobis per peccatum clauditur et quantum ad maculam et quantum ad reatum poenae, et ideo potestas, qua tale obstaculum removetur, dicitur clavis. Haec autem potestas est in divina trinitate per auctoritatem, et ideo dicitur a quibusdam, quod habeat clavem auctoritatis, sed in Christo homine fuit haec potestas ad removendum praedictum obstaculum per meritum passionis quae etiam dicitur ianuam aperire. Et ideo dicitur secundum quosdam habere clavem excellentiae. Et quia ex latere Christi dormientis in cruce sacramenta fluxerunt, ex quibus ecclesia fabricatur, ideo in sacramentis ecclesiae efficacia passionis manet, et propter hoc etiam ministris ecclesiae, qui sunt dispensatores sacramentorum, potestas aliqua ad praedictum obstaculum removendum est collata, non propria, sed virtute divina et passionis Christi, et haec potestas metaphorice clavis ecclesiae dicitur, quae est clavis ministerii." Besonders wichtig ist Q. 18 Art. 1: „Sacramenta continent ex sanctificatione invisibilem gratiam. Sed huiusmodi sanctificatio quandoque ad necessitatem sacramenti requiritur tam in materia quam in ministro, sicut patet in confirmatione. Quandoque autem de necessitate sacramenti non requiritur nisi sanctificatio materiae, sicut in baptismo, quia non habet ministrum determinatum quantum ad sui necessitatem, et

Der Absolutio geht die Auferlegung der satisfactio, wenn solche nicht etwa schon geleistet ist, vorher. Hier wirkt der Priester als medi-|

tunc tota vis sacramentalis consistit in materia. Quandoque vero de necessitate sacramenti requiritur consecratio vel sanctificatio ministri sine aliqua sanctificatione materiae, et tunc tota vis sacramentalis consistit in ministro, sicut est in paenitentia ... Per paenitentiae sacrementum numquam datur gratia, nisi praeparatio adsit vel prius fuerit. Unde virtus clavium operatur ad culpae remissionem, vel in voto existens, vel in actu se exercens ... sed non agit sicut principale agens, sed sicut instrumentum, non quidem pertingens ad ipsam gratiae susceptionem causandam etiam instrumentaliter, sed disponens ad gratiam, per quam fit remissio culpae. Unde solus deus remittit per se culpam et in virtute eius agit ... sacerdos ut instrumentum animatum ... ut minister. Et sic patet, quod potestas clavium ordinatur aliquo modo ad remissionem culpae non sicut causans, sed sicut disponens ad eam; unde si ante absolutionem aliquis non fuisset perfecte dispositus ad gratiam suscipiendam, in ipsa confessione et absolutione sacramentali gratiam consequeretur, si obicem non poneret. Im Folgenden wird nun bewiesen, dass sich die priesterliche clavis unmöglich nur auf den Straferlass („ut quidam dicunt") beziehen könne. Im 2. Art. wird sodann gezeigt, dass „ex vi clavium non tota poena remittitur, sed aliquid de poena temporali, cuius reatus post absolutionem a poena aeterna remanere potuit, nec solum de poena illa, quam paenitens habet in confitendo, quia sic confessio et sacramentalis absolutio non esset nisi in onus, quod non competit sacramentis novae legis, sed etiam de illa poena, quae in purgatorio debetur, aliquid remittitur". Man unterschied in Bezug auf die Wirksamkeit der absolutio wohl auch so: Gott tilgt den reatus culpae, Christus den reatus poenae aeternae; Beides wird effectiv vom minister sacramenti in göttlicher Vollmacht bewirkt, und er hat zugleich von sich aus das Recht, den reatus poenae temporalis bei seiner Absolution abzumildern. Q. 19 Art. 3 zeigt Thomas, dass die clavis ordinis nur dem Priester gegeben ist, die clavis iurisdictionis — quae non clavis coeli est, sed quaedam dispositio ad eam! — auch Anderen verliehen werden kann. Q. 19 Art. 5 wird ausgeführt, dass auch der schlechte Priester die Schlüssel behält; dagegen heisst es Art. 6 von den häretischen und schismatischen Priestern, dass in ihnen „manet clavium potestas quantum ad essentiam, sed usus impeditur ex defectu materiae. Cum enim usus clavium in utente praelationem requirat respectu eius in quem utitur, propria materia in quam exercetur usus clavium est homo subditus. Et quia per ordinationem ecclesiae unus subditur alteri, ideo etiam per ecclesiae praelatos potest subtrahi alicui ille, qui erat ei subiectus. Unde cum ecclesia haereticos et schismaticos et alios huiusmodi privet subtrahendo subditos vel simpliciter vel quantum ad aliquid, quantum ad hoc quod privati sunt, non possunt usum clavium habere". In Q. 20 Art. 1 wird ausgeführt, dass nur der Papst, da er die indistincta potestas super omnes besitzt, die Anwendung der Gewalt der Schlüssel in Bezug auf Alle besitzt, dass dagegen die Anderen die Schlüssel „non in quolibet uti possunt, sed in eos tantum, qui eis in sortem venerunt, nisi in necessitatis articulo". Aber auch seinen subditus kann der Priester nicht stets absolviren; denn aliqua peccata — wenn ihm nicht die Gewalt ertheilt ist — unterliegen der Behandlung des Superior (Art. 2). Ein Priester kann auch einen Bischof absolviren; denn „potestas clavium, quantum est de se, se extendit ad omnes" (Art. 3). Die Q. 21—24 handeln von der Excommunication, an der die Jurisdictionsgewalt besonders betheiligt ist (Q. 21 Art. 4: Auch eine ungerechte Excommunication

cus peritus und iudex aequus. Die Praxis der Satisfactionen (Kirchenbussen) ist uralt (s. oben S. 246f. 299 ff.), die Mechanisirung und Ueberschätzung — dass sie neben die contritio als ein Theil der Busse gestellt werden — als Theorie verhältnissmässig jung. Die Idee ist jetzt diese, dass die satisfactio als Bestandtheil des Busssacraments die nothwendige Offenbarung der Reue in solchen Werken ist, die geeignet sind, dem beleidigten Gott eine gewisse Genugthuung zu gewähren (und dadurch die Veranlassung zur Abkürzung auch der zeitlichen Strafen werden). In der Taufe wird die Sünde sammt der Strafe ohne alle Genugthuung vergeben; aber von dem Getauften verlangt Gott eine gewisse Genugthuung — obgleich dort wie hier das Verdienst Christi das Entscheidende ist —, theils weil der Mensch eine gewisse Satisfaction leisten kann, theils weil sie seiner Besserung dient und ihn vor ferneren Sünden zu schützen geeignet ist. Diese Satisfaction ist aber nur dann wirklich werthvoll, wenn sie im Stande der Gnade (caritas) geleistet wird. Somit muss der Todsünder erst absolvirt sein, um dann die Genugthuung auszuführen, die ihm auferlegt worden ist, und die er zu leisten vor der Absolution versprochen hat. Allein einen gewissen Werth haben auch solche Werke, die nicht im Stande der caritas aus-| geführt sind; auch sie sind nicht ohne satisfactorische Bedeutung und können die zeitlichen Sündenstrafen abkürzen. Die satisfactorischen Werke sind vornehmlich Gebet, Fasten und Almosen; denn sie befreien den Menschen von dem natürlichen Sinn. Die Scholastiker haben aber auch die aus den rohen Zeiten der germanischen Kirche stammende Praxis gerechtfertigt, dass die Satisfactionen unter Umständen von Anderen geleistet werden können, weil die Christen als Glieder eines Leibes mit einander verbunden sind. Das führt zu dem Ablass hinüber[1].|

habet effectum suum; bei einer Todsünde muss sie respectirt werden; sed si quis pro falso crimine in iudicio probato excommunicatus est, tunc, si humiliter sustinet, humilitatis meritum recompensat excommunicationis damnum." Q. 22 Art. 1: Von den Priestern können nur Bischöfe und maiores praelati excommuniciren, „qui habent iurisdictionem in foro iudiciali, ad quod spectat causa, quae obligat hominem in comparatione ad alios homines"; aber auch Nicht-Priester können excommuniciren [weil es sich nicht um die gratia handelt], wenn sie die iurisdictio in foro contentioso haben).

[1] Thomas behandelt Suppl. Q. 12—15 die satisfactio. Q. 12 Art. 1 und 2 wird die satisfactio als actus virtutis et iustitiae nachgewiesen, Art. 3 die alte Definition gerechtfertigt, satisfacere sei sowohl „honorem debitum deo impendere" als „praeservare culpam futuram". Q. 13 wird gezeigt, dass der Mensch nicht im Stande ist, Gott genugzuthun quoad aequalitatem quantitatis, wohl aber quoad aequalitatem proportionis („ex hoc quod per liberum arbitrium agit, deo satisfacere potest, quia quamvis dei sit prout a deo sibi concessum, tamen libere ei traditum est,

Der Ablass. Die Lehre vom Ablass steht innerlich in engster Beziehung zur Lehre von der attritio, äusserlich erscheint sie als eine

ut eius dominus sit"); im 2. Art. folgt der Nachweis, dass Einer für den Anderen die satisfactio leisten kann; doch ist die These verclausulirt („Poena satisfactoria est ad duo ordinata, scil. ad solutionem debiti et ad medicinam pro peccato vitando". In letzterer Hinsicht kann Einer dem Anderen nur per accidens helfen, sofern er dem Anderen durch gute Werke ein augmentum gratiae verschaffen kann: „sed hoc est per modum meriti magis quam per modum satisfactionis. Sed quantum ad solutionem debiti, unus potest pro alio satisfacere, dummodo sit in caritate, ut opera eius satisfactoria esse possint"). In der 14. Q. wird die Qualität der satisfactio behandelt; hier werden die Fragen nach der Nothwendigkeit, dass der Mensch im Zustand der caritas sei, besprochen und noch strenge entschieden („Quidem dixerunt" — Art. 2 —, quod postquam omnia peccata per praecedentem contritionem remissa sunt, si aliquis ante satisfactionem peractam in peccatum decidat et in peccato existens satisfaciat, satisfactio talis ei valet, ita quod si in peccato illo moreretur, in inferno de illis peccatis non puniretur. Sed hoc non potest esse, quia in satisfactione oportet quod amicitia restituta etiam iustitiae aequalitas restituatur, cuius contrarium amicitiam tollit. Aequalitas autem in satisfactione ad deum non est secundum aequivalentiam, sed magis secundum acceptationem ipsius. Et ideo oportet, etiamsi iam offensa sit dimissa per praecedentem contritionem, quod opera satisfactoria sint deo accepta, quod dat eis caritas, et ideo sine caritate opera facta non sunt satisfactoria", aber im 5. Art. wird zugestanden, dass bona opera extra caritatem facta diminuunt poenam inferni, d. h. die Verdammung, wie Augustin sagt, mildern und die zeitlichen Strafen verkürzen). Die 15. Q. handelt von den Mitteln der satisfactio („satisfactio sive referatur ad praeteritam offensam sive ad futuram culpam per poenalia opera fieri asseritur"). Hier wird folgende abschreckende Rechtfertigung der drei satisfactorischen Strafmittel gegeben (Art. 3): „Satisfactio debet esse talis, per quam aliquid nobis subtrahamus ad honorem dei, nos autem non habemus nisi tria bona, scil. bona animae, bona corporis et bona fortunae, scil. exteriora. Ex bonis quidem fortunae subtrahimus nobis aliquid per eleemosynam, sed ex bonis corporis per ieiunium. Ex bonis autem animae non oportet quod aliquid subtrahamus nobis quantum ad essentiam vel quantum ad diminutionem ipsorum, quia per ea efficimur deo accepti, sed per hoc quod ea submittimus deo totaliter, et hoc fit per orationem ... Secundum quosdam duplex est oratio; quaedam quae est contemplativorum, quorum conversatio in coelis est, et talis quia totaliter est delectabilis non est satisfactoria. Alia est, quae pro peccatis gemitus fundit et talis habet poenam et est satisfactionis pars. Vel dicendum et melius, quod quaelibet oratio habet rationem satisfactionis, quia quamvis habet suavitatem spiritus, habet tamen afflictionem carnis." In der Theorie tritt übrigens bei Thomas die Bedeutung der Satisfactionen als Abbüssung der zeitlichen Sündenstrafen, die nicht erlassen sind, neben den anderen Zwecken derselben nicht besonders hervor. Wird doch auch in abstracto zugestanden, dass die contritio so vollkommen sein könne, dass alle Strafe von Gott geschenkt werde. Allein factisch wurden die Satisfactionen fast ausschliesslich unter dem Gesichtspunkt der Abbüssung der Sündenstrafen (und zwar vornehmlich der zukünftigen im Fegefeuer) betrachtet. Hier setzten die Ablässe ein, und hier stellte

Folge der Lehre von der satisfactio[1]. In der Theorie hat sie mit dem reatus culpae und dem reatus poenae aeternae nichts zu thun; in der Praxis haben sich nicht nur im Mittelalter schwere Missstände eingestellt, welche die Katholiken (s. das Concil von Trident) zugestehen, sondern diese Missstände dauern noch immer fort, und es geschieht nichts, um der Ueberschätzung der Ablässe zu wehren[2].

Die Scholastik fand die Ablässe, die namentlich im Zeitalter der Kreuzzüge einen grossen Aufschwung genommen hatten, bereits vor. Sie ist mit ihrer Theorie lediglich der Praxis gefolgt. War schon die Lehre von der Satisfaction eine höchst willkürliche, welche nothwendig — trotz aller Cautelen — die Bedeutung der Busse gefährden musste, so wurde die Lehre vom Ablass die potenzirte Willkür und übte einen höchst verderblichen Einfluss auf die Religion und die Moral aus. Man kann die Praxis und Theorie der Ablässe allerdings auch idealisiren, ja est ist möglich, der idealisirten Praxis sogar ein gewisses Recht beizu-|legen[3] — wäre das nicht möglich, so wäre es unglaublich, dass so viele

sich das sehr verzeihliche Missverständniss der Laien ein, dass die Satisfactionen an sich von allen Sündenstrafen befreien — und nur um diese Befreiung ist es den Meisten zu thun gewesen.

[1] Die Litteratur s. oben S. 527 Anmk. 3. Dazu Schneider, Die Ablässe. 7. Aufl. 1881. Thomas, Suppl. Q. 25—27. Götz, Studien z. Gesch. d. Busssacraments i. d. Ztschr. f. K.-Gesch. Bd. 15 S. 321 ff., Bd. 16 S. 541 ff. Diese Untersuchungen, die von der Prüfung einer Reihe gefälschter Ablassbullen ausgehen, beleuchten die Entwicklungsgeschichte der Ablässe, geben über die Kreuzzugsbullen wichtige Aufschlüsse und behandeln auch die päpstlichen Reservatfälle in der Bussdisciplin (cf. Hausmann, Gesch. der päpstl. Reservatfälle 1868). Die Bedeutung, welche die peregrinationes an die h. Orte, resp. nach Rom (als Busswerk auferlegt) innerhalb der Entwickelung der Ablässe gehabt haben, tritt in diesen Studien besonders hervor.

[2] Dass auch in der Theorie im Mittelalter gefehlt worden ist, gestehen katholische Stimmen selbst zu (s. Schneider S. 10 n. 2): „Es finden sich gewisse Ablassbriefe, die zugleich von Vergebung der Schuld und der Strafe reden (a culpa et a poena); allein nach der Meinung Benedict's XIV. sind diese Erlasse falsch und müssen jenen Almosensammlern zugeschrieben werden, welche vor der Synode von Trident Ablässe verkündigten und dabei Almosen einsammelten.“ Natürlich beruft man sich katholischerseits gerne darauf, dass „peccatum“ auch für „Sündenstrafe“ „Sündensühnung“ gebraucht worden sei. Diese Bedeutung ist in der That nachweisbar; ob sie aber für alle die Fälle zutrifft, wo Ablässe und Sünde in Verbindung gebracht sind, ist mehr als fraglich.

[3] Gleichzeitig sowohl die Satisfactionen als die Ablässe zu vertheidigen, ist freilich schwer. Entspringen jene aus dem freudigen Drange des von der Schuld befreiten Herzens, die geschenkte Liebe zu bethätigen, so wird der Gedanke des Ablasses nicht aufkommen. Sind umgekehrt die Ablässe Erlass der zeitlichen Sündenstrafen, so darf man sie nicht auf die idealisirten Satisfactionen beziehen.

ernste Christen die Ablässe vertheidigt haben —, allein die scholastische Theologie hat sie keineswegs idealisirt.

Die Praxis der Ablässe wurzelt in den Commutationen. Die Vertauschung schwerer Bussleistungen mit geringeren hiess indulgentia[1]. Die Bussleistungen kamen hier in ihrer Bedeutung für die Abbüssung zeitlicher Sündenstrafen in Betracht. Die schwersten zeitlichen Sündenstrafen waren die des Fegfeuers; denn die irdischen Sündenstrafen waren theils, wie die Erfahrung lehrte, nicht abzuwenden, theils fielen sie, mochte man auch an Jahre lange Busse denken, nicht ins Gewicht gegenüber den langen und schmerzlichen Strafen im Fegfeuer. Es war eine raffinirte Praxis der Kirche, die sich allmählich herausgebildet hatte, die Menschen durch die Gnade (Busssacrament) über die Hölle in bequemer Weise zu trösten, aber sie andererseits durch das Fegfeuer zu schrecken. War dieses Fegfeuer denn nicht auch eine Hölle? Aber wie fein war die ganze Vorstellung den moralischen Empfindungen der homines attriti abgelauscht![2] An die Hölle glauben sie im Grunde nicht, weil ihnen die Schwere der Sünde nicht aufgegangen ist, und weil sie demgemäss zu einem Leben in Gott nicht zu bewegen sind. Daher schliesst die Kirche durch das Busssacrament die Hölle. Aber dass es ihnen einst eine lange Zeit hindurch sehr schlecht gehen werde, und dass sie ihre Sünden sämmtlich einmal abbüssen müssen, das glauben sie. Darum eröffnet die Kirche das Fegfeuer[3]. Dass dieses Fegfeuer abgemildert und verkürzt werden kann,| das glauben diese homines attriti ferner sehr gern; denn sie leben sämmtlich in der Vorstellung, dass gute Leistungen Verfehlungen einfach compensiren, und die „Galgenreue“ ist auch nicht so nachhaltig,

[1] Solche Vertauschungen stellten sich mit Nothwendigkeit auch desshalb ein, weil die alten Bussforderungen zum Theil exorbitant hohe waren.

[2] Die Ablässe waren recht eigentlich die Zuflucht der halbschlächtigen Christen, wenn auch die frömmsten sich ihrer bedienten. Von Tetzel wird erzählt, er habe, als in der kleinen Stadt Belitz bei Berlin Niemand bei ihm Ablässe kaufen wollte, unmuthig gesagt, entweder müssten in dem Städtlein „gar fromme Leute oder verzweifelte Buben“ sein. So erzählt Creusing in seiner märkischen Fürstenchronik hrsg. von Holtze S. 159 nach einer Mittheilung des Belitzer Müllers, Meister Jakob (s. Heidemann, Die Reform. in der Mark Brandenburg S. 77).

[3] Nachdem diese Worte längst niedergeschrieben waren, stiess ich auf Rousseau's Charateristik der dämonischen Frau von Waren in seinen Bekenntnissen. Hier heisst es (Deutsche Ausgabe von Denhard I S. 291): „... Seltsamerweise liess sie sich, obgleich sie nicht an eine Hölle glaubte, doch den Glauben an das Fegfeuer nicht nehmen.“ Rosseau hat das als eine Seltsamheit beurtheilt, weil er sich trotz seines Uebertritts niemals von den protestantischen Einflüssen seiner Jugend ganz zu befreien vermocht hat.

dass sie die Menschen bestimmen könnte, ernsthafte Busse — auch nur im Sinne anhaltender Enthaltungen und heroischer Werke — zu thun. Daher eröffnet die Kirche die Ablässe. In ihnen zeigt sie dem gemeinen Mann ihre eigentlichen Kräfte; denn die Magie des Busssacraments beruhigt ihn doch nicht ganz. Er hat den Rest moralischer Empfindung, dass etwas von seiner Seite geschehen muss, damit die Vergebung glaublich und sicher werde. Fides und contritio kann und will er nicht leisten; aber irgend etwas will er gerne thun. Hier tritt nun die Kirche ein und sagt ihm, dass seine geringe Leistung durch die Macht der Kirche in eine sehr hohe umgesetzt und verwandelt wird, in eine so hohe, dass damit die Sündenstrafen im Fegfeuer getilgt werden. Mehr will der Mensch nicht wissen. Was dann noch kommt, das kann ihn wenig kümmern, und die Kirche selbst sagt ihm, dass ihn das Folgende, wenn er mit dem Busssacrament wohl versehen ist, nicht treffen werde[1]. Attritio, sacramentum paenitentiae, indulgentia: das ist|

[1] Die Lehre vom Fegfeuer (purgatorium) stand den Scholastikern fest und wurde im 13. bis 15. Jahrhundert den Griechen gegenüber energisch vertheidigt. Dieses Purgatorium besteht für die abgeschiedenen Seelen, welche absolvirt sind, aber nicht für alle Sünden Genugthuung geleistet haben, nach lateinischer Auffassung bis zum Weltgericht (die Griechen, soweit sie es überhaupt anerkannten, setzten es hinter das Weltgericht), resp. kürzere Zeit. Die Seelen der Gerechten, welche keiner Läuterung mehr bedürfen, gelangen sofort zur Anschauung Gottes (die Gegenlehre Johann's XXII. wurde verworfen). Genauer lehrten die Scholastiker, dass es fünf Wohnorte der abgeschiedenen Seelen gebe: 1) die Hölle, wohin die Todsünder sofort kommen, 2) der limbus infantium, d. h. der ungetauft gestorbenen Kinder, 3) der limbus patrum, d. h. der alttestamentlichen Frommen, 4) das purgatorium, 5) der Himmel; s. die genaue Ausführung bei Thomas Suppl. Q. 69. Dass die Seelen der Frommen von den Vorgängen auf Erden Kenntniss haben und für die irdischen Brüder eintreten, hat der Lombarde (Sent. IV, Dist. 45 G) ausgeführt: „Cur non credamus et animas sanctorum dei faciem contemplantium in eius veritate intelligere preces hominum, quae et implendae sunt vel non? . . . Intercedunt ergo pro nobis ad deum sancti, et merito, dum illorum merita suffragantur nobis, et affectu, dum vota nostra cupiunt impleri . . . Oramus ergo, ut intercedant pro nobis, i. e. ut merita eorum suffragentur nobis, et ut ipsi velint bonum nostrum, quia eis volentibus deus vult et ita fiet"; ebenso Thomas, Suppl. Q. 73 vel 74 Art. 1. Die Existenz des Fegfeuers wird von Thomas (l. c. Q. 69 Art. 7) also begründet: „Satis potest constare purgatorium esse post hanc vitam; si enim per contritionem deleta culpa non tollitur ex toto reatus poenae nec etiam semper venialia dimissis mortalibus tolluntur, et iustitia hoc exigit, ut peccatum per poenam debitam ordinetur, oportet quod ille, qui post contritionem de peccato et absolutionem decedit ante satisfactionem debitam post hanc vitam puniatur. Et ideo illi qui purgatorium negant, contra divinam iustitiam locuntur, et propter hoc erroneum est et a fide alienum (Folgt eine gefälschte Stelle aus Gregor von Nyssa's Werken, die besagen soll, dass die ganze Kirche so lehrt). Quod non potest nisi de illis, qui sunt in purgatorio, intelligi; ecclesiae autem autori-

die katholische Trias. Das, was für den Ablass zu leisten ist, ist hierbei das einzig Bedrückende; aber eben dies wurde sehr leicht gemacht. So wurde der Ablass eine Persiflage des Christenthums als der Religion der Erlösung durch Christus.

Die Theorie der Scholastiker ist folgende: Nachdem man noch bis tief in das 13. Jahrhundert hinein darüber geschwankt hatte, ob sich die Ablässe nicht nur auf die vom Priester auferlegten Kirchenstrafen beziehen, stellte Thomas fest, dass sie auf den reatus temporalis poenae überhaupt (in terris und in purgatorio) Anwendung finden. Die Gerechtigkeit Gottes fordert, dass keine Sünde „inordinata" bleibe, und dass der Mensch auch das leiste, was er leisten kann. Hiernach ist er zur Ableistung der zeitlichen Sündenstrafen auch als Absolvirter verpflichtet. Allein, was das Verdienst Christi an sich und direct nicht leistet, sofern es im Sacrament nur den reatus culpae et poenae aeternae tilgt, das leistet es ausserhalb des Sacraments als Verdienst. Christus hat nämlich durch sein Leiden mehr gethan, als was zur Erlösung erforderlich war, und auch viele Heilige haben sich Verdienste erworben, die Gottes Gnade belohnt. Dieses überschüssige Verdienst (thesaurus operum supererogatoriorum) muss nothwendig, da es Christus und den Heiligen nicht weiter zu Gut kommen kann, der Kirche als dem Leibe Christi zu Gut kommen. Eine andere Wirksamkeit aber kann es neben dem Busssacrament nicht finden, als dass es die zeitlichen Sündenstrafen abmildert, verkürzt oder tilgt. Zugewandt kann es nur Solchen werden, die in bussfertiger Gesinnung nach Ablegung der Beichte absolvirt sind, und verwaltet wird es in erster Linie vom Papst als dem Haupt der Kirche. Doch kann er Anderen eine partielle Verwaltung übertragen. Die Zuwendung geschieht regelmässig so, dass für den Ablass eine verhältnissmässig sehr kleine Leistung verlangt wird („eleemosynae", d. h. Geldbussen)[1].|

tati quicunque resistit, haeresim incurrit." Dennoch hat ein, im 14. und 15. Jahrhundert sehr lebhaft werdender Widerspruch gegen diese Lehre nicht aufgehört. Wiclif und Wessel haben den Widerspruch der mittelalterlichen Secten energisch aufgenommen.

[1] Einen thesaurus meritorum, den die Kirche verwaltet, hat zuerst Halesius angenommen (s. die Stellen bei Münscher, a. a. O. S. 290 ff.). Die Theorie ist fest ausgebaut worden von Albertus und Thomas. Suppl. Q. 25 Art. 1 führt dieser Folgendes aus: „Ab omnibus conceditur indulgentias aliquid valere, quia impium esset dicere, quod ecclesia aliquid vane faceret. Sed quidam dicunt, quod non valent ad absolvendum a reatu poenae, quam quis in purgatorio secundum iudicium dei meretur, sed valent ad absolvendum ab obligatione qua sacerdos obligavit paenitentem ad poenam aliquam vel ad quam etiam obligatur ex canonum statutis. Sed haec opinio non videtur vera. Primo quia est expresse

Diese Theorie liess nun noch im Einzelnen — von der Praxis ganz abgesehen — sehr verschiedene Nuancen zu. Auch sie konnte

contra privilegium Petro datum cui dictum est, ut quod in terra remitteret, in coelo remitteretur. Unde remissio, quae fit quantum ad forum ecclesiae valet, valet etiam quantum ad forum dei. Et praeterea ecclesia huiusmodi indulgentias faciens magis damnificaret, quam adiuvaret, quia remitteret ad graviores poenas, scil. purgatorii, absolvendo a paenitentiis iniunctis. Et ideo aliter dicendum, quod valent et quantum ad forum ecclesiae et quantum ad iudicium dei, ad remissionem poenae residuae post contritionem et confessionem et absolutionem, sive sit iniuncta, sive non. Ratio autem, quare valere possint, est unitas corporis mystici, in qua multi in operibus paenitentiae supererogaverunt ad mensuram debitorum suorum . . . quorum meritorum tanta est copia, quod omnem poenam debitam nunc viventibus excedunt et praecipue propter meritum Christi, quod etsi in sacramentis operatur, non tamen efficacia eius in sacramentis includitur, sed sua infinitate exedit efficaciam sacramentorum. Dictum est autem supra, quod unus pro alio satisfacere potest; sancti autem, in quibus superabundantia operum santificationis invenitur, non determinate pro isto qui remissione indiget, huiusmodi opera fecerunt, alias absque omni indulgentia remissionem consequerentur, sed communiter pro tota ecclesia, sicut apostolus ait (Coloss. 1), et sic praedicta merita sunt communia totius ecclesiae. Ea autem quae sunt alicuius multitudinis communia, distribuuntur singulis de multitudine secundum arbitrium eius qui multitudini praeest." Dazu die vorsichtigen Bemerkungen: „Remissio quae per indulgentias fit, non tollit quantitatem poenae ad culpam, quia pro culpa unius alius sponte poenam sustinuit." — „Ille qui indulgentias suscipit, non absolvitur, simpliciter loquendo, a debito poenae, sed datur ei, unde debitum solvat." — „Non est in destructionem indulgentias dare, nisi inordinate dentur. Tamen consulendum est eis qui indulgentias consequuntur, ne propter hoc ab operibus paenitentiae iniunctis abstineant, ut etiam ex his remedium consequentur, quamvis a debito poenae esse immunes, et praecipue quia quandoque sunt plurium debitores quam credant." Im 2. Artikel werden diejenigen widerlegt, welche behaupten, dass die Indulgenzen „non tantum valent, quantum pronuntiantur", vielmehr dem Einzelnen nur soweit gelten „quantum fides et dovotio sua exigit". Es wird nachgewiesen, „indulgentiae simpliciter tantum valent quantum praedicantur, dummodo ex parte dantis sit auctoritas et ex parte recipientis caritas et ex parte causae pietas". Dazu: „quaecunque causa adsit, quae in utilitatem ecclesiae et honorem dei vergat, sufficiens est ratio indulgentias faciendi . . . (nam) merita ecclesiae semper superabundant." Ferner wird gezeigt, dass die Indulgenzen zu der clavis iurisdictionis gehören (nicht sacramental sind) und daher „effectus eius arbitrio hominis subiacet" (auch autorisirte legati non sacerdotes können die Ablässe ertheilen). Auf die Frage, ob die Indulgenzen pro temporali subsidio ertheilt werden können, wird im 3. Artikel geantwortet, dass dies simpliciter nicht möglich ist, „sed pro temporalibus ordinatis ad spiritualia, sicut est repressio inimicorum ecclesiae, qui pacem ecclesiae perturbant, sicut constructio ecclesiarum et pontium et aliarum eleemosynarum largitio". Die 26. Q. handelt von denjenigen, die Indulgenzen ertheilen können („papa potest facere prout vult"), die 27. Q. von den Empfängern der Indulgenzen. Hier wird Artikel 1 die These derer widerlegt, die behaupten, Todsündern hülfe der Ablass zwar nicht zur

strenger und laxer gefasst werden. Namentlich konnte die Forderung, dass man reuemüthig sein müsse, ausserordentlich herabgestimmt wer-

Vergebung, jedoch ad acquirendam gratiam: „in omnibus indulgentiis fit mentio de vere contritis et confessis." In Artikel 3 wird gezeigt, dass der Ablass dem nicht gelte, der das nicht leistet, wofür der Ablass gegeben ist. Hierzu ist ferner die Q. 74 zu vergleichen, wo im 10. Artikel die Frage beantwortet wird, ob die Ablässe den Verstorbenen nützen. Die Antwort lautet, dass sie direct nicht nützen, da die Todten das nicht leisten können, wofür die Ablässe gegeben werden. Dagegen indirect wohl, wenn nämlich die Indulgenzformel lautet: „Quicumque fecerit hoc vel illud, ipse et pater eius vel quicumque alius ei adiunctus in purgatorio detentus, tantum de indulgentia habebit." „Talis indulgentia non solum vivo sed etiam mortuo proderit. Non enim est aliqua ratio quare ecclesia transferre possit communia merita quibus indulgentiae innituntur in vivos et non in mortuos." Die Ablässe sind aber nicht lediglich per modum suffragii wirksam, sondern effectiv. Doch soll die Willkür des Errettens der Seelen aus dem Fegfeuer seitens des Papstes dadurch eine Beschränkung erfahren, dass stets eine causa conveniens indulgentias faciendi vorhanden sein muss; eine solche aber findet sich immer. — Es ist übrigens wahrscheinlich, dass die Annahme eines thesaurus meritorum eine lange religionsgeschichtliche Vorgeschichte hat; s. Siegfried in Hilgenfeld's Ztschr. 1884 Heft 3 S. 356 (auch Gött. Gel. Anz. 1881 St. 12 u. 13): „Die Lehre von einem Schatz der guten Werke, aus welchen Entschädigungen für die Sünden Anderer entnommen werden können, ist ursprünglich durch eranische Einflüsse in das Judenthum gekommen, wie bekanntlich so manches Andere in der spätjüdischen Dogmatik. Wenn man das, was in Spiegel's eranischer Alterthumskunde II 151ff. hierüber steht, vergleicht mit dem, was in Weber's System der altsynagogalen paläst. Theol. 1880 S. 280ff. sich findet, wird man daran nicht zweifeln können. Da nun diese Lehre ihre Geltung innerhalb der katholischen Kirche, nachdem sie Alexander von Hales zuerst aufgestellt hatte, besonders dem Thomas von Aquin verdankt, dieser aber bekanntlich den Maimonides ausschrieb (Merx, Die Prophetie des Joel 1879 S. 354—367), so entsteht von vornherein der Verdacht, dass man auch diese Lehre aus jüdischen Quellen entlehnte. Den näheren Nachweis für die Thatsächlichkeit dieses Verhältnisses behalten wir uns vor, da derselbe hier zu weit führen würde." Gegen diese Vermuthung hat Güdemann (Jüd. Litt.-Blatt 21. Jahrg. 29. Okt. 1890) Einwendungen erhoben und zu zeigen versucht, dass das „Verdienst der Väter" („Sechus Owaus") etwas anderes und viel harmloseres sei. Allein Identität hat Niemand behauptet, sondern nur einen geschichtlichen Zusammenhang. Der thesaurus meritorum ist in Richtungen ausgebildet worden und hat Anwendungen gefunden, an die gewiss das Judenthum nie gedacht hat. Dass aber ein geschichtlicher Zusammenhang besteht, ist mir durch Güdemann's Einwürfe nicht erschüttert worden. Ich selbst masse mir übrigens kein Urtheil in dieser Sache an, möchte aber auf etwas Verwandtes verweisen. In der syrisch erhaltenen „Geschichte Josephs", die angeblich von Basilius von Cäsarea verfasst ist, indessen nur jüdische Haggada und soviel ich sehe, nichts Christliches enthält (also wohl jüdischen Ursprungs ist), liest man (s. Weinberg, Gesch. Josefs, angeblich verfasst v. Basilius d. Gr. Berlin 1893 S. 53): „Potiphar's Weib sagte: Wenn du dich aber vor der Sünde fürchtest, wie du behauptet hast, so nimm Gold und Silber, soviel du willst und gieb es den Armen; Gott aber wird dir deine Schuld vergeben." Es ist ein teuflisches Weib, welches der Erzähler

den[1]. Allein nicht nur das ist geschehen, sondern die Praxis schlug, wie schon angedeutet, ganz andere Wege ein. Sie liess mit mehr oder we-|niger Absichtlichkeit ein Dunkel darüber bestehen, was denn eigentlich durch den Ablass getilgt werde (s. den amphibolischen Ausdruck „zum Heil der Seele" u. ä. a); sie ersetzte die Forderung wahrer Reue und aufrichtigen Entschlusses der Besserung durch Hinweis auf das Busssacrament oder verschwieg die Forderung ganz; sie gab dem Ablass eine Deutung, in welcher die Macht der Kirche und des Priesters die theoretische Begründung auf das Verdienst Christi verdrängte, und sie leistete endlich dem entsetzlichen Wahne Vorschub, dass der Mensch sich durch die Mittel der Religion zeitliche Vortheile verschaffen könne, und dass ausserdem der Sinn und die Kraft der Religion in der Verhütung gerechter Strafen aufgehe. Bei dem Allen ist der verderbliche Effect, den die häufig schmähliche Verwendung der Ablassgelder und das ganze Speculationssystem der Curie zur Folge haben musste, noch nicht erwähnt. Das Busssacrament gipfelte leider in jenen Ablässen, und man kann das Schlusswort dieses Systems, ohne sich einer Verhöhnung schuldig zu machen, dahin zusammenfassen: Jeder Mensch, der sich der katholischen Kirche unterwirft, und der aus irgend einem Grunde mit der inneren Verfassung seines Herzens nicht ganz zufrieden ist, kann selig und von allen ewigen und zeitlichen Strafen frei werden — wenn er klug verfährt und einen geschickten Priester findet[2].

so sprechen lässt, und er hat die Rede des Weibes gewiss gemissbilligt; aber sie zeigt doch, dass solche Reflexionen nicht fern lagen. Der abusus — und den verwirft ein frommer Katholik auch — wird gemissbilligt.

[1] Sehr viel Material in Bezug auf die laxe und die strenge Theorie bei Bratke, a. a. O. Einen Hauptunterschied bildete die Frage, ob die Ablässe nicht auch Todsündern ad acquirendam gratiam von Nutzen seien, resp. ob man sie ihnen nicht im Voraus geben könne, damit sie sie gebrauchen, wenn sie disponirt sind. Natürlich sind auch hier die Differenzen der Thomisten und Scotisten über attritio und contritio wichtig. Die Ausführungen über den Jubelablass bei Bratke S. 201 ff. 240 ff. scheinen mir theils auf Missverständnissen zu beruhen, theils übertrieben zu sein. Lehrreich ist die Darstellung der Ablasstheorie der kirchlichen Reformpartei S. 234 ff. (Cajetan), sowohl um des Verständnisses der ältesten Position Luther's willen, als um zu erkennen, wie wehrlos diese Reformpartei gewesen ist.

[2] Die Ablasstheorie ist zusammengefasst in der Extravagante Unigenitus Clemens VI. vom Jahre 1349: „Unigenitus dei filius . . . sanguine nos redemit, quam in ara crucis innocens immolatus, non guttam sanguinis modicam (quae tamen propter unionem ad verbum pro redemptione totius humani generis suffecisset), sed copiose velut quoddam profluvium noscitur effudisse . . . Quantum ergo exinde,

Gegen diese Theorie reagirte nicht nur der wiedererstarkte augustinische Thomismus, indem er die sittlich-religiösen Erfordernisse für den Empfang des Ablasses kräftig betonte, sondern es erhob sich auch | — von den Secten abgesehen — im 14. Jahrhundert ein radicaler Widerspruch, der ebenfalls von augustinischer (und biblischer) Grundlage ausging. Gegen keine andere kirchliche Praxis und Theorie ist Wiclif so energisch aufgetreten, wie gegen die Ablässe. Er erblickte in ihnen nichts als Willkür, eingerissen erst in der neueren Zeit; die Bibel wüsste nichts von den Ablässen, die in die Prärogative Gottes eingreifen und daher geradezu blasphemisch seien. Er hat auch den Schaden der Ablässe, dass sie von der Befolgung des Gesetzes Christi abhalten, klar erkannt; allein er hat eine befriedigende Lehre, wie ein angefochtenes Gewissen zu trösten sei, nicht aufgestellt. Für ihn und für seinen Schüler Hus liegt das Verderbliche der Ablässe lediglich in dem Unbiblischen, in der Anmassung der Hierarchie (des Papstes) und in der sittlichen Corruption. Man kann aber die Ablässe nicht durch Schärfung der Gewissen und Bekämpfung der Priestermacht allein aus den Angeln heben[1].

ut nec supervacua, inanis aut superflua tantae effusionis miseratio redderetur, thesaurum militanti ecclesiae acquisivit, volens suis thesaurizare filiis pius pater, ut sic sit infinitus thesaurus hominibus, quo qui usi sunt dei amicitiae participes sunt effecti. Quem quidem thesaurum non in sudario repositum, non in agro absconditum, sed per beatum Petrum . . . eiusque successores suos in terris vicarios commisit fidelibus salubriter dispensandum, et propriis et rationabilibus causis: nunc pro totali, nunc pro partiali remissione poenae temporalis pro peccatis debitae, tam generaliter quam specialiter (prout cum deo expedire cognoscerent) vere paenitentibus et confessis misericorditer applicandum. Ad cuius quidem thesauri cumulum b. dei genetricis omniumque electorum a primo iusto usque ad ultimum merita adminiculum praestare noscuntur, de cuius consumptione seu minutione non est aliquatenus formidandum (!), tam propter infinita Christi merita quam pro eo quod, quanto plures ex eius applicatione trahuntur ad iustitiam, tanto magis accrescit ipsorum cumulus meritorum."

[1] S. Buddensieg, Wiclif S. 201ff., Trialogus IV, 32: „Fateor quod indulgentiae papales, si ita se habeant ut dicuntur, sapiunt manifestam blasphemiam. Dicitur enim, quod papa praetendit, se habere potentiam ad salvandum singulos viatores, et quantumcunque viantes deliquerint, nedum ad mitigandum poenas ad suffragandum eis cum absolutionibus et indulgentiis, ne unquam veniant ad purgatorium, sed ad praecipiendum sanctis angelis, ut anima separata a corpore indilate ipsam deferant in requiem sempiternam . . . Contra istam rudem blasphemiam invexi alias, primo sic: nec papa nec etiam dominus Jesus Christus potest dispensare cum aliquo nec dare indulgentias, nisi ut aeternaliter deitas iusto consilio diffinivit. Sed non docetur, quod papa vel homo aliquis potest habere colorem iustitiae (darauf fällt das Hauptgewicht) taliter faciendi; igitur non docetur, quod papa talem habeat potestatem . . . Item videtur quod illa opinio multipliciter blasphe-

Nicht minder energisch als der Widerspruch Wiclif's und Hus' gegen die Ablässe waren die Angriffe Wesel's und Wessel's. Beide haben ebenfalls vom Standpunkte Augustin's aus wider die Ablässe geschrieben. Die Alleinwirksamkeit Gottes, die Majestät der göttlichen Strafgerechtigkeit, die gratia gratis data (caritas infusa) sind die Hebel, mit denen sie die auch von ihnen als unbiblisch bezeichnete, von aller Tradition verlassene Theorie umstürzen. Die Strafen, die Gott verhängt, kann der Mensch nicht abwenden; nur die Strafen des positiven Rechts resp. die Kirchenstrafen kann der | Papst erlassen. Gott flösst seine Gnade sine merito ein, aber nur denen, die sich vollkommen für dieselbe disponiren. Wesel lockert dabei auch den Zusammenhang von Sacrament und Gnadenmittheilung (nominalistisch: „propter pactum institutum cum sacerdotibus"). Im Grunde unterscheidet sich seine Sacramentslehre von der vulgären nicht. Er vermag nur, weil er Gottes Majestät sicherer empfindet, die Consequenz der Ablässe, die er mit Anderen „piae fraudes" nennt, nicht zu ziehen[1]. Die Kirche ging über diese Widersprüche hinweg[2].|

mat in Christum, cum extollitur supra eius humanitatem atque deitatem et sic super omne quod dicitur deus . . . Sed eia, milites Christi, abicite prudenter haec opera atque fictitias principis tenebrarum et induimini dominum Jesum Christum, in armis suis fideliter confidentes, et excutite ab ecclesia tales versutias antichristi, docentes populum, quod in ipso solo cum lege sua et membris debet confidere et operando illis conformiter ex suo opere bono salvari, specialiter si antichristi versutias fideliter detestetur."

[1] Eine Reihe von Stellen aus den Disput. adv. indulgentias Wesel's hat Hauck S. 303f. abgedruckt. Im Grunde ist bei Wesel Alles nur scheinbar radical. Er lässt die vulgäre Sacramentslehre bestehen bis zu dem Punkte, dass das Busssacrament die zeitlichen Sündenstrafen nicht tilgt. Hierbei aber will er stehen bleiben; denn diese Strafen sind überhaupt nicht zu tilgen, 1) weil Gott sie verhängt und durchsetzen will, 2) weil es Niemanden giebt, der sie aufheben könnte — die Priester sind in Allem nur ministri dei in remittendis culpis —, 3) weil es der Frömmigkeit entspricht, sie zu ertragen, 4) weil es überhaupt kein Fegefeuer geben könnte, wenn die Ablasstheorie richtig wäre; denn der Schatz der Ablässe würde alle zeitlichen Strafen compensiren können. Mischt sich schon in die Polemik Wesel's ein wiclifitisch-husitisches (donatistisches) Element, sofern die objective Bedeutung der Priester (der Hierarchie) herabgedrückt (keineswegs aufgehoben) werden soll, so ist dieses Element noch viel deutlicher bei Wesel. Den Frommen sind die Schlüssel allein gegeben. Da nun die Päpste und Priester häufig unfromm sind, so haben diese carnales homines überhaupt nur Gewalt in externis, d. h. ihre Unternehmungen haben es nicht mit der wahren Kirche, Sünde und Gnade zu thun, sondern mit der empirischen Kirche; s. de sacram. paenit. f. 51: „Carnalis homo non sapit, quae sancti amoris sunt, igitur

[2] Zu Constanz (Mansi XXVII p. 634 Nr. 42) wurde der Satz verdammt: „Fatuum est credere indulgentiis papae et episcoporum."

5. Die letzte Oelung[1]. Erst seit Thomas wurde behauptet, dass Christus selbst dieses Sacrament eingesetzt, der Apostel Jacobus (5,14) es nur promulgirt habe. Die materia ist vom Bischof benedicirtes Oel, wobei die bischöfliche Weihe von Thomas aus demselben Grunde für conveniens erklärt wurde, wie bei der Firmung (Ausdruck der höheren Gewalt des Bischofs in Bezug auf das corpus Christi mysticum, s. oben S. 510 Note 4; daher vermag auch der Papst gewöhnliche Priester zur Weihe zu bevollmächtigen). Die forma ist ein deprecatorisches Gebetswort (die indicative Form kann höchstens hinzutreten). Minister ist jeder Priester. Das Sacrament kann wiederholt werden[2]. Empfänger sind Todtkranke und Sterbende. Der Zweck (res sacramenti) ist die remissio peccatorum, aber nur der lässlichen, resp. die Heilung von den Ueberbleibseln der Sünde, oder per accidens, nämlich wenn kein Hinderniss besteht, die volle Sündenvergebung[3].

[1] Thomas P. III Suppl. Q. 29—33. Schwane S. 675—677.

[2] In älterer Zeit haben sich Ivo und Andere gegen die Wiederholung ausgesprochen. Vom Lombarden ab gilt die Wiederholung, aber nicht bei einer und derselben Krankheit.

[3] Thomas, l. c. Q. 30 Art. 1: „Principalis effectus huius sacramenti est remissio peccatorum, quoad reliquias peccati (was heisst das?), et ex consequenti etiam quoad culpam, si eam inveniat.“ Art. 2: „Ex hoc sacramento non semper sequitur corporalis sanatio, sed quando expedit ad spiritualem sanationem. Et tunc semper eam inducit, dummodo non sit impedimentum ex parte recipientis“; vgl. die zusammenfassende Beschreibung des Sacraments in der Bulle Eugen's IV. (Mansi XXXI p. 1058.)

iudicare non potest. Unde iudicium ecclesiae et eorum qui in ecclesia praesident, quia saepe carnales, animales, mundiales aut diabolici sunt et tamen suum officium vere administrant sicut viri spirituales et deo pleni, liquet excommunicationes et indulgentias non ad ea quae caritatis et amoris sunt se extendere sed tantum ad exteriorem pacem et tranquillitatem ecclesiae. Unde indulgentiae sunt remissiones de his poenis quas praelatus iniunxit aut iniungere potuit.“ Ferner aber, die Schlüssel, die dem Petrus gegeben sind, sind nicht auf Willkür gestellt; wahre Busse und göttliche Vergebung gehören zusammen. Alles ruht auf der Gnade, und nur fromme Priester sind ministri dei, d. h. ministri der Gnade, die nur Gott einzuflössen vermag. Aber Wessel ist noch einen bedeutenden Schritt weiter gegangen. Er hat sich gefragt, ob nach der Vergebung wirklich die zeitlichen Sündenstrafen bleiben, und er ist geneigt, in den Strafen der Absolvirten vielmehr Erziehung zu sehen (f. 60). Von hier aus hat er auch an dem Begriff der satisfactio operum gerüttelt und eine Consequenz des Augustinismus gezogen, die kaum Einer vor ihm zu ziehen gewagt hat: satisfactio kann überhaupt nicht statthaben, wo Gott seine Liebe eingegossen hat: sie führt mit Nothwendigkeit zu einer Beschränkung der gratia gratis data und verkleinert das Werk Christi. Die plenitudo gratiae schliesst die satisfactio aus (fol. 61. 62), wie viel mehr die Ablässe, die er also definirt (l. c.): „indulgentiarum materia est abusus quaestorum et saepe illorum falsum crimen, nonnumquam impura et corrupta intentio papae.“

Daher definirt man das Sacrament auch als „Ergänzung“ des Busssacraments, wobei nur völlig dunkel bleibt, warum und inwiefern dieses einer Ergänzung bedarf. Man hat es auch hier, wie bei der Firmung, nicht mit einem aus der dogmatischen Theorie entsprungenen Sacrament zu thun, sondern mit einer Handlung, deren Werth aus Zweckmässigkeitsgründen[1] so hoch gesteigert ist, während er theoretisch sehr niedrig bemessen ist. Auch leibliche Heilung erwartet man, wenn es Gott gefällt, von diesem Sacrament.

6. Die Priesterweihe[2]. Bei diesem Sacrament kann die allgemeine Sacramentstheorie nur künstlich, resp. gar nicht, aufrecht erhalten werden, weil das hierarchische Interesse es geschaffen und es | lediglich zur Selbstverherrlichung in das sacramentale Gnadensystem eingestellt hat. Die forma sind die Worte: „accipe potestatem offerendi etc.“, die materia kann sinnlich nicht sicher nachgewiesen werden; aber Thomas machte hier aus der Noth eine Tugend, und die Anderen sind ihm gefolgt: gerade aus der Unsicherheit wird die hierarchische Art des Sacraments bewiesen[3]. Der Eine dachte an die Gefässe oder Sinnbilder, durch welche die hierarchischen Functionen bezeichnet

[1] An sich war es schon sehr zweckmässig, ein besonderes Sterbesacrament einzuführen und dadurch den Sterbemuth zu erhöhen. Verstärkt wurde dies durch den Ritus, die einzelnen Glieder zu salben und so dem Kranken drastisch zu zeigen, dass die Glieder, mit denen er gesündigt, entsühnt seien. Die Kirche hat auch hier, wie beim Firmungssacrament, den Menschen die Bedürfnisse nach etwas „Objectivem“ abgelauscht, statt sie ohne Ceremonien zu Christus zu führen.

[2] Thomas P. III Suppl. Q. 34—40. Schwane S. 677—685.

[3] Q. 34 Art. 3: „Sacramentum nihil est aliud quam quaedam sanctificatio homini exhibita cum aliquo signo visibili. Unde cum in susceptione ordinis quaedam consecratio homini exhibeatur per visibilia signa, constat ordinem esse sacramentum.“ Art. 5: „Materia in sacramentis exterius adhibita significat virtutem in sacramentis agentem ex intrinseco omnino advenire. Unde cum effectus proprius huius sacramenti, scil. character, non percipiatur ex aliqua operatione ipsius qui ad sacramentum accedit, sicut erat in paenitentia, sed omnino ex intrinseco adveniat, competit ei materiam habere, tamen diversimode ab aliis sacramentis quae materiam habent. Quia hoc quod confertur in aliis sacramentis, derivatur tantum a deo, non a ministro, qui sacramentum dispensat, sed illud quod in hoc sacramento traditur, scil. spiritualis potestas, derivatur etiam ab eo qui sacramentum dat, sicut potestas imperfecta a perfecta. Et ideo efficacia aliorum sacramentorum principaliter consistit in materia, quae virtutem divinam et significat et continet, ex sanctificatione per ministrum adhibita. Sed efficacia huius sacramenti principaliter residet penes eum, qui sacramentum dispensat, materia autem adhibetur magis ad demonstrandam potestatem, quae traditur particulariter ab habente eam complete, quam ad potestatem causandam, quod patet ex hoc, quod materia competit usui potestatis.“

wurden (Thomas), der Andere an die Handauflegung. Jenes ist von Eugen IV. in der Bulle „Exultate" (l. c.) behauptet worden. Der Spender ist allein der Bischof. Hier erhoben sich jedoch viele, zum Theil tief in das Kirchenrecht und die kirchliche Praxis, indirect auch in die Dogmatik einschneidende Fragen, die nur markirt sein sollen, 1) über die sieben Weihen (ordines) und ihr Verhältniss (der Papst kann auch einen gewöhnlichen Priester mit der Weihe der niederen Ordines beauftragen), 2) über das Verhältniss der Priester- und Bischofsweihe (inwiefern ist der Bischof dem Priester überlegen? iure divino?), 3) — und das war die wichtigste Frage — über die Giltigkeit von Weihen, welche von schismatischen oder häretischen Bischöfen ertheilt worden sind. Schon vom donatistischen Streit her herrschte hier eine Controverse, die in der Kirche in der Regel im liberalen Sinn entschieden wurde, dass nämlich solche Weihen zwar unerlaubt, d. h. in ihren praktischen Folgen nichtig, nicht aber ungiltig seien. Dagegen behauptete der Lombarde, dass kein Häretiker die Firmung, Eucharistie und Priesterweihe giltig verwalten könne. Seitdem herrschte unter den scholastischen Theologen grosses | Schwanken; doch neigte man sich mehr der liberaleren Auffassung zu, nur das Busssacrament ausnehmend. Allein die Päpste haben im Mittelalter sehr oft die Weihen missliebiger Bischöfe oder der Gegenpäpste für gänzlich ungiltig erklärt. Was den Effect dieses Sacraments betrifft, so ist hier der Charakter die Hauptsache[1]. Er besteht in der Uebertragung des Rechts, die Sacramente zu spenden[2], die Sünden zu vergeben, als Richter zu functioniren und Mittler zwischen Gott und Menschen zu sein[3]. Andererseits werden aber wiederum von Einigen alle sieben Ordines Sacramente genannt (bei Anderen gelten sie nur als Sacramentalien), indess wird hinzugefügt, dass nur der Diakonat und der Presbyterat auf der Einsetzung durch

[1] Also nicht ein dem Individuum gegebenes Heilsgut; denn der ordo dient der Kirche (Thomas Q. 35 A. 1). Auch hier ist die Lehre von der sacramentalen Gnade (participatio divinae naturae) durchlöchert, ja Thomas sagt geradezu Q. 34 Art. 2: „unde relinquitur, quod ipse character interior sit essentialiter et principaliter ipsum sacramentum ordinis!"

[2] Dabei ist die Verwaltung der Messe die Hauptsache; sie allein ist in der Weiheformel genannt.

[3] Der Lombarde, Sent. IV Dist. 24 I: „Sacerdos nomen habet compositum ex Graeco et Latino, quod est sacrum dans sive sacer dux. Sicut enim rex a regendo ita sacerdos a sacrando dictus est, consecrat enim et sanctificat." Daneben wurde wohl auch Lehrbefähigung genannt und für die Person des Priesters ein undefinirbares „amplius gratiae munus, per quod ad maiora redduntur idonei" (Thomas Q. 35 Art. 1). In der Bulle „Exultate" (Mansi l. c. p. 1058) heisst es: „Effectus augmentum gratiae, ut quis sit idoneus minister."

Christus beruhen. Den Episkopat konnte man nicht mehr als besonderen ordo zählen, weil die Ueberlieferung es verbot; allein man bemühte sich, ihm doch eine besondere, von Christus geordnete höhere Stellung über dem gewöhnlichen Priesterthum anzuweisen und begründete dieselbe nicht aus der sacramentalen, sondern aus der jurisdictionellen Gewalt. Duns Scotus hat übrigens die Lehre angebahnt, dass die bischöfliche Consecration ein besonderes Sacrament sei.

7. Die Ehe[1]. Wie das vorige Sacrament, so greift auch dieses in den Einzelfragen in das Kirchenrecht hinüber, nur das diese Fragen zehnfach zahlreicher sind als dort. Die Zweckmässigkeit, die Ehe für ein Sacrament zu erklären und damit diese Grundlage der Gesellschaft vor das kirchliche Forum zu ziehen, leuchtet ein. Eben desshalb übersah man auch die Durchlöcherung des allgemeinen Sacramentsbegriffs, welche das Ehesacrament zur Folge hat. Die Ehe hat Gott schon im Paradies zur Fortpflanzung des Menschengeschlechts (und darum ad officium) eingesetzt und zwar als unauflöslich; aber nach Thomas hat sie erst Christus zum Sacrament erhoben, indem er sie | zum Abbild seiner Verbindung mit der Kirche machte, das Gesetz der Unauflöslichkeit dadurch neu begründete und auch eine Heiligungsgabe mit der Ehe verband[2]. Sofern sie auch die Fortpflanzung innerhalb der Kirche besorgt, ist ihr sacramentaler Charakter bereits gerechtfertigt[3]; aber neben dem sacramentalen Effect hat die Ehe seit dem Sündenfall doch auch den Charakter einer Indulgenz als remedium gegen die sich aufbäumenden Gelüste des Fleisches[4]. Ferner wird zugestanden, dass die Ehe unter allen Sacramenten „minimum de spiritualitate“ habe[5], daher an letzter Stelle stehe und das ehelose Leben vorzuziehen sei. Die Untersuchung der Frage, ob die copula carnalis, resp. das Recht, das

[1] Thomas P. III Suppl. Q. 41—68, Schwane S. 685—693.

[2] Thomas l. c. Q. 41 A. 1; 42 A. 2. 3. In der Art, wie der Lombarde die eheliche Verbindung als sacramentale beschreibt, liegt ein schöner Beweis vor für das letzte Interesse des abendländischen nachaugustinischen Katholicismus, sofern er durch den Gedanken der conformitas naturae divinae und der caritas zugleich bestimmt ist, Sentent. IV Dist. 26 F: „Ut inter coniuges coniunctio est secundum consensum animorum et secundum permixtionem corporum, sic ecclesia Christo copulatur voluntate et natura, qua idem vult cum eo, et ipsa formam sumpsit de natura hominis. Copulata est ergo sponsa sponso spiritualiter et corporaliter, i. e. caritate et conformitate naturae. Huius utriusque copulae figura est in coniugio. Consensus enim coniugum copulam spiritualem Christi et ecclesiae, quae fit per caritatem, significat; commixtio vero sexuum illam significat, quae fit per naturae conformitatem.“

[3] Thomas P. III Q. 65 A. 4.

[4] Thomas Q. 42 A. 2.

[5] Thomas P. III Q. 65 A. 2.

debitum coniugale zu fordern, zum Wesen der Ehe gehöre, musste mit Rücksicht auf die Josephsehe behandelt werden. Hier kam man, da man jenes Recht aus dem Wesen der Ehe nicht ausschliessen wollte (die Geltendmachung des Rechts gehört nicht zum Wesen), zu der interessanten Frage, ob Maria nicht, als sie die Ehe mit Joseph schloss, bedingt in eine mögliche Geltendmachung des Eherechts seitens Josephs habe einwilligen müssen. Der Lombarde bejahte diese Frage noch[1]; allein schon Bonaventura fand einen anderen Ausweg[2]. Ueber materia und forma herrschte das grösste Schwanken. Doch hat man im Mittelalter nicht daran gezweifelt, dass das entscheidende äussere Zeichen der ausgesprochene Consensus der Ehegatten sei[3], die priesterliche Einsegnung galt nur als ein Sacramentale, nicht als das Sacrament[4]. Einen effectiven geistlichen Charakter suchten zwar | manche Scholastiker herauszupressen, aber die Meisten nahmen nur eine ganz unbestimmte Heiligungsgnade an[5]. Dagegen leugnete Durandus das opus operatum (die Heiligungsgnade) ganz, indem er sagte, die Ehe bedeute nur etwas Heiliges (Vereinigung der Kirche mit Christus)[6]. Jene excessive Annahme einer Heiligungsgnade steht in schreiendem Gegensatz zu der Ansicht, die man von Augustin entnahm, dass die copula carnalis in der Ehe, weil materiell von der copula carnalis fornicatoria nicht verschieden, so sehr mit Sünde behaftet sei, dass zwar nicht der gewährende Ehegatte, wohl aber der fordernde, auch wenn es aus der Absicht geschehe, ein adulterium zu vermeiden, sündige[7]. Während also das Sacrament in dem ausgesprochenen Consensus besteht, mit einer Person anderen Geschlechts in die Ehe zu treten und damit das Recht des debitum coniugale implicite mitgesetzt ist, soll die Geltendmachung dieses „sacramentalen" Rechtes eine Sünde sein[8]!

[1] Sentent. IV Dist. 30 B. [2] S. Schwane S. 688.

[3] Thomas Q. 42 Art. 1: „Verba quibus consensus matrimonialis exprimitur sunt forma huius sacramenti." Dazu: „Sacramentum matrimonii perficitur per actum eius, qui sacramento illo utitur, sicut paenitentia. Et ideo sicut paenitentia non habet aliam materiam nisi ipsos actus sensui subiectos, qui sunt loco materialis elementi, ita est de matrimonio."

[4] Thomas Q. 42 Art. 1: „benedictio sacerdotis est quoddam sacramentale."

[5] Thomas Q. 42 Art. 3. [6] S. Schwane S. 689.

[7] So Bonaventura und Thomas, Q. 49 Art. 4—6, bes. den Art. 5: „utrum actus matrimonialis excusari possit sine bonis matrimonii." Hier wird u. A. gesagt: „si aliquis per actum matrimonii intendat vitare fornicationem in coniuge, non est aliquod peccatum; . . . sed si intendat vitare fornicationem in se . . . hoc est peccatum veniale."

[8] Die Widersprüche sind hier bei Thomas sehr gross; denn andererseits wird l. c. Art. 4 gesagt, dass proles, fides und sacramentum den Eheact nicht nur ent-

In der Bulle Eugen's IV. (l. c.) findet sich wiederum eine kurze zweckmässige Zusammenfassung[1].

In der Sacramentslehre war Thomas im Mittelalter der massgebende Doctor, und er ist es bis heute in der katholischen Kirche geblieben. Thomas aber ging, soweit es das neue Kirchenthum irgend zuliess, auf Augustin zurück. Allein wie sehr schon bei ihm die Lehre von der gratia gratis data beeinflusst ist durch die Rücksicht auf die Lehre, dass Gott mit uns nach unseren Verdiensten handelt, wie diese Betrachtung, die Augustin nicht ganz ausgetilgt hatte, fortgewirkt hat, das zeigt bereits die Sacramentslehre des Thomas sehr deutlich. Der ernste, wahrhaft religiöse Sinn, der ihn auszeichnet, wird fort und fort geschwächt und abgelenkt durch die Rücksicht auf das Giltige. Allein das ist freilich nicht die einzige Schwäche. Mindestens ebenso verderblich wirkte die consequente Fassung der Gnade als eines physischen geheimnissvollen Actes und als einer Mittheilung dinglicher Güter. Auch das stammte von Augustin, und auch das hat in seiner consequenten Durchführung den Augustinismus zersetzt: die Zersetzung des Augustinismus ist wesentlich nicht von Aussen erfolgt; sie ist zu einem grossen Theil das Ergebniss einer inneren Entwickelung. Die drei Elemente, welche Augustin in und neben seiner Gnadenlehre hatte bestehen lassen, das Element des Verdienstes, das Element der gratia infusa und das hierarchisch-priesterliche Element, wirkten so lange fort, bis sie die augustinische Denkweise völlig umgebildet hatten. Aber — wie wir gesehen haben — schon in Gregor dem Grossen ist das vorgebildet, und andererseits ist der Process im Mittelalter noch nicht zu seinem Ende gekommen. Die augustinische Reaction des 15. und 16. Jahr-

schuldigen, sondern heiligen. Dazu in sentent. Dist. 26 Q. 2 Art. 3: „Cum in matrimonio datur homini ex divina institutione facultas utendi sua uxore ad procreationem prolis, datur etiam gratia, sine qua id convenienter facere non posset."

[1] „Septimum est sacramentum matrimonii, quod est signum coniunctionis Christi et ecclesiae secundum apostolum. Causa efficiens matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de praesenti expressus. Adsignatur autem triplex bonum matrimonii. Primum est proles suscipienda et educanda ad cultum dei. Secundum est fides quam unus coniugum alteri servare debet. Tertium indivisibilitas matrimonii, propter hoc quod significat indivisibilem coniunctionem Christi et ecclesiae. Quamvis autem ex causa fornicationis liceat tori separationem facere, non tamen aliud matrimonium contrahere fas est, cum matrimonii vinculum legitime contracti perpetuum sit." Wie stark noch im 14. Jahrhundert die Abneigung der scotistischen Theologen gewesen ist, die Ehe als volles Sacrament zu betrachten, darüber s. Werner II S. 424ff. (gegen Durandus Aureolus).

hunderts, welche sich zum Theil im Tridentinum niedergeschlagen hat, ist erst nach einem 300jährigen Kampf im 19. Jahrhundert wieder vollständig beseitigt worden.

C. Die Bearbeitung des Augustinismus in der Richtung auf die Lehre vom Verdienst.

Dass die aus der passio Christi fliessende Gnade das Fundament der christlichen Religion ist und daher auch das A und O der christlichen Theologie sein muss — dieser paulinisch-augustinische Grundgedanke ist von keinem kirchlichen Lehrer des Abendlandes direct verleugnet worden[1]. Aber wie er an sich vieldeutig ist und ohne bestimmte Interpretation die Reinheit der christlichen Religion keineswegs verbürgt — denn was ist die Gnade? Gott selbst in Christus oder göttliche Kräfte? und was wirkt die Gnade? Glauben oder eine geheimnissvolle Qualität? —, so ist er auch, eben wenn die Wirkung der Gnade nur die „Besserung" sein soll, einer Bearbeitung fähig, die ihn schliesslich aufhebt.

Der Lombarde — seiner Absicht gemäss, die Ueberlieferung wiederzugeben — beschränkte sich darauf, die augustinischen Sätze über die | Gnade, die Prädestination und die Rechtfertigung (Glaube und Liebe) genau zu wiederholen[2]. Allein sobald er Sätze über den freien Willen

[1] Der Satz des Irenäus (III, 18, 6): „si non vere passus est, nulla gratia ei, cum nulla fuerit passio", ist das streng festgehaltene Fundament des ganzen Christenthums und der ganzen Theologie des Abendlandes.

[2] Sentent. II Dist. 25 P.: „Libertas a peccato et a miseria per gratiam est; libertas vero a necessitate per naturam. Utramque libertatem, naturae scil. et gratiae, notat apostolus cum ex persona hominis non redempti ait: »Velle adiacet mihi etc.«, acsi diceret, habeo libertatem naturae, sed non habeo libertatem gratiae, ideo non est apud me perfectio boni. Nam voluntas hominis, quam naturaliter habet, non valet erigi ad bonum efficaciter volendum, vel opere implendum, nisi per gratiam liberetur et adiuvetur: liberetur quidem, ut velit, et adiuvetur, ut perficiat ... dei gratiam non advocat hominis voluntas vel operatio, sed ipsa gratia voluntatem praevenit praeparando ut velit bonum et praeparatam adiuvat ut perficiat." Er wiederholt auch die augustinische Prädestinationslehre (I Dist. 40 D) correct: Gott erwählt nicht auf Grund der Präscienz, sondern die Erwählung bewirkt erst die Verdienste. Er verwirft praescientia iniquitatis quorundam: „reprobatio dei, qua ab aeterno non eligendo quosdam reprobavit, secundum duo consideratur, quorum alterum praescit et non praeparat i. e. iniquitatem, alterum praescit et praeparat, scil. aeternam poenam." Die Verwerfung ruht auf dem geheimnissvollen, aber gerechten Entschluss, Einigen Barmherzigkeit nicht zu erweisen; ihre Folge ist die Verstockung. Die Hauptsätze des Lombarden über Glauben, Liebe und Werke sind: III Dist. 23 D: „credere deo est credere vera esse quae loquitur, quod et mali faciunt ...; credere deum est credere quod ipse sit deus, quod etiam mali faciunt; credere in deum est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhaerere et eius membris incorporari: per hanc fidem iustificatur impius" (wört-

anführt, lauten dieselben keineswegs augustinisch, vielmehr semipelagianisch; denn sie sind bereits beherrscht durch die Rücksicht auf das Verdienst[1]. Bei dieser Betrachtung muss nämlich schliesslich| immer ein Punkt gefunden werden, der es ermöglicht, der selbständigen Action des Menschen Gott gegenüber einen Werth beizulegen. Der Widerspruch aber, der bei dem Lombarden in der Lehre von der Gnade verglichen mit der Lehre von der Freiheit deutlich hervortritt,

lich nach Augustin). Ebenso unterscheidet er nach Augustin bei dem Glauben id quod und id quo creditur (l. c. sub C). Das letztere, der subjective Glaube, ist, sofern er virtus und sofern er nicht virtus ist, zu unterscheiden. Der Glaube, sofern ihm noch die Liebe fehlt, ist fides informis (keine Tugend). Alle Thaten ohne Glauben ermangeln des Guten, II Dist. 41 A: „cum intentio bonum opus faciat et fides intentionem dirigat, non immerito quaeri potest, utrum omnis intentio omneque opus illorum malum sit, qui fidem non habent? . . . Quod a quibusdam non irrationabiliter astruitur, qui dicunt omnes actiones et voluntates hominis sine fide malas esse . . . Quae ergo sine fide fiunt, bona non sunt, quia omne bonum deo placet.“ II Dist. 26 A: „Operans gratia est, quae praevenit voluntatem bonam; ea enim liberatur et praeparatur hominis voluntas, ut sit bona bonumque efficaciter velit; cooperans vero gratia voluntatem iam bonam sequitur adiuvando... Voluntas hominis gratia dei praevenitur atque praeparatur, ut fiat bona, non ut fiat voluntas, quia et ante gratiam voluntas erat, sed non erat bona et recta voluntas.“ Wiederholt wird gesagt, dass die gratia in der Einflössung der fides cum caritate (dem hl. Geist) besteht und dass damit die Verdienste des Menschen erst beginnen; somit sei die iustitia als bona qualitas mentis (virtus, qua recte vivitur) ganz und gar ein Werk Gottes.

[1] Sentent. II Dist. 24 C: „Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente vel malum eadem desistente.“ II Dist. 27 G: „Cum ex gratia dicuntur esse bona merita et incipere ..., gratia gratis data intelligitur, ex qua bona merita incipiunt. Quae cum ex sola gratia esse dicantur, non excluditur liberum arbitrium, quia nullum meritum est in homine, quod non fit per liberum arbitrium.“ II Dist. 26 G: „Ante gratiam praevenientem et operantem, qua voluntas bona praeparatur in homine, praecedere quaedam bona ex dei gratia et libero arbitrio, quaedam etiam ex solo libero arbitrio, quibus tamen vita non meretur, nec gratia, qua iustificatur.“ II Dist. 27 J: „Cum dicitur fides mereri iustificationem et vitam aeternam, ex ea ratione dictum accipitur, quia per actum fidei meretur illa. Similiter de caritate et iustitia et de aliis accipitur. Si enim fides ipsa virtus praeveniens diceretur esse mentis actus qui est meritum, iam ipsa ex libero arbitrio originem haberet, quod quia non est, sic dicitur esse meritum, quia actus eius est meritum, si tamen adsit caritas, sine qua nec credere nec sperare meritum vitae est. Unde apparet vere quia caritas est spiritus s., qui animae qualitates informat et sanctificat, ut eis anima informetur et sanctificetur, sine qua animae qualitas non dicitur virtus, quia non valet sanare animam.“ II Dist. 41 C: „Nullus dei gratiam mereri potest, per quam iustificatur, potest tamen mereri, ut penitus abiciatur. Et quidem aliqui in tantum profundum iniquitatis devenerunt, ut hoc mereantur, ut hoc digni sint; alii vero ita vivunt, ut etsi non mereantur gratiam iustificationis, non tamen mereantur omnino repelli et gratiam sibi subtrahi.“

herrscht ebenso bei den Theologen vor ihm, ja er tritt bei ihnen noch stärker — am stärksten bei Abälard — hervor[1]. Bemerkenswerth ist noch die specielle Auffassung des Lom- | barden von der heilig machenden Gnade, dass sie nämlich mit dem hl. Geist geradezu identisch sei. Seine Meinung ist die, dass, während alle anderen Tugenden durch Vermittelung eines eingegossenen Habitus dem Menschen zu eigen werden, die Liebe direct in der Seele durch Einwohnung des hl. Geistes entsteht, da sie der einwohnende hl. Geist selber ist. In dieser bemerkenswerthen Auffassung liegt der Ansatz zu einer evangelischeren Haltung; an die Stelle des Habitus tritt die directe Thätigkeit des hl. Geistes selbst. Eben desshalb hat diese Betrachtung[2] selten Nachfolger

[1] Bei Anselm (Dialog. de lib. arb.), Bernhard (de gratia et lib. arb.) und Hugo sind die augustinischen Sätze von der Gnade repetirt, aber die Ausführungen über den freien Willen sind zum Theil noch unsicherer als bei dem Lombarden. Nach Anselm ist zwar die rectitudo liberi arbitrii verschwunden, aber die potestas servandi rectitudinem ist geblieben; s. c. 3: „liberum arbitrium non est aliud, quam arbitrium potens servare rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem." Die ratio und das Willensvermögen ist geblieben, und so gleichen die Menschen nach dem Sündenfall Solchen, die zwar Augen haben und sehen können, denen aber das Object entschwunden ist (c. 4). Die libertas arbitrii wird von ihm also 1) formal bestimmt (ratio et voluntas tenendi), 2) aber auch material, sofern eben die voluntas tenendi geblieben ist. Nach Bernhard (c. 8) gehört zum freien Willen nicht das posse vel sapere, sondern nur das velle; dieses aber ist geblieben: „manet igitur post peccatum liberum arbitrium, etsi miserum, tamen integrum . . . non ergo si creatura potens aut sapiens, sed tantum si volens esse desierit, liberum arbitrium amisisse putanda erit." Hugo entfernt sich in dieser formalen Beschreibung des freien Willens noch weiter von Augustin; denn dies ist ja das Charakteristische dieser verhängnissvollen Entwickelung, dass an die Stelle der religiösen Betrachtung Augustin's, nach welcher die Freiheit beata necessitas ist, eine empirisch-psychologische gesetzt wird, welche die Religion gar nichts angeht und doch die religiöse Betrachtung nun beeinflusst. „Voluntas semper a necessitate libera est": dieser Satz wird wieder zu einem Fundament in der Religionslehre gemacht. Ueber Abälard's Lehre s. Deutsch, a. a. O. S. 319ff., der namentlich die bedenkliche Seite an dem von Abälard hervorgehobenen Begriff der intentio beleuchtet und zeigt, wie der Intellectualismus des Theologen mit der überlieferten Lehre von der Erbsünde im Streit liegt.

[2] S. II Dist. 27 J (s. o. S. 552 Anm. 1); I Dist. 17 B: „Ipse idem spiritus sanctus est amor sive caritas, qua nos diligimus deum et proximum, quae caritas cum ita est in nobis, ut nos faciat diligere deum et proximum, tunc spiritus sanctus dicitur mitti ac dari nobis." I Dist. 17 Q: „Alios actus atque motus virtutum operatur caritas, i. e. spiritus s., mediantibus virtutibus quarum actus sunt, utpote actum fidei, i. e. credere fide media, et actum spei, i. e. sperare media spe. Per fidem enim et spem praedictos operatur actus. Diligendi vero actum per se tantum sine alicuius virtutis medio operatur. Aliter ergo hunc actum operatur quam alios virtutum actus."

gefunden[1]; ebensowenig die andere, dass man bei der Gnade die gratia gratis dans (Gott selbst) und gratis data unterscheiden solle[2]. Man wollte nicht Gott selbst haben, sondern göttliche Kräfte, die zu menschlichen Tugenden werden können.

Hier liegt der Grundfehler. Die Betrachtung ist im letzten Grunde doch keine religiöse, sondern eine moralische. Das tritt selbst bei dem Scholastiker deutlich hervor, den man den Theologen der Gnade par excellence nennen kann, bei Thomas. Man kann, scheint es, die Gnade nicht höher werthen, als er gethan hat: von Gott zu Gott durch die Gnade, das ist das Thema seiner ganzen Dogmatik. Und doch ist schliesslich die habituelle Tugend das, worauf es ankommt. Der entscheidende Fehler ist schon von Augustin gemacht worden. Er liegt in der gratia cooperans, welche von der gratia operans (praeveniens) unterschieden wird. Diese schafft nicht die Rechtfertigung und die Seligkeit, sondern jene. Jene aber ist nur mitwirkend; denn sie läuft neben dem befreiten Willen her, und beide zusammen bewirken das Verdienst, auf welches es ankommt. Aber warum kommt es auf das Verdienst an? Weil der Theologe sich nicht vorzustellen vermag, dass vor Gott etwas Anderes gelten kann als eine in einem Habitus sich darstellende Besserung. Das ist aber nicht vom Standpunkt der Religion| gedacht, sondern vom Standpunkt der Moral, oder soll man ein angefochtenes Gewissen damit trösten, dass es allmählich schon zum habitus der caritas kommen werde? Man mag es ansehen wie man will — der Glaube erscheint hier nur insofern bedeutungsvoll, als er die Einleitung zur Erwerbung der Tugenden ist; die gratia praeveniens wird zur Brücke, die zur Moral überleitet. Aber letztlich liegt die Ursache, die zu diesem Entwurf der Lehre geführt hat, noch tiefer; denn nothwendig muss man fragen, warum wird die Gnade, die doch den ganzen Process beherrschen soll, intensiv so eng gefasst, dass sie das nicht allein und voll zu bewirken vermag, was sie bezweckt? Die Antwort auf diese Frage darf nicht nur lauten: um den Gedanken eines willkürlichen Verfahrens Gottes zu beseitigen — denn auch sonst zog man sich auf den dunklen Willen Gottes zurück. Auch genügt es nicht, zu sagen, dass der sittliche Grundsatz, ein Jeder empfange, darnach er gehandelt hat, hier den Ausschlag gegeben habe — dieser wirkte mit, war aber nicht allein wirksam. Vielmehr ist es letztlich der Begriff von Gott

[1] Duns hat sie bekämpft; dagegen haben sie Pupper von Goch und Staupitz vertheidigt; s. Otto Clemen, J. Pupper von Goch (Leipzig 1896) S. 249.

[2] Sentent. II Dist. 27 G: „Cum ex gratia dicuntur esse bona merita et incipere, aut intelligitur gratia gratis dans i. e. deus, vel potius gratia gratis data, quae voluntatem hominis praevenit."

und von der Gnade selbst, der keine andere Entscheidung zugelassen hat. Es ist die Persönlichkeit nicht erkannt, weder die Persönlichkeit Gottes, noch der Mensch als Person. Wenn schon in irdischen Verhältnissen der Mensch nicht anders auf eine höhere Stufe erhoben werden kann, als dass er in einer ihm übergeordneteren, reiferen und grösseren Person aufgeht, d. h. in eine geistige Gemeinschaft mit ihr tritt und in Ehrfurcht, Liebe und Vertrauen sich ihr anschliesst, so gilt dasselbe, aber in unvergleichlicher Weise, von der Erhebung des Menschen aus der Sphäre der Sünde und Schuld in die Sphäre Gottes. Hier helfen keine dinglichen Mittheilungen, sondern nur die Gemeinschaft von Person zu Person: dass es der Seele aufgeht, der heilige Gott, der Himmel und Erde regiert, sei ihr Vater, mit dem sie leben kann und darf, wie das Kind im Vaterhaus, das ist die Gnade, ja das ist allein die Gnade, nämlich die auf der Gewissheit, dass die trennende Schuld weggeräumt ist, ruhende Glaubenszuversicht zu Gott. Das hat Augustin so wenig erkannt, wie Thomas, und das haben auch die mittelalterlichen Mystiker nicht erkannt, die mit Christus verkehren wollten wie mit einem Freunde; denn sie dachten dabei an den Menschen Jesus. Sie alle aber, wenn sie an Gott denken, blicken nicht auf das Herz Gottes, sondern auf ein unergründliches Wesen, das, wie es die Welt aus dem Nichts geschaffen hat, so auch überschwängliche Kräfte zur Erkenntniss und wesenhaften Umformung hervorgehen lässt. Und wenn sie an sich selber denken, denken sie nicht an das Centrum des menschlichen Ichs, | den Geist, der so frei und so hoch ist, dass man ihn mit dinglichen Gütern, seien es auch die grössten Erkenntnisse und das herrlichste Gewand, nicht zu beeinflussen vermag, und zugleich so haltlos in sich, dass er nur in einer anderen Person Halt gewinnen kann. Darum haben sie den Ansatz gemacht: Gott und die gratia (d. h. die Erkenntniss und der Antheil an der göttlichen Natur), statt der persönlichen Gemeinschaft mit Gott, welcher die gratia ist. Jene im Ansatz nur wenig von Gott getrennte gratia entfernt sich im Fortgang immer weiter von ihm. Sie erscheint im Verdienst Christi und dann in den Sacramenten niedergelegt. Aber in dem Masse, als sie unpersönlicher, dinglicher und äusserlicher wird, wird auch die Zuversicht zu ihr geschwächt, bis sie endlich zum magischen Mittel wird, welches die ruhende, gute Action des Menschen in Thätigkeit setzt und die stockende Maschine zur Arbeit bringt, damit sie dann ihr Werk thue und ihr Werk vor Gott bestehe. Man sieht deutlich — es kommt zuletzt Alles auf den Gottesbegriff an. In der gratia cooperans ist jener Gottesbegriff enthüllt, nach welchem Gott nicht als der heilige Herr dem schuldigen

Menschen und als der Vater Jesu Christi seinem Kinde gegenübersteht, sondern nach welchem Gott als die unergründliche Macht dem Menschen mit der Erkenntniss und mit geheimen Naturwirkungen zu Hülfe kommt, damit er durch Liebe und Tugend eine selbständige Geltung vor ihm gewinne. Bei Thomas ist es der augustinische Intellectualismus, eng verbunden mit der Lehre von der Vergottung, der schliesslich die Auffassung von Gott und von der Gnade bestimmt. Bei den späteren Scholastikern ist der Intellectualismus überwunden und ein schöner Ansatz gemacht, auf den Willen und damit auf die Persönlichkeit zu reflectiren. Aber da es bei dem Ansatz bleibt, so erscheint schliesslich im Nominalismus die Gnade lediglich ausgehöhlt zu einer inhaltslosen magischen Kraft. Wo das Einfachste und Schwerste nicht getroffen wird, die Kindschaft und der Glaube gegenüber der Schuld der Sünde, da ist die Frömmigkeit und die Speculation dazu verurtheilt, die Physis und die Moral (die natura divina und das bonum esse) in unendlichen Speculationen zu behandeln, in der Verbindung dieser beiden Elemente die gratia zu erkennen, um schliesslich, wenn der Verstand erwacht ist und seine Grenzen erkennt, bei dem blossen aliquid und einer sich selbst unterbietenden Moral zu endigen. Dieses Ende entspricht dem Gott, der die unergründliche Willkür ist und ebendesshalb ein unergründlich willkürliches Gnadeninstitut als Lebensversicherungsanstalt errichtet hat.

Die Grundzüge der Gnadenlehre des Thomas sind folgende[1]:| die äusseren Principien des sittlichen Handelns sind das Gesetz und die Gnade (Summa II, 1 Q. 90): „Principium exterius movens ad bonum est deus, qui et nos instruit per legem et iuvat per gratiam.“ Q. 90—108 wird vom Gesetz gehandelt und in Q. 107 Art. 4 behauptet, dass, wenn auch das neue Gesetz leichter sei in Bezug auf die äusseren Gebote, es doch schwerer sei in Bezug auf die cohibitio interiorum motuum[2]. Q. 109—114 folgt die Gnadenlehre. Thomas handelt zuerst (Q. 109) von der Nothwendigkeit der Gnade. Art. 1 wird festgestellt, dass es unmöglich sei, ohne Gnade irgend eine Wahrheit zu

[1] Ueber das allgemeine Schema, in welches Thomas seine Gnadenlehre eingestellt hat und namentlich über die Bedeutung der Kirche als Correlat der Erlösung s. Ritschl, Rechtfertigung 1. Bd. 2. Aufl. S. 86 ff. Dass auf die specifische Art der Gnade als gratia Christi in der ganzen Darlegung keine Rücksicht genommen ist, ist das Verwunderlichste bei Thomas.

[2] „Quantum ad opera virtutum in interioribus actibus praecepta novae legis sunt graviora praeceptis veteris legis.“ Die späteren Scholastiker haben diesen Satz zwar nicht direct beanstandet, aber behauptet, durch die Sacramente würde die mangelhafte Erfüllung der Gebote des neuen Gesetzes ergänzt.

erkennen. Die Ausführung ist desshalb höchst bemerkenswerth, weil sie sehr stark von aristotelischen Einflüssen bestimmt ist[1]. Zugleich tritt hier sofort der Intellectualismus des Thomas aufs deutlichste hervor: die Gnade ist die Mittheilung übernatürlicher Erkenntniss; das lumen gratiae ist aber ferner „naturae superadditum“. In Beidem ist ein verhängnissvoller Ansatz gesetzt; | denn was superadditum ist, ist nicht zur Vollendung des Zwecks des Menschen nothwendig, sondern ragt über ihn hinaus, kann also auch fehlen, oder begründet, wenn es vorhanden ist, einen übermenschlichen Werth, daher ein Verdienst. Nun erst im 2. Art. wird das Verhältniss der Gnade zu dem sittlich Guten besprochen. Hier zeigt sich sofort die Folge des „superadditum“. Dem Menschen im Zustande der Integrität wird nämlich die Fähigkeit beigelegt, aus eigenen Kräften das bonum suae naturae proportionatum zu thun — Gott kommt hier nur wie überall als primus movens in Betracht —; der göttlichen Hülfe bedurfte er jedoch, um ein meritorisches bonum superexcedens zu gewinnen. Nach dem Falle aber bedarf er zu Beidem der Gnade, die zuerst seine Natur wieder heilen muss. Somit ist ihm hier eine doppelte Gnade nöthig. Damit ist schon die Unterscheidung der gratia operans und cooperans fixirt, und zugleich ist als das Ziel des Menschen ein übernatürlicher Zustand ins Auge gefasst, den man nur mit

[1] „Cognoscere veritatem est usus quidam vel actus intellectualis luminis („omne quod manifestatur lumen est“), usus autem quilibet quendam motum importat . . . videmus autem in corporalibus, quod ad motum non solum requiritur ipsa forma, quae est principium motus vel actionis, sed etiam requiritur motio primi moventis. Primum autem movens in ordine corporalium est corpus caeleste“. Dies wird nun auf die motus spirituales angewendet, deren letzter Urheber also Gott sein muss, ideo quantumcunque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere nisi moveatur a deo, quae quidem motio est secundum suae providentiae rationem, non secundum necessitatem naturae, sicut motio corporis coelestis. Non solum autem a deo est omnis motio, sicut a primo movente, sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio, sicut a primo actu. Sic igitur actio intellectus et cuiuscunque entis creati dependet et a deo quantum ad duo. Uno modo in quantum ab ipso habet perfectionem sive formam per quam agit, alio modo in quantum ab ipso movetur ad agendum. Intellectus humanus habet aliquam formam, scil. ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quaedam intelligibilia cognoscenda . . . altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest, nisi fortiori lumine perficiatur . . . quod dicitur lumen gratiae, in quantum est naturae superadditum. Sic igitur dicendum est, quod ad cognitionem cuiuscunque veri homo indiget auxilio divino, ut intellectus a deo moveatur ad suum actum, non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus nova illustratione superaddita naturali illustrationi, sed in quibusdam quae excedunt naturalem cognitionem.“

Hülfe der zweiten Gnade, welche Verdienste schafft, zu erreichen vermag[1]. Im 3. Art. wird die Frage, ob der Mensch ohne Gnade Gott über Alles lieben könne, in der gleichen Weise behandelt: die Natur vor dem Fall vermag das wohl; denn es ist „quiddam connaturale homini"; allein nach dem Fall vermag sie es nicht. „Homo in statu naturae integrae non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum deum naturaliter super omnia, licet indigeret auxilio dei ad hoc eum moventis, sed in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiae naturam sanantis"[2]. Im 5. Art. heisst es in Bezug auf die Frage, ob der Mensch ohne Gnade das ewige Leben verdienen könne, dass jede Na-|tur durch ihre Action nur einen Effect zu Wege bringen könne, der ihrer Kraft proportional sei. „Vita autem aeterna est finis excedens proportionem naturae humanae; daher könne der Mensch aus seinen Kräften nicht meritorische Werke hervorbringen, die dem ewigen Leben proportional seien. Ideo sine gratia homo non potest mereri vitam aeternam." Von Verdiensten de congruo wird hier nicht gesprochen, ja es wird im 6. Art. abgelehnt, dass der Mensch sich durch natürlich gute Acte auf diese Gnade vorbereiten könne[3]; wohl kommt die Bekehrung zu Gott im freien Willen zu Stande, aber dieser kann sich nicht zu Gott kehren, wenn Gott ihn nicht bekehrt; denn der Mensch vermag sich selbständig aus dem Sündenstande nicht zu erheben ohne die Gnade[4], kann auch in diesem

[1] „In statu naturae integrae quantum ad sufficientiam operativae virtutis poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suae naturae proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitae, non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusae; sed in statu naturae corruptae etiam deficit homo ab hoc, quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum huiusmodi bonum implere per sua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scil. tanto bono naturae privetur, potest quidem etiam in statu naturae corruptae per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare agere, non tamen totum bonum sibi connaturale." Er muss auxilio medicinae geheilt werden. „Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturae indiget homo in statu naturae integrae, quantum ad unum scil. ad operandum et volendum bonum supernaturale, sed in statu naturae corruptae quantum ad duo, scil. ut sanetur et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium."

[2] Im 4. Art. wird in gleicher Weise von der Erfüllung des Gesetzes Gottes gehandelt.

[3] „Quod homo convertatur ad deum, hoc non potest esse nisi deo ipsum convertente, hoc autem est praeparare se ad gratiam, quasi ad deum converti ... homo non potest se praeparare ad lumen gratiae suscipiendum, nisi per auxilium gratuitum dei interius moventis."

[4] Art. 7: „Cum enim peccatum transiens actu, remaneat reatu, non est idem

Zustande nicht einmal die Todsünden sicher meiden (Art. 8), ja selbst der Erlöste bedarf der Gnade, um nicht in Sünden zu fallen[1]; daher ist denn auch die Beharrlichkeit ein besonderes Gnadengeschenk[2].|

In der 110 Q. wird hierauf die Essenz der Gnade beschrieben. Sehr charakteristisch beginnt die Untersuchung mit der Frage, „utrum gratia ponat aliquid in anima?" Hier wird festgestellt, dass gratia einen dreifachen Sinn habe = huldvolle Gesinnung, freies Geschenk ohne Entgelt und Dank. Die göttliche Gnade ist nicht nur huldvolle Gesinnung, sondern auch Geschenk und darum „est manifestum, quod gratia aliquid ponit in eo, qui gratiam accipit". Nun die Definition: „Sic igitur per hoc, quod dicitur homo gratiam dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine a deo proveniens. Quandoque tamen gratia dei dicitur ipsa aeterna dei dilectio, secundum quod dicitur etiam gratia praedestinationis, in quandum deus gratuito et non ex meritis aliquos praedestinavit sive elegit"[3]. Da die Gnade aber „etwas in der

resurgere a peccato, quod cessare ab actu peccati, sed resurgere a peccato est reparari hominem ad ea quae peccando amisit." Die Sünde hat einen dreifachen Schaden zur Folge, macula, corruptio naturalis boni, reatus culpae. Keine dieser Folgen kann anders als durch Gott gehoben werden.

[1] Art. 9: „Homo ad recte vivendum dupliciter auxilio dei indiget. Uno quidem modo quantum ad aliquod habituale donum, per quod natura humana corrupta sanetur et etiam sanata elevetur ad operanda opera meritoria vitae aeternae, quae excedunt proportionem naturae. Alio modo indiget homo auxilio gratiae, ut a deo moveatur ad agendum. Quantum igitur ad primum auxilii modum, homo in gratia existens non indiget alio auxilio gratiae quasi aliquo alio habitu infuso, indiget tamen auxilio gratiae secundum alium modum, ut scil. a deo moveatur ad recte agendum, et hoc propter duo. Erstens generell (nulla res creata potest in quemcunque actum prodire nisi virtute motionis divinae), zweitens speciell, propter conditionem status humanae naturae, quae quidem licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio et infectio quantum ad carnem, per quam servit legi peccati; remanet etiam quaedam ignorantiae obscuritas in intellectu; propter varios enim rerum eventus et quia etiam nos ipsos non perfecte cognoscimus, non possumus ad plenum scire quid nobis expediat, et ideo necesse est nobis, ut a deo dirigamur et protegamur qui omnia novit et omnia potest. Et propter hoc etiam renatis in filios dei per gratiam convenit dicere: Et ne nos inducas in tentationem, et fiat voluntas tua, etc."

[2] Art. 10 (streng augustinisch, gegen Pelagius): „Ad perseverantiam habendam homo in gratia constitutus non quidem indiget aliqua alia habituali gratia, sed divino auxilio ipsum dirigente et protegente contra tentationum impulsus . . . et ideo postquam aliquis est iustificatus per gratiam, necesse habet a deo petere praedictum perseverantiae donum, ut scil. custodiatur a malo usque ad finem vitae: multis enim datur gratia, quibus non datur perseverare in gratia."

[3] Art. 1.

Seele setzt", so ist sie auch eine Qualität der Seele, d. h. ausser dem auxilium, durch welches Gott überhaupt die Seele zum guten Handeln bewegt, giesst er eine übernatürliche Qualität in sie ein[1]. In den beiden folgenden Artikeln (3 und 4) wird nun nachgewiesen, dass die Gnade nicht etwa nur die Erfüllung mit dieser oder jener Tugend (auch nicht nur mit der Liebe) ist, sondern dass sie sich zu den eingegossenen Tugenden verhält, wie das naturale lumen rationis zu den virtutes acquisitae, und dass sie daher als eine Theilnahme an der göttlichen Natur vermittelst einer Durchleuchtung des ganzen Wesens zu betrachten ist, wodurch die wahre Gotteskindschaft zu Stande kommt[2].

Von hier aus wird Q. 111 die Eintheilung der Gnade entworfen. Und zwar wird zuerst die gratia gratum faciens (qua ipse homo deo | coniungitur) und die gratia gratis data (die priesterliche Amtsgnade, qua non homo ipse iustificatur, sed iustificatio alterius comparatur) unterschieden. Es ist bemerkenswerth, dass Thomas mit dieser Unterscheidung beginnt (Art. 1). Sodann folgt die Spaltung der gratia in die gr. operans et cooperans (illa, qua nos movet ad bene volendum et agendum — habituale donum nobis divinitus inditum); sie wird durch den Satz begründet: „operatio alicuius effectus non attribuitur mobili, sed moventi." In dem Effect, bei welchem unsere Seele mota non movens ist, zeigt sich die gr. operans, in dem Effect, bei welchem sie mota movens ist, die gr. cooperans (Art. 2)[3]. Parallel hierzu ist die Eintheilung in

[1] Art. 2: „... multo magis illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum aeternum consequendum."

[2] Art. 3: „Sicut lumen naturale rationis est aliquid praeter virtutes acquisitas, quae dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale, ita etiam ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas, quae a lumina illo derivantur et ad illud lumen ordinantur." Daher, weil die gratia keine blosse virtus ist, sed aliquid virtute prius, so ist sie auch nicht in aliqua potentiarum animae gesetzt, sondern in der Essenz der Seele selbst. „Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei, et secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem caritatis, ita etiam per naturam animae participat secundum quandam similitudinem naturam divinam, per quandam regenerationem." (Art. 4.)

[3] Dazu: „Est autem in nobis duplex actus; primus quidem interior voluntatis; et quantum ad istum actum, voluntas se habet ut mota, deus autem ut movens, et praesertim cum voluntas incipit bonum velle, quae prius malum volebat. Et ideo secundum quod deus movet humanam mentem ad hunc actum, dicitur gratia operans. Alius autem actus est exterior, qui cum a voluntate imperetur consequens est quod ad hunc actum operatio attribuatur voluntati. Et quia etiam ad

gr. praeveniens und subsequens (Art. 3)[1]. Im 4. Art. wird die gratia gratis data, d. h. die Gnade, mit der man Anderen hilft (zur Erbauung der Gemeinde, Amtsgnade), einer weiteren Eintheilung nach I Cor. 11 | unterworfen, und im 5. Art. wird gezeigt, dass die gratia gratum faciens viel höher zu werthen sei als die gratia gratis data.

In Q. 112 wird nun die causa gratiae erwogen. Dass Gott allein die Ursache sein könne, wird aus dem Begriff der Gnade als deifica echt altkatholisch abgeleitet[2]. Daher vermag auch der Mensch sich nicht auf diese Gnade vorzubereiten, vielmehr muss, da eine Vorbereitung nothwendig ist, diese durch die Gnade selbst geschehen[3];

hunc actum deus nos adiuvat et interius confirmando voluntatem, ut ad actum perveniat, et exterius facultatem operandi praebendo, respectu huiusmodi actus dicitur gratia cooperans. (Folgt eine Belegstelle aus Augustin.) Si igitur gratia accipiatur pro gratuita dei motione, quia movet nos ad bonum meritorium, convenienter dividitur gratia per operantem et cooperantem. Si vero accipiatur gratia pro habituali dono, sic est duplex gratiae effectus, sicut et cuiuslibet alterius formae, quorum primus est esse, secundus est operatio ... Sic igitur habitualis gratia, in quantum animam sanat vel iustificat sive gratam deo facit, dicitur gratia operans, in quantum vero est principium operis meritorii, quod ex libero arbitrio procedit, dicitur cooperans." Schon früher hat Thomas in Bezug auf die Gerechtigkeit (iustitia) eine analoge Unterscheidung gemacht; s. II, 1 Q. 100 Art. 12: „Si loquamur de iustificatione proprie dicta sic considerantum est, quod iustitia potest accipi prout est in habitu vel prout est in actu, et secundum hoc iustificatio dupliciter dicitur. Uno quidem modo secundum quod homo fit iustus adipiscens habitum iustitiae. Alio vero modo, secundum quod opera iustitiae operatur, ut secundum hoc iustificatio nihil aliud sit quam iustitiae exsecutio. Iustitia autem, sicut aliae virtutes, potest accipi et acquisita et infusa. Acquisita quidem causatur ex operibus, sed infusa causatur ab ipso deo per eius gratiam, et haec est vera iustitia, secundum quam aliquis dicitur iustus apud deum."

[1] „Sicut gratia dividitur in operantem et cooperantem secundum diversos effectus, ita etiam in praevenientem et subsequentem, qualitercumque gratia accipiatur. Sunt autem quinque effectus gratiae in nobis, quorum primus est, ut anima sanetur, secundus est, ut bonum velit, tertius est, ut bonum quod vult efficaciter operetur, quartus est, ut in bono perseveret, quintus est, ut ad gloriam perveniat. Et ideo gratia secundum quod causat in nobis primum effectum, vocatur praeveniens, respectu secundi effectus et prout causat in nobis secundum, vocatur subsequens respectu primi effectus."

[2] „Cum donum gratiae nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam, ideo impossibile est, quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est, quod solus deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quandam similitudinis participationem, sicut impossibile est, quod aliquid igniat nisi solus ignis" (Art. 1).

[3] Der Gedanke ist dieser, dass die gratia als habituale donum dei eine Vorbereitung verlangt, weil — aristotelisch — „nulla forma potest esse nisi in materia disposita; sed si loquamur de gratia secundum quod significat auxilium dei moventis ad bonum (also die gratia prima), nulla praeparatio requiritur ex parte ho-

mithin ist der Act der Vorbereitung auf die gratia infusa kein meritorischer; denn wenn auch jegliche forma eine materia disposita voraussetzt, so gilt doch auch in naturalibus der Satz: „dispositio materiae non ex necessitate consequitur formam nisi per virtutem agentis, qui dipositionem causat[1].“ Diese gratia gratum faciens kann in dem Einen geringer sein, in dem Anderen grösser, eben weil sie ein freies Geschenk ist[2]; aber weil sie etwas Uebernatürliches ist, so kann Niemand, dem| es nicht besonders offenbart ist, hienieden sicher wissen, ob er sie besitzt[3].

minis, quasi praeveniens divinum auxilium.“ Bei dieser folgenschweren Unterscheidung hat die Auflösung des Augustinismus eingesetzt.

[1] Art. 3: „Praeparatio hominis ad gratiam est a deo sicut a movente, a libero autem arbitrio sicut a moto ... Secundum quod est a libero abitrio, nullam necessitatem habet ad gratiae consecutionem.“

[2] Auch dies ist ein folgenschwerer, übrigens augustinischer Satz, der sich auch aus der Vorstellung von der Gnade als gratia infusa (habitus) ergiebt. Zwar erklärt Thomas noch, dass ex parte finis die Grösse der Gnade immer dieselbe bleibt („coniungens hominem summo bono, quod est deus“). Aber „ex parte subiecti gratia potest suscipere magis vel minus, prout scil. unus perfectius illustratur a lumine gratiae quam alius. Cuius diversitatis ratio quidem est aliqua ex parte praeparantis se ad gratiam, qui enim magis se ad gratiam praeparat, pleniorem gratiam accipit. Dieser Satz wurde das Verhängniss der Folgezeit; man achtete naturgemäss nun immer mehr auf die praeparatio statt auf die causa und überhörte den Zusatz, den Thomas angefügt hatte: „sed hac ex parte non potest accipi prima ratio huius diversitatis, quia praeparatio ad gratiam non est hominis, nisi in quantum liberum arbitrium eius praeparatur a deo. Unde prima causa huius diversitatis accipenda est ex parte ipsius dei, qui diversimode suae gratiae dona dispensat ad hoc quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio ecclesiae consurgat, sicut etiam diversos gradus rerum instituit, ut esset universum perfectum.“ Augenscheinlich führt diese Erklärung in eine ganz andere Richtung, als die erstgenannte, der sie beigesellt ist; denn dort handelt es sich wirklich um ein Mehr oder Weniger, hier dagegen um Spielarten, die zur Vollkommenheit des schönen Ganzen nothwendig sind. Aber Thomas konnte beide Erklärungen nach seiner Ontologie vereinigen, weil er, wie Augustin, letztlich auch das minder Gute im kosmischen System für nothwendig hielt, da gerade so die Schönheit des Ganzen in der Mannigfaltigkeit seiner Theile hervorträte. Natürlich hebt diese Reflexion die ethische Betrachtung geradezu auf und führt sie in die ästhetische hinüber. Sofern also Thomas das Vorhandensein von mehr oder weniger Gnade nicht von der dispositio (praeparatio) hominis ableitet, vielmehr auf Gott zurückführt, weiss er es nur ästhetisch zu rechtfertigen (Art. 4).

[3] Dies ist der dritte folgenschwere Satz (Art. 5): „Nullus potest scire, se habere gratiam, certitudinaliter; certitudo enim non potest haberi de aliquo, nisi possit diiudicari per proprium principium. Keiner ist eines Schlusses sicher, der nicht den Obersatz kennt. Principium autem gratiae et obiectum eius est ipse deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus.“ Nur coniecturaliter (per aliqua signa) kann Einer den Besitz der Gnade feststellen. Wohl kann man sicher sein, scientia und fides zu besitzen, „non est autem simi-

In der 113. und 114. Q. folgt die Untersuchung über die Effecte der Gnade. Entsprechend der Unterscheidung der gratia operans et cooperans ist die Wirkung der Gnade eine doppelte, die Rechtfertigung und die verdienstlichen guten Werke; aber schon bei der Rechtfertigung muss der Wille mitwirken. Nur der allererste Punkt ist durch die Alleinwirksamkeit der Gnade bezeichnet. Dies tritt sofort im 1. Art. (Q. 113) zu Tage. Thomas wirft die Frage auf: utrum iustificatio impii sit remissio peccatorum? Und er antwortet in einer höchst gewundenen Erklärung im Grunde mit Nein, obgleich er scheinbar die Frage bejaht. Er stellt nämlich fest, dass iustificatio passive accepta importat motum ad iustitiam, dass sie aber hier in Betracht kommt als transmutatio quaedam de statu iniustitae ad statum iustitiae. „Et quia motus denominatur magis a termino ad quem, quam a termino a quo, ideo huiusmodi transmutatio, qua aliquis transmutatur a statu iniustitiae ad statum iustitiae per remissionem peccati, sortitur nomen a termino ad quem et vocatur iustificatio impii", mit anderen Worten: die wirkliche iustificatio findet durch die remissio peccatorum noch nicht statt, sondern nur um des Zieles willen kann man sagen, dass bereits die Sündenvergebung die iustificatio ist; in Wahrheit aber kommt dieselbe — als Versetzung in einen neuen Zustand — erst später zu Stande. Dies wird noch deutlicher, wenn in Art. 2 behauptet wird, dass schon für die Sündenvergebung die gratia infusa nöthig ist. Damit wird freilich eine | böse Verwirrung angerichtet; denn wenn der Satz: „non potest intelligi remissio culpae, si non adest infusio gratiae" richtig ist — er wird durch die Erwägung bewiesen, dass die Sündenvergebung den effectus divinae dilectionis in uns voraussetzt, d. h. voraussetzt, dass wir Gott wieder lieben —, so ist die Sündenvergebung statt das Erste das Letzte, und man muss sich fragen, was denn eigentlich der Effect der gratia praeveniens (im strengsten Sinn) ist? Die blosse vocatio oder ein Undefinirbares? Thomas hat sich hier in seinen eigenen Distinctionen verwirrt, resp. er hat es — höchst charakteristisch — im Dunklen gelassen, was der Mensch der zuvorkommenden Gnade verdankt. Dem entsprechend wird in den Art. 3—5 ausgeführt, dass bereits zur Rechtfertigung ein motus liberi arbitrii, ein motus fidei und ein odium peccati mitwirken muss, d. h. wir werden sofort zur Betrachtung des Ineinander von Gnade und Selbstthätigkeit geführt[1]. Nun erst kommt die Rechtfertigung zu

lis ratio de gratia et caritate." Hier sieht man, welche Verwüstung der Gedanke der gratia infusa als eines geheimnissvollen habitus, der der Seele applicirt wird, anrichtet! Dieser habitus, den man nicht feststellen kann, entspricht aber dem deus ignotus!

[1] Art. 3: „In eo, qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a deo ad iusti-

Stande (Art. 6); denn „quattuor enumerantur, quae requiruntur ad iustificationem impii, scil. gratiae infusio, motus liberi arbitrii in deum per fidem, et motus liberi arbitrii in peccatum et remissio culpae (diese folgt also den 3 anderen Stücken), cuius ratio est, quia sicut dictum est: iustificatio est quidam motus quo anima movetur a deo a statu culpae in statum iustitiae; in quolibet autem motu, quo aliquid ab altero movetur, tria requiruntur. Primo quidem motio ipsius moventis, secundo motus mobilis, tertio consummatio motus sive perventio ad finem. Ex parte igitur motionis divinae accipitur gratiae infusio, ex parte vero liberi arbitrii moti recessus et accessus, consummatio autem sive perventio ad terminum huius motus importatur per remissionem culpae. In hoc enim iustificatio consummatur“[1]. Allein, wenn auch die Rechtfertigung in der Schuldvergebung gipfelt, so gipfelt, wie sich zeigen wird, der ganze Process noch nicht in der Rechtfertigung. Von dieser Rechtfertigung des Sünders wird ferner (Art. 7) gelehrt, dass sie sich „originaliter“ im Moment der Eingiessung vollzieht und dass sie „in instanti fit absque successione“. Die Schwierigkeit, dass die Formgebung (Eingiessung) nur in materia disposita geschehen kann, wird dadurch beseitigt, dass Gott „ad hoc quod gratiam in-|fundat animae, non requirit aliquam dispositionem, nisi quam ipse facit. Facit autem huiusmodi dispositionem sufficientem ad susceptionem gratiae quandoque quidem subito quandoque autem paulatim et successive“[2]. In dem Folgenden wird nun in kühner Weise die Ordnung des Processes umgekehrt (Art. 8): temporaliter fallen die oben genannten vier Stücke zusammen, aber causaliter folgen sich 1) die Eingiessung der Gnade, 2) die Hinbewegung zu Gott in Liebe, 3) die Abkehr von der

tiam absque motu liberi arbitrii, sed ita infundit donum gratiae iustificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum in his, quae sunt huius motionis capaces.“ 4: „deus movet animam hominis convertendo eam ad se ipsum . . . prima conversio ad deum fit per fidem . . . ideo motus fidei requiritur ad iustificationem impii.“ 5: „recessus et accessus in motu liberi arbitrii accipitur secundum detestationem et desiderium . . . oportet igitur quod in iustificatione impii sit motus liberi arbitrii duplex, unus quo per desiderium tendat in dei iustitiam, et alius, quo detestetur peccatum.“

[1] Nebenbei mag bemerkt sein, dass hin und her im MA. erzählt wird, die besonders Begnadigten spürten (sensibiliter) die Einflössung der Gnade, empfänden mit dem Geschmackssinn eine Süssigkeit u. s. w.

[2] Die Ausführung ist wieder kosmologisch (aristotelisch): „Quod enim agens naturale non subito possit disponere materiam, contingit ex hoc, quod est aliqua proportio eius quod in materia resistit ad virtutem agentis et propter hoc videmus, quod quanto virtus agentis fuerit fortior, tanto materia citius disponitur. Cum igitur virtus divina sit infinita, potest quamcunque materiam creatam subito disponere etc. etc.“

Sünde, 4) die Schuldvergebung. Das Recht dieser Umkehrung ist von Thomas nicht erwiesen; die Absicht ist deutlich: die gratia soll am Anfang stehen. Aber weil er sich scheut, eine gratia zu unterscheiden, die nicht infusa ist, sondern lediglich Erweckung der fiducia, so darf er den Ansatz, der eigentlich seiner Denkweise entsprechen würde, nämlich 1) eine gratia, die bloss movens ist, 2) fides, 3) detestatio peccati, 4) remissio culpae, 5) gratia infusa, nicht gelten lassen. Er stellt daher nun „causaliter“ die gratia infusa voran — aus der richtigen Erwägung, dass unter allen Umständen dieser der Vortritt gebührt —, aber es ist eine blosse Behauptung, die er selbst nicht durchzuführen vermag, dass diese gratia eine infusa sei; denn dem entsprechen nicht ihre Wirkungen. Die Verwirrung, die er hier, sobald man scharf zusieht, angerichtet hat[1], ist in der Folgezeit nicht ohne Wirkung geblieben. In der Schlussbetrachtung über die iustificatio (Art. 9 und 10) wird festgestellt, dass sie nicht nur ein opus magnum Gottes, sondern in Wahrheit auch ein opus miraculosum sei; allein im Grunde gilt Letzteres nur von den plötzlichen Bekehrungen: „quaedam miraculosa opera, etsi sint minora quam iustificatio impii quantum ad bonum quod fit, sunt tamen praeter consuetum ordinem talium effectuum et ideo plus habent de ratione miraculi.“ Damit ist die iustificatio erschöpft, jedoch nicht der ganze Process; vielmehr werden nun erst | die Wirkungen erwogen, die in steigendem Masse dem bereits Gerechtfertigten durch die Gnade zu Theil werden. Sie stehen (Q. 114) sämmtlich unter dem Titel des meritum. Zuerst wird die Frage aufgeworfen, ob sich der Mensch überhaupt ein Verdienst vor Gott erwerben könne (Art. 1). Die Antwort lautet: nicht im absoluten Sinn der strengen Gerechtigkeit, wohl aber kraft einer gütigen Anordnung Gottes[2]. Sodann wird dem ent-

[1] Sie zeigt sich z. B. in dem Widerspruch Art. 8 ad Primum, wenn er sagt: „Quia infusio gratiae et remissio culpae dicuntur ex parte dei iustificantis, ideo ordine naturae prior est gratiae infusio quam culpae remissio. Sed si sumantur ea quae ex parte hominis iustificati, est ex converso; nam prius est ordine naturae liberatio a culpa, quam consecutio gratiae iustificantis.“ Aber nur das Eine oder das Andere gilt. Es ist schlimme Scholastik, zu behaupten, beide Betrachtungen könnten neben einander bestehen.

[2] Dies ist der religiöse Mantel, der dem irreligiösen „Verdienst“ umgehängt wird. Thomas sagt, meritum und merces seien dasselbe = retributio als pretium einer Leistung. Iustitia im strengen Sinn ist nur inter eos, quorum est simpliciter aequalitas. Wo also simpliciter iustum ist, ist auch simpliciter meritum vel merces. Im anderen Fall ist höchstens ein meritum secundum quid (nicht iustum) vorhanden. Nun herrscht aber zwischen Gott und den Menschen die höchste Ungleichheit, und alles Gute, was der Mensch hat, stammt von Gott; also giebt es hier nicht ein meri-

sprechend die Möglichkeit abgewiesen, dass Jemand sich selbst das ewige Leben verdienen könne, selbst wenn er sich in statu naturae integrae befindet (Art. 2); denn die vita aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae[1]. Dagegen wird auf die Frage, ob der in der Gnade stehende Mensch „ex condigno" das ewige Leben verdienen könne, keine runde Antwort gegeben[2]. Die Entscheidung lautet vielmehr (Art. 3): „Opus meritorium hominis dupliciter considerari potest; uno modo, secundum quod procedit ex libero | arbitrio, alio modo, secundum quod procedit ex gratia spiritus sancti. Si consideretur secundum substantiam operis et secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas propter maximam inaequalitatem proportionis. Videtur enim congruum, ut homini operanti secundam suam virtutem deus recompenset secundum excellentiam suae virtutis. Si autem loquamur de opere meritorio, secundum quod procedit ex gratia spiritus sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem spiritus sancti moventis nos in vitam aeternam. Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiae, per quam homo consors factus divinae naturae adoptatur in filium dei, cui debetur haereditas ex ipso iure adoptionis." Dieselbe Sache ist also in einer Hinsicht ex condigno, in anderer ex congruo! Die Folgezeit

tum simpliciter, wohl aber „in quantum uterque operatur secundum modum suum". Der modus humanae virtutis aber ist von Gott geordnet; „ideo meritum hominis apud deum esse non potest nisi secundum persuppositionem divinae ordinationis, ita scil. ut id homo consequatur a deo per operationem quasi mercedem, ad quod deus ei virtutem operandi deputavit." Immerhin ist hier zu bemerken, dass Thomas das Verdienst nicht rein aus der Willkür Gottes bestimmt; vielmehr ist es abgemessen nach dem Vermögen und Zweck des Menschen. Allein in der Folgezeit hielt man sich, weil es bequemer war und weil der Gottesbegriff es erlaubte, immer mehr an die pure Willkür in Bezug auf die Verdienstlichkeit und vertraute, dass die Kirche in die Absichten dieser Willkür eingeweiht sei. Thomas hat aber in diesem Artikel noch einen nicht bedeutungslosen Zusatz, indem er fortfährt: „Sicut etiam res naturales hoc consecuntur per proprios motus et operationes, ad quod a deo sunt ordinatae, differenter tamen, quia creatura rationalis se ipsam movet ad agendum per liberum arbitrium. Unde sua actio habet rationem meriti, quod non est in aliis creaturis." Es liegt also im Wesen des freien Willens, dass er Verdienste erwirbt; von dieser These hat Thomas z. B. in Art. 4 neben der These, dass das Verdienstliche ex ordinatione divina stammt, einen selbständigen Gebrauch gemacht.

[1] „Nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitae aeternae, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod gratia dicitur."

[2] „Ex condigno" = in wahrhaft verdienstlicher Weise, im Gegensatz zu „ex congruo" = in der Weise einer Leistung, der man bei wohlwollender Betrachtung einen gewissen Werth und darum auch ein gewisses Verdienst beilegen kann.

hat sich dabei nicht beruhigt, sondern dem menschlichen Verdienst einen höheren Werth beigelegt; aber Thomas selbst hat dazu den Anstoss gegeben. In dem 4. Art. wird gezeigt, dass das verdienstliche Princip die Liebe ist, mag man nun auf das Verdienst ex ordinatione divina oder auf das Verdienst, in quantum homo habet prae ceteris creaturis ut per se agat voluntarie agens blicken. In beiden Fällen lässt sich leicht zeigen, dass in der Liebe und in keiner anderen Tugend das Verdienst besteht[1]. | Nach dem Grundsatz: „Quilibet actus caritatis meretur absolute vitam aeternam", wird nun im 8. Art. gefragt, ob sich der Mensch das augmentum gratiae vel caritatis verdienen kann, und diese Frage wird rund bejaht; denn „illud cadit sub merito condigni, ad quod motio gratiae se extendit, motio autem

[1] Hier schaltet Thomas Art. 5—7 wie zum Ueberfluss drei Capitel ein, in denen er noch einmal ausdrücklich zeigt, dass man sich die erste Gnade nicht verdienen kann, dass man sie einem Anderen nicht verdienen kann, und dass man sich auch die reparatio post lapsum nicht verdienen kann. Die Abschnitte sind aber desshalb von Wichtigkeit, weil die bestimmte Negation, die Thomas hier überall zum Ausdruck gebracht hat, in der Folgezeit beseitigt, resp. erweicht worden ist. In Bezug auf den ersten Punkt führt er aufs schärfste durch, dass „omne meritum repugnat gratiae", daher: „nullus sibi mereri potest gratiam primam." Aber das hat Thomas nicht erkannt, dass, was von der gratia prima gilt, von der gratia überhaupt gilt. Ja die gratia prima ist ihm eben desshalb, weil sie mit dem Verdienst nichts zu thun hat, im Grunde eine höchst dunkle Erscheinung, über die er desshalb auch so schnell hinweggegangen ist. So hat er es selbst verschuldet, dass in der Folgezeit auch die Mittheilung der gratia prima an gewisse Verdienste geknüpft worden ist. Der zweite Punkt ist desshalb wichtig, weil Thomas hier im Unterschied von den späteren Scholastikern Christus die Ehre giebt und Maria und die Heiligen noch zurücktreten lässt. Er erinnert zunächst an seine Ausführungen in Art. 1 und 3, dass in den verdienstlichen Werken der Gerechtfertigten das, was der freie Wille leistet, nur ein meritum de congruo sei, und fährt dann fort: „Ex quo patet, quod merito condigni nullus potest mereri alteri primam gratiam nisi solus Christus, quia unusquisque nostrum movetur a deo per donum gratiae, ut ipsa ad vitam aeternam perveniat, et ideo meritum condigni ultra hanc motionem non se extendit. Sed anima Christi mota est a deo per gratiam, non solum ut ipse perveniret ad gloriam vitae aeternae, sed etiam ut alios in eam adduceret, in quantum est caput ecclesiae... Sed merito congrui potest aliquis alteri mereri primam gratiam. Quia enim homo in gratia constitutus implet dei voluntatem, congruum est secundum amicitiae proportionem, ut deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius." Also durch die Hinterthür des meritum de congruo werden die Heiligen allerdings zugelassen. In Bezug auf den 3. Punkt heisst es: „Nullus potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum, neque merito condigni, neque merito congrui"; denn jenes ist ausgeschlossen, weil die ein Verdienst begründende Gnade durch den Fall verloren ist („motione prioris gratiae usque ad haec [scil. den Fall oder die Todsünde] non se extendente"); dieses wird in noch höherem Grade durch das impedimentum peccati zur Unmöglichkeit.

alicuius moventis non solum se extendit ad ultimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu; terminus autem motus gratiae est vita aeterna, progressus autem in hoc motu est secundum augmentum caritatis. Sic igitur augmentum gratiae cadit sub merito condigni". Dagegen wird die Frage, ob der Mensch sich auch die Beharrlichkeit in der Gnade verdienen kann, im folgenden Artikel verneint, und damit wird doch dem „Verdienst" die Spitze abgebrochen und zum reinen Augustinismus der Rückweg gesucht[1]. — Um diese Gnadenlehre des Thomas geschichtlich richtig zu würdigen, muss man ausser dem Interesse der christlichen Frömmigkeit, welches ihn wirklich geleitet hat, und ausser der Praxis der Kirche, die ihm Autorität war, im Auge behalten, dass er als Religionsphilosoph durch die Gottes- und Prädestinationslehre Augustin's, als Ethiker durch die Gottes- und Tugendlehre des Aristoteles bestimmt gewesen ist. Weil ihm Beides feststand und er es sich daher zu seiner Aufgabe gemacht hat, Beides zu vereinigen, hat er jenen complicirten Lehrbegriff entworfen, in welchem die virtuosen, oft paradoxen Grübeleien Augustin's, des gläubigen Skeptikers, ebenso zu Fundamentalsätzen geworden sind, wie die unmittelbarsten und sichersten Aussagen seiner Frömmigkeit. Diese Fundamentalsätze sind dann in Zusammenhang gesetzt mit den gänzlich disparaten Gedanken des Aristoteles, wobei in ermüdender Wiederholung die Definition Gottes als primum movens die Brücke bildet. Wie völlig Thomas von Augustin abhängig ist, zeigt die Prädestinationslehre, die er in ganzer Strenge | übernommen hat[2]; wie

[1] „Perseverantia vitae non cadit sub merito, quia dependet solum ex motione divina, quae est principium omnis meriti, sed deus gratis perseverantiae bonum largitur, cuicunque illud largitur."

[2] S. Summa I Q. 23: Prädestination ist die Providenz Gottes in Bezug auf die creaturae rationales; er allein vermag ihnen den ultimus finis zu geben, d. h. sie zu „ordnen". Gott bestimmt kraft seines Rathschlusses den numerus electorum, und sofern es zur göttlichen Providenz gehört, „aliquos permittere a vita aeterna deficere", so gehört es auch zu ihr, dass Gott Einige reprobirt. „Sicut enim praedestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam et inferendi damnationis poenam pro culpa" (Art. 3), ja l. c. spricht Thomas es sogar mit eiserner Kälte aus, dass die reprobatio auch ein bonum sei: „Deus omnes homines diligit et etiam omnes creaturas, in quantum omnibus vult aliquod bonum; non tamen quodcunque bonum vult omnibus. In quantum igitur quibusdam non vult hoc bonum, quod est vita aeterna, dicitur eos habere odio vel reprobare." Hiernach giebt es also auch ein bonum, welches kein bonum (für den Empfänger) ist, also nichts Anderes als der göttliche Wille selbst: Gott liebt diese Menschen in der Hölle! Mit Augustin aber wird andererseits auch gesagt: „Aliter se habet reprobatio in causando quam praedestinatio. Nam praedestinatio est causa et eius

stark er von Aristoteles abhängig ist, zeigt neben der Gotteslehre vor Allem die Pars Secunda Secundae, die | specielle Morallehre, in der durchgeführt wird, dass die Tugend in der richtigen Ordnung der Strebungen und Triebe durch die Vernunft besteht und dann übernatürlich vollendet wird durch die Gnadengaben. Um endlich die Gnadenlehre des Thomas vollständig zu überschauen, muss man seine Lehre von der Constitution des Menschen, vom Urstand, dem Sünden-

quod expectatur in futura vita a praedestinatis, scil. gloriae, et eius quod percipitur in praesenti, scil. gratiae; reprobatio vero non est causa eius quod est in praesenti, scil. culpae, sed est causa derelictionis a deo (diese stammt nicht aus der Präscienz); est tamen causa eius quod redditur in futuro, scil. poenae aeternae. Sed culpa provenit ex libero arbitrio eius, qui reprobatur et a gratia deseritur." Aber wie soll er nicht sündigen, wenn Gott ihn verlassen hat? Was hilft es, hinzuzufügen: „reprobatio dei non subtrahit aliquid de potentia reprobati; unde cum dicitur quod reprobatur non potest gratiam adipisci, non est hoc intelligendum secundum impossibilitatem absolutam, sed secundum impossibilitatem conditionatam?" Nicht leicht war es für Thomas die Lehre vom freien Willen zu construiren, da er in der Gotteslehre den Gedanken der alleinigen Causalität Gottes durchgeführt und in der Lehre von der gubernatio (I Q. 103) gezeigt hatte, dass ebenso wie das principium mundi, so auch der finis mundi aliquid extra mundum sei (Art. 2). Hat aber die Welt keinen selbständigen Zweck, so folgt, dass die gubernatio Gottes so zu fassen ist, dass alle Dinge allein von ihm bewegt, d. h. zu ihrem Ziele hingeführt werden; denn sie selbst können sich nicht zu dem hin bewegen, quod est extrinsecum a toto universo. Allein durch die Unterscheidung von esse und operari, sowie des primum movens in den Dingen und des movens ex se, endlich der gubernatio diversa in quantum ad creaturas irrationales und in quantum ad creaturas per se agentes, gelingt es Thomas doch, den freien Willen festzuhalten, den er ja auch nothwendig braucht, um das Verdienst zu erreichen; s. die Ausführung über die Willensfreiheit I, 83 (Art. 1: „Homo est liberi arbitrii, alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae . . . Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est, sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa eius. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis movendo eas non aufert, quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit: operatur in unoquoque secundum eius proprietatem"). In den entscheidenden Paragraphen über die Rechtfertigung wird dem entsprechend stets betont, dass sich der Process der Gnade mit der Einwilligung des freien Willens vollzieht, die selbst freilich ein Effect der Gnade ist: indem Gott die Gnade eingiesst, bewegt er uns gemäss unserer eigenen Natur, d. h. so, dass er den freien Willen zur willigen Annahme des Gnadengeschenkes bewegt. Dasselbe wird von den Tugenden gesagt; sie sind einerseits ebenfalls eingegossen; allein andererseits handelt Gott niemals sine nobis, sondern stets nur mit der Zustimmung unseres freien Willens; denn die vernünftige Creatur ist so geschaffen, dass sie, indem sie zum Ziel von Gott bewegt wird, stets consentiente voluntate bewegt werden muss.

fall, der Erbsünde und der Sünde, wie sie in der Pars I Q. 90—102 und II, 1 Q. 71—89 entwickelt sind, hinzunehmen. Allein man darf darauf verzichten, sie hier genauer darzulegen, theils weil Thomas sich an Augustin eng angeschlossen hat, theils weil die Hauptpunkte bei der Erörterung seiner Gnadenlehre bereits fixirt worden sind[1]. Allein

[1] Nur ein paar entscheidende Sätze seien hier angeführt. Wie schon bei Augustin, so machte auch bei Thomas der „Urstand" eine besondere Schwierigkeit, sofern einerseits das ewige Leben ein donum gratiae sein sollte, andererseits feststand, dass es nur durch Verdienst erworben wird. In Folge dessen musste der Urstand schillernd aufgefasst werden, d. h. nicht ganz als blosse possibilitas boni (im Sinne des höchsten Gutes, quod superexcedit naturam), aber auch nicht ganz als habitus boni gelten. So hat schon Thomas, die Vorstellung einschiebend, dass die vita aeterna ein bonum superexcedens naturam sei, die natürliche Ausstattung Adams als unzureichend zur Erlangung dieses Gutes bezeichnet und dem entsprechend angenommen, in der Schöpfung sei ihm ausser der Naturausstattung eine besondere gratia superaddita verliehen worden, mit deren Hülfe sein freier Wille sich das Verdienst erwerben sollte, welches zum ewigen Leben geschickt macht; s. I Q. 95 Art. 1: Adam hat sofort bei der Schöpfung (nicht erst nachher) die Gnade erhalten — er war in gratia conditus —; denn nur die gratia konnte ihm die rectitudo verschaffen, die da in der Unterordnung der ratio unter Gott, der inferiores virtutes unter die ratio, des Leibes unter die Seele besteht. Diese Unterordnung war aber nicht „rationalis"; denn sonst wäre sie nach dem Sündenfall geblieben; also war sie secundum supernaturale donum gratiae. Dazu Art. 4: „Homo etiam ante peccatum indigebat gratia ad vitam aeternam consequendam, quae est principalis necessitas gratiae." Diese immerhin noch religiöse Betrachtung war aber vor Thomas' Zeit schon vielfach durchlöchert und wurde es immer mehr; s. unten. Aus dieser Betrachtung ergab sich weiter, dass Thomas die iustitia originalis nicht mit dem Ebenbild Gottes, sofern es unverlierbar ist, zu identificiren, resp. es mit dem eingeborenen Zweck der menschlichen Natur nicht zu vereinigen vermochte, sondern es als ein übernatürliches Geschenk betrachtete, welches über das bonum naturale und den finis naturalis hinausführt. Die Gründe für diese Betrachtung liegen auf der Hand. Sie liegen ebenso in der Absicht, dass ein Verdienst zu Stande kommen kann, als in der Fassung des Verdienstes als etwas Uebernatürliches, kurz — in der Betrachtung der Askese als eines übernatürlichen, verdienstlichen, darum zum ewigen Leben überleitenden Zustandes, resp. opus. Kann das höchste Gut nicht so beschrieben werden, dass auch das gegenwärtige Leben als Zweck in dasselbe aufgenommen ist, dann bleibt nichts übrig, als zwei Etagen zu construiren, wobei der Aufenthalt in der unteren Etage lediglich dem Zwecke dient, Verdienste für den Eintritt in die obere zu sammeln. Die Sünde, die von Adam ausgegangen ist (Erbsünde), ist Verlust der iustitia originalis und demgemäss, da diese die ordinatio partium allein bewirkte, Unordnung d. h. Auflehnung der unteren Theile wieder die oberen (concupiscentia). Dagegen bleiben die principia naturae humanae durch die Erbsünde, die sowohl ein habitus als eine culpa ist, unbetroffen, und auch die natürliche Fähigkeit der ratio, das Gute zu erkennen und zu wollen, ist nur geschwächt, aber nicht ausgetilgt. Die Hauptsätze sind (II, 1 Q. 82—89): „. . . alio modo est habitus dispositio alicuius naturae ex multis compositae secundum quam bene se habet vel male ad aliud . . . hoc modo peccatum originale est habitus; est enim

eine besondere Beachtung ver- | dient noch seine Lehre von den consiliis evangelicis. Diese bildet den Abschluss seiner Ausführungen der Lehre vom neuen Gesetz. | Allein andererseits culminirt auch die Lehre von der Gnade in den „evangelischen Räthen", so dass sie recht eigentlich den Höhepunkt der ganzen Betrachtung bilden. Thomas (II, 1 Q. 108 Art. 4) giebt zunächst folgende Definition: „Haec est differentia inter consilium et praeceptum, quod praeceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur eius, cui datur, et ideo convenienter in nova lege, quae est lex libertatis, supra praecepta sunt addita consilia, non autem in veteri lege, quae erat lex servitutis." Hierauf wird bemerkt, dass die praecepta novae legis zum ewigen Leben nothwendig (aber auch ausreichend) sind, „consilia vero oportet esse de illis, per quae melius et expeditius potest homo consequi finem praedictum".

quaedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniae, in qua consistebat ratio originalis iustitiae, sicut aegritudo corporalis . . . unde peccatum originale languor naturae dicitur" (theils ästhetisch, theils pathologisch ist diese Betrachtung 82, 1). „Peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis iustitiae"; jenes ist die Erbsünde, weil die „inordinatio virium animae praecipue in hoc attenditur, quod inordinate convertuntur ad bonum commutabile, quae quidem inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia" (82, 3). „Peccatum originale non magis in uno quam in alio esse potest" (82, 4). „Anima est subiectum peccati originalis, non autem caro . . . cum anima possit esse subiectum culpae, caro autem de se non habeat quod sit subiectum culpae, quidquid pervenit de corruptione primi peccati ad animam, habet rationem culpae, quod autem pervenit ad carnem, non habet rationem culpae, sed poenae" (83, 1). „Peccatum originale per prius respicit voluntatem" (83, 3). „Cupiditas est radix omnium peccatorum" (84, 1), aber andererseits gilt: „quoniam inordinate se homo ad temporalia convertens semper singularem quandam perfectionem et excellentiam tamquam finem desiderat, recte ex hac parte superbia, quae inordinatus est propriae excellentiae appetitus, initium omnis peccati ponitur" (84, 2). In Bezug auf den Erfolg der Sünde: „Principia naturae (primum bonum naturae) nec tolluntur nec diminuuntur per peccatum (empirisch-psychologische Betrachtung, der aber doch auch ein gewisser Werth für die religiöse Auffassung gegeben wird), inclinatio ad virtutem a natura insita (secundum bonum naturale) diminuitur per peccatum (ethische Betrachtung, aber bedeutungsvoll für die Religion), donum originalis iustitiae (tertium bonum naturae) totaliter est ablatum" (religiöse Betrachtung, s. 85, 1). Dass die Sünde je die inclinatio der ratio ad bonum total aufheben könne, wird als undenkbar bezeichnet, da nach Augustin „malum non est nisi in bono" (85, 2). „Omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, et ipsa destitutio dicitur vulneratio naturae (vulnus ignorantiae, malitiae, infirmitatis, concupiscentiae" s. 85, 3). „Mors et omnes defectus corporales consequentes sunt quaedam poenae originalis peccati, quamvis non sint intenti a peccanti" (85, 5). Der Tod ist dem Menschen natürlich secundum naturam universalem, non quidem a parte formae, sed materiae (85, 6). Q. 86 handelt de macula peccati, Q. 87 de reatu poenae, P. 88 und 89 de peccato veniali et mortali.

Dann folgt eine Ausführung, dass der Mensch hier auf Erden zwischen die Dinge dieser Welt und die geistlichen Güter gestellt sei, und dass die völlige Hinneigung zu jenen durch die praecepta aufgehoben wird. Allein der Mensch braucht sie nicht umgekehrt völlig preiszugeben, um zum Ziele des ewigen Lebens zu gelangen (!), „sed expeditius pervenit, totaliter bona huius mundi abdicando et ideo de hoc dantur consilia evangelii". Die Güter dieser Welt aber bestehen in dem Besitz äusserer Güter, in geschlechtlichen Vergnügungen und im Besitz von Ehren, die sich beziehen auf die Augenlust, Fleischeslust und die superbia vitae. Sie gänzlich, soweit es möglich ist, aufzugeben, darin bestehen die evangelischen Consilien, und in ihrer Befolgung besteht „omnis religio, quae statum perfectionis profitetur". Auch schon die Befolgung eines dieser Räthe hat einen entsprechenden Werth, so, wenn einer einem Armen ein überpflichtmässiges Almosen giebt, sich des Gebetes wegen eine Zeit lang der Ehe enthält oder seinen Feinden über Gebühr Gutes thut, u. s. w. Die Befolgung dieser Räthe begründet in noch höherem Masse als die Befolgung der Gebote ein Verdienst, so dass es hier in eminenter Weise gilt, dass Gott das ewige Leben dem Menschen nicht nur aus Gnaden schenkt, sondern auch kraft seiner Gerechtigkeit[1]. |

Die Gnadenlehre des Thomas, vom Standpunkt der Religion beurtheilt, zeigt ein doppeltes Gesicht. Einerseits blickt sie rückwärts auf Augustin[2], andererseits blickt sie vorwärts auf die Zersetzung, welche der Augustinismus im 14. Jahrhundert erfahren sollte. Wer den Tho-

[1] S. die grosse Ausführung in S. II, 2 Q. 184—189 „de statu perfectionis" (Bischöfe und Mönche), wo Q. 184 Art. 2 die triplex perfectio geschildert wird und es von der hier auf Erden möglichen dritten heisst, es sei zwar nicht erreichbar, dass Einer in actu semper feratur in deum, erreichbar aber sei, dass „ab affectu hominis excluditur non solum illud quod est caritati contrarium, sed etiam omne illud quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur ad deum"; die ganze Idee der consilia speciell der virginitas schon bei Pseudocyprian (=Novatian), de bono pud. 7: „virginitas quid aliud est quam futurae vitae gloriosa meditatio?"

[2] Man darf es auch auf Augustin zurückführen, dass bei Thomas, wie bereits oben bemerkt, die specifische Art der Gnade propter Christum und per Christum in der gesammten Gnadenlehre gar nicht deutlich zum Ausdruck kommt. Der Zusammenhang ist lediglich ab und zu behauptet, aber nicht deutlich nachgewiesen, wie denn auch die ganze Gnadenlehre vor der Lehre von der Person Christi abgehandelt wird. Ist das zufällig? Nein gewiss nicht! Es zeigt sich hier wieder, dass man im Abendland, weil man die mystisch-cyrillische Theorie nicht aufrechterhielt (Soterologie und Soteriologie als identisch) — trotz Anselm — darüber völlig unsicher geworden ist, wie man eigentlich die Christologie dogmatisch auszubeuten habe. Man fand den einzig möglichen Ausweg nicht, sich ohne theoretische Speculation an den Eindruck der Person zu halten, die Geist und Leben, Gewissheit und Seligkeit weckt.

mismus aufmerksam prüft, wird finden, dass sein Urheber das ernstliche Bestreben hat, vermittelst einer streng religiösen Betrachtung die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade zu behaupten; er wird aber andererseits constatiren müssen, dass fast an allen entscheidenden Punkten die Darstellung schliesslich in eine andere Richtung weist, weil der Effect der Gnade selbst in einem Ziele angeschaut wird, welches theils hyperphysischen theils moralischen Charakter trägt (participatio divinae naturae — caritas, verbunden durch den Gedanken, dass die caritas meretur vitam aeternam)[1]. Allein dem gegenüber, was schon durch Halesius, Bonaventura und Andere aufgestellt worden war, resp. zur Zeit gelehrt wurde, war der Thomismus bereits eine religiöse Reaction; denn jene Theologen hatten viel entschiedener die Richtung verfolgt, die Gnadenlehre durch die Lehre vom Verdienst unwirksamer zu machen. Durch Thomas' Auftreten wurde eine Entwickelung gehemmt, die sich ohne ihn viel schneller durchgesetzt hätte, schliesslich aber doch (seit der Mitte des 14. Jahrhunderts) durch die siegreichen Kämpfe der Scotisten gegen die Thomisten die Oberhand in der Kirche erhielt, dadurch eine neue Reaction hervorrufend, die sich seit dem Ausgang des 14. Jahrhunderts langsam gesteigert zu haben scheint[2].|

An allen Punkten von der Lehre über die Natur des Menschen und dem Urstand an bis zur Lehre von der Vollendung zeigen sich die auflösenden Tendenzen der von Halesius, Bonaventura und Scotus geleiteten späteren Scholastik.

1. Halesius, der auch der Erste gewesen ist, der den Ausdruck „übernatürliches Gut" im technischen Sinn in die Dogmatik eingeführt hat, lehrte, dass die iustitia originalis zur Natur des Menschen selbst als ihre Vollendung gehöre, dass aber von dieser die gratia gratum faciens zu unterscheiden sei, die der Mensch im Urstande auch schon als übernatürliches Gut besessen habe, allein diese sei ihm nicht in der Schöpfung, sondern nach der Schöpfung zu Theil geworden, und zwar habe sie sich Adam durch gute Werke ex congruo verdient[3]. Also schon so frühe sollen die Verdienste beginnen! Davon

[1] Darum spielt auch der Glaube und die Sündenvergebung trotz aller Worte eine geringe Rolle. Der Glaube ist entweder fides informis, also noch nicht Glaube, oder fides formata, also nicht mehr Glaube. Der Glaube als innere fiducia ist ein Uebergangsstadium.

[2] Gerade in der Gnaden- und Sündenlehre erhielten die Scotisten mehr und mehr die Oberhand; in Bezug auf andere Lehren wurden ihre dialektisch-skeptischen Untersuchungen mit geringerem Erfolg gekrönt.

[3] Schwane, a. a. O. S. 379 f. S. II Q. 96 membr. 1: „Alii ponunt, ipsum

weiss Thomas nichts; allein Bonaventura hat diese Lehre wiederholt[1], auch bei Albertus findet sie sich[2], und die Scotisten hielten an ihr fest[3]. Der Vortheil, den diese Lehre bot, nämlich die iustitia originalis, die von der gratia gratum faciens unterschieden wurde, zur Vollkommenheit der menschlichen Natur selbst rechnen zu können, wurde reichlich aufgewogen durch den Schaden, dass das meritum de congruo schon in das Paradies selbst verlegt und so der „Alleinwirksamkeit" der Gnade von Anfang an das Verdienst zur Seite gestellt wurde. Das meritum de congruo ist also früher als das meritum de condigno; denn dieses konnte und sollte erst nach dem Empfang der gratia gratum faciens bei Adam eintreten, damit er sich das ewige Leben verdiene.

2. Schon bei Thomas (s. oben S. 570 f.) zeigen sich Ansätze zur Auflösung der augustinischen Lehre von der Sünde und Erbsünde, sofern er den Satz nicht mehr rund zugiebt: „naturalia bona corrupta sunt", sofern er die Concupiscenz, die an sich nicht böse ist, nur als languor et fomes definirt, die negative Seite der Sünde stärker als Augustin betont und, weil die ratio geblieben ist, eine fortdauernde inclinatio ad bonum annimmt. Allein er hat doch strenger gelehrt als Anselm, der eigentlich lediglich das Negative betonte und auch in Bezug auf den Schuldcharakter zu schwanken begann[4]. Ihm hat | sich Duns angeschlossen, sofern er die Frage nach der Concupiscenz im Grunde von der Frage nach der Erbsünde getrennt hat; jene ist ihm nicht mehr das formale an dieser, sondern lediglich das materiale. So bleibt für die Erbsünde bloss die privatio des übernatürlichen Gutes, die dann allerdings eine störende Folge für die Natur des Menschen gehabt hat,

(Adam) fuisse conditum solummodo in naturalibus, non in gratuitis gratum facientibus et hoc magis sustinendum est et magis est rationi consonum . . . Sic noluit deus gratiam dare nisi praeambulo merito congrui per bonum usum naturae."

[1] S. Schwane S. 383.

[2] S. Schwane S. 384.

[3] A. a. O. S. 391. Werner, Scotus S. 410 ff. Scotus selbst sagt: „Adam conditus fuit sine omni peccato et sine gratia gratum faciente" (Report. Par. III D. 13 Q. 2 n. 3).

[4] De conceptu virg. 27: „Hoc peccatum, quod originale dico, aliud intellegere nequeo in infantibus nisi ipsam, factam per inobedientiam Adae, iustitiae debitae nuditatem, per quam omnes filii sunt irae: quoniam et naturam accusat spontanea quam fecit in Adam iustitiae desertio, nec personas excusat recuperandi impotentia. Quam comitatur beatitudinis quoque nuditas, ut sicut sunt sine omni iustitia, ita sint absque omni beatitudine." C. 22: „Peccatum Adae ita in infantes descendere, ut sic puniri pro eo debeant ac si ipsi singuli illud fecissent personaliter sicut Adam, non puto." Daher auch jetzt die Vorstellung vom limbus infantium immer mehr hervortrat. Die Ablehnung der Verdammniss der Kinder wirft aber den ganzen Augustinismus über den Haufen.

ohne dass irgend etwas von den natürlichen Gütern wirklich verloren gegangen wäre[1].|

[1] Comm. in Sent. II Dist. 30 Q. 2: Die Erbsünde kann nicht die Concupiscenz sein; denn diese ist 1) natürlich, 2) „... tum quia non est actualis, quia tunc illa concupiscentia esset actualis, non habitualis, quia habitus derelictus in anima ex peccato mortali non est peccatum mortale, manet enim talis habitus dimisso peccato per paenitentiam; nec etiam ignorantia est, quia parvulus baptizatus ita ignorat sicut non baptizatus." Man ist nun gespannt zu hören, was die Erbsünde denn sei, und erhält die Antwort (D. 32 unter Berufung auf Anselm): „carentia iustitiae debitae." „Et si obicitur, quod aliqui sancti videntur dicere concupiscentiam esse peccatum originale, respondeo: concupiscentia potest accipi vel prout est actus vel habitus vel pronitas in appetitu sensitivo, et nullum istorum est formaliter peccatum, quia non est peccatum in parte sensitiva secundum Anselmum. Vel potest accipi, prout est pronitas in appetitu rationali, i. e. in voluntate ad concupiscendum delectabilia immoderate, quae nata est condelectari appetitui sensitivo, cui coniungitur. Et hoc modo concupiscentia est materiale peccati originalis, quia per carentiam iustitiae originalis, quae erat sicut frenum cohibens ipsam ab immoderata delectatione, ipsa non positive, sed per privationem, fit prona ad concupiscendum immoderate delectabilia." Sehr lax ist bei Duns auch die Auffassung der ersten Sünde des Menschen (Adams) im Unterschied von der Sünde der Engel; sie sei nicht aus ungeordneter Selbstliebe entsprungen, sondern habe ihre Wurzel in ungeordneter Liebe zu der ihm beigestellen Gattin gehabt (Werner S. 412); diese ungeordnete Gattenliebe war aber 1) keine libidinose, da es im Urstande keine böse libido gegeben habe, 2) war die Handlung, zu der sich Adam verleiten liess, keine ihrer Natur nach unsittliche Handlung, sondern nur die Uebertretung eines einer Prüfung wegen auferlegten Gebotes. Somit hat sich Adam nur indirect gegen das Gebot der Gottesliebe verfehlt und zugleich die Nächstenliebe dadurch übertreten, dass er durch Nachgiebigkeit das richtige Mass überschritt. Das ist ein verhältnissmässig geringer Fehler und kommt in seiner Schwere der geringsten Verfehlung einer natürlichen Sittlichkeitsregel nicht gleich. Mit dieser empiristischen Auffassung vergleiche man Augustin's oder Anselm's Beschreibung der Grösse der ersten Sünde! Hinzunehmen muss man noch, um den Pelagianismus des Scotus deutlich zu erkennen, dass er die Lehre des Thomas, im Stande der iustitia originalis sei auch die geringste lässliche Sünde undenkbar gewesen, bestreitet. Nach ihm waren nur Todsünden unmöglich; dagegen waren, da der Mensch im Urstand eben Mensch war, solche Sünden sehr wohl möglich, die nicht unmittelbar den Verlust der Gerechtigkeit nach sich zogen, sondern nur eine Verzögerung in der Erreichung des letzten Zieles herbeiführten. Wie klein erscheint bei dieser Betrachtung, trotz aller Behauptung des Gegentheils, die Bedeutung der ersten Sünde und der Erbsünde! In verhüllter Weise hat Duns wie Julian von Eklanum gelehrt: dem natürlichen Willen ist einerseits die Qualität eigen, sich dem Guten ohne Anstrengung zuzuwenden, andererseits weil er Wille des Menschen ist, war auch im Urstand die Möglichkeit der „kleinen" Sünden gegeben! Occam zieht hier wieder die letzten Consequenzen (s. Werner II S. 318 f.). Da Alles willkürlich ist, so behauptet er einerseits, man dürfe nicht bestreiten, dass es in Gottes Macht stehe, dem Sünder ohne Busse und Reue die Sündenschuld zu erlassen und die Heilsgnade zu spenden; andererseits negirt er jeden inneren ideell nothwendigen Zusammen-

3. Nach Thomas ist die Grösse der ersten Sünde (und somit auch der Erbsünde) unendlich, nach Scotus ist sie endlich.

4. Bereits der Lombarde hatte gelehrt, dass sich die Erbsünde lediglich durch das Fleisch fortzeugt und die dazugeschaffene Seele dadurch befleckt wird[1]. Er nahm also, wie viele Andere, an, dass | die Erbsünde insofern Erbsünde ist, als sie sich wie ein contagium von Adam ab fortpflanzen müsse; dabei streift er andererseits auch den Gedanken Augustin's: „omnes illi unus homo fuerant i. e. in eo materialiter erant", wobei freilich auf materialiter der Nachdruck liegt, so dass die Sache nicht mystisch, sondern realistisch zu verstehen ist[2]. Obgleich nun Thomas dem gegenüber, um die Schuld auszudrücken und zugleich den Accent auf den Willen (nicht nur auf das Fleisch) zu legen, eine mystisch begründete Imputation geltend gemacht hat[3],

hang zwischen der sittlichen Schuld und der Strafeoder Büssung. „Die theologische Scholastik", sagt Werner mit Recht, „langt hiermit bei dem extremen Gegentheil der in der Anselm'schen Satisfactionstheorie ausgedrückten Idee der Unverbrüchlichkeit einer heiligen Ordnung an, deren absolutes Gerechtigkeitsgesetz es mit sich bringe, dass Gott nur um den Preis einer höchsten Sühne, deren Leistung alles Vermögen einer blossen Creatur übersteigt, den reatus poenae aeternae erlassen könne." Occam hat aber nicht aus Laxheit die Principien des Augustinismus zerstört; vielmehr concurrirten bei ihm deutlich zwei Momente, „der absolute Mangel eines ideellen Weltverständnisses" (oder sagen wir richtiger sein philosophischer Empirismus) und das höchste Interesse, die Nothwendigkeit der Heilsgnade Christi lediglich aus der Offenbarung selbst zu bestimmen. Allein — vestigia terrent: man kann an den geschichtlichen Consequenzen des Occamismus studiren, dass die denkende Menschheit es sich auf die Dauer nicht gefallen lässt, dass ihr die Religion lediglich als Offenbarung vorgestellt wird und alle Stränge durchschnitten werden, welche diese Offenbarung mit dem Weltverständniss verbinden. Von Occam aus geht sie entweder wieder auf Thomas zurück (Bradwardina und seine geistige Descendenz, vgl. ferner den Platonismus des 15. Jahrhunderts) oder schreitet zum Socinianismus fort. Aber sollte es nicht möglich sein, dass die Geschichte der Religion der denkenden Betrachtung fortab den Dienst leistet, den ihr bisher das ideelle Weltverständniss Plato's, Augustin's und Thomas' geleistet hat? Ohne ein Absolutes wird man freilich nicht auskommen; aber man wird es als Erlebniss ergreifen. Der Nominalismus, der die christliche Religion von der sie verkehrenden „Wissenschaft" befreien wollte, scheiterte an dieser richtig gestellten Aufgabe, weil er die Religion als Unterwerfung unter einen ungeheuren Stoff verstand, der, geschichtlich entstanden, sich keine Isolirung gefallen lässt.

[1] Sent. II Dist. 31 A. B: „caro sola ex traduce est." Mit Augustin wird die Fortpflanzung der Erbsünde aus der Lust beim Zeugungsact abgeleitet „unde caro ipsa, quae concipitur in vitiosa concupiscentia polluitur et corrumpitur: ex cuius contactu anima, cum infunditur, maculam trahit, qua polluitur et fit rea, i. e. vitium concupiscentiae, quod est originale peccatum."

[2] So meine ich auch Anselm de conc. virg. 23 verstehen zu müssen.

[3] Adams sündiger Wille (als der Wille des primus movens in der Menschheit) ist Ausdruck des Gesammtwillens; s. II, 1 Q. 81 Art. 1: „Inordinatio quae est in

so blieb doch jene Vorstellung die herrschende. Ist nun trotzdem schon bei Thomas die Schuld der Erbsünde sehr abgemildert, so erscheint sie bei Duns vollends gering trotz aller Worte über dieselbe. Ja auch die Folgen der Sünden zeigen sich bei ihm in einem anderen Licht; denn da die Erbsünde lediglich nichts Anderes ist als Verlust des übernatürlichen Donums, so hat sie die Natur des Menschen nicht angegriffen. Diese bleibt auch nach dem Sündenfall unverwundet. Duns polemisirte geradezu gegen die thomistische Definition der Erbsünde als vulneratio naturae[1]. Nimmt man nun noch dazu, dass durch die Haarspaltereien über macula, corruptio naturae, reatus culpae und poena die Sache vollends ins Casuistische gezogen wurde, so muss man urtheilen, dass der Scholastik schliesslich der augustinische Ausgangspunkt völlig verloren gegangen ist.

Die religiöse Betrachtung der Sünde, freilich auch bei Augustin nicht rein durchgeführt, ist ganz verschwunden: die Erbsünde ist ein äusserlicher negativer Charakter, der durch den positiven der magischen Gnade aufgehoben wird. So ist nur das hässliche Phlegma einer einst lebendigen, das Gemüth tief bewegenden Betrachtung übrig geblieben.

5. Es versteht sich von selbst, dass nun auch das liberum arbitrium viel höher geschätzt werden musste, als die augustinisch-tho-|mistische Ueberlieferung dies zuliess. War einmal die Grundthese verlassen, dass es nur sittlich Gutes giebt in dem Zusammenhang (der Abhängigkeit) mit Gott, galt also wieder die Betrachtung, dass der Mensch Gott gegenüber mit selbständigen Leistungen paradiren könne, so musste der Process der Aushöhlung des Augustinismus — denn die Formeln durfte man nicht preisgeben — unaufhaltsam werden. Hatte doch Thomas selbst, wenn auch erst sehr schüchtern, dem freien Willen seinen besonderen Spielraum neben der Gnade anzuweisen begonnen. Sein Verfahren, mit der einen Hand zu geben und mit der anderen zu nehmen, war auf die Dauer unhaltbar. Bonaventura hat die Prädestination auf die Präscienz gestellt und Gott als causa in Bezug auf die vernünftigen Creaturen eingeschränkt: er ist nicht tota causa, sondern causa cum alia causa contingente, scil. cum libero arbitrio. Der creatürliche Wille ist bei Duns und ebenso bei den führenden Theologen

isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes qui ex eius origine derivantur.“ Daher ist die Erbsünde nicht personelle Sünde, sondern peccatum naturae, wodurch in Wahrheit ihre Bedeutung und Schwere sehr herabgemindert ist.

[1] In Sentent. II Dist. 29. Ebendort die Ausführung darüber, dass die „voluntas in puris naturalibus habet iustitiam originalem“.

bis zum Constanzer Concil (und weiter) die zweite grosse Macht neben Gott[1], und was sie in der Sphäre der | empirischen Psychologie richtig feststellen, dem geben sie auch eine materiale und positive religiöse Bedeutung. Damit aber entfernen sie sich wie von Augustin, so von der Religion; denn Augustin kennt als Dogmatiker den freien Willen nur als formales Princip oder als Ursache der Sünde. Es ist das ererbte Verhängniss der mittelalterlichen Dogmatik, dass bei der Ver-

[1] Bonaventura (in Sentent. I Dist. 40 Art. 2 Q. 1) fragt: „an praedestinatio inferat salutis necessitatem?“ Er antwortet: „Praedestinatio non infert necessitatem saluti nec infert necessitatem libero arbitrio. Quoniam praedestinatio non est causa salutis nisi includendo merita (voller Abfall von Augustin), et ita salvando liberum arbitrium (das ist amphibolisch). Ad intelligentiam autem obiectorum notandum, quod praedestinatio duo importat, et rationem praescientiae et rationem causae. In quantum dicit rationem causae, non necessario ponit effectum, quia non est causa per necessitatem, sed per voluntatem, et iterum non est tota causa, sed cum alia causa contingente, scil. cum libero arbitrio. Et regula est, quod quotiescumque effectus pendet ex causa necessaria et variabili — a necessaria tamquam ab universali, a variabili tamquam a particulari — denominatur a variabili (damit ist die Prädestination beseitigt), quia denominatio est a causa particulari, et effectus, quia dependet a causa contingente, est contingens. Et praeter rationem causae importat rationem praescientiae, et praescientia quidem totum includit in cognitione liberum arbitrium et eius cooperationem et vertibilitatem et totum. Et praeterea non est nisi veri, et etiam de vero contingente est infallibilis.“ Die Prädestinationslehre des Duns ist sehr complicirt. Sie ist abhängig von seinem Gottesbegriff, der einen Determinismus der Willkür einschliesst (s. Ritschl, a. a. O. I S. 58 f. 64). Aber eben weil der Alles wirkende Gott stets der zufällig wirkende Wille ist, ist die Möglichkeit, dass es Zufälliges in der Welt giebt, eröffnet. Dieses Zufällige umschliesst Gott nur mit seiner Präscienz, und diese Präscienz umschliesst das Mögliche ebenso wie das Wirkliche. Damit ist nicht nur die Prädestination als einheitliche und innerlich motivirte aufgehoben, sondern Gott selbst erscheint nicht mehr als das absolute Wesen, welches Eines will und kann, sondern als das relative Wesen, welches alles Mögliche in unergründlicher Weise will und kann. Einem solchen Gottesbegriff gegenüber kann sich der Wille des Menschen nicht nur als freier, sondern auch als relativ guter behaupten, und so verschwindet die Prädestination und die allein causirende Gnade, oder vielmehr die Prädestination bleibt insofern, als der absolute Zufall und die absolute Willkür sich decken; s. in Sent. I Dist. 40 in resol.: „Praedestinatio bifariam accipitur. Primo et proprie pro actu divinae voluntatis, quo rationalem creaturam ad aeternam eligit vitam seu decernit ac determinat se daturum in praesenti gratiam et gloriam in futuro. Secundo accipitur fusius pro actu etiam intellectus divini, pro praecognitione vid. quam habet deus salutis electorum, quae quidem praecognitio concomitatur et consequitur electionem. Divina autem voluntas circa ipsas creaturas libere et contingenter se habet. Quocirca contingenter salvandos praedestinat, et posset eosdem non praedestinare . . . Ex quo consequitur, quod is qui damnatus est damnari possit, quandoquidem ob eius praedestinationem non est eius voluntas in bonum confirmata, ut peccare nequeat.“

quickung von Welterkennen und Religion schliesslich eine relativ richtigere Welterkenntniss dem Glauben ebenso gefährlich wird, ja noch gefährlicher als eine falsche; denn jede auf irgend welchem Wege gefundene Erkenntniss wurde sofort als ein religiöser Werth in die Rechnung eingestellt. Gegen den Pelagianismus, der sich immer ungescheuter des Augustinismus lediglich als „Kunstsprache" bediente, hat zuerst wieder Bradwardina kräftig Front gemacht, und seitdem ist die Reaction nicht mehr erloschen, sondern hat sich langsam im 15. Jahrhundert bis zu Wesel und Wessel, Cajetan und Contarini, bis zu Luther und dem Tridentinum gesteigert[1].|

[1] Aus Bradwardina's Vorrede zur Schrift de causa dei c. Pelagium führt Münscher folgende Stelle an: „In hac causa, quot, domine, hodie cum Pelagio pro libero arbitrio contra gratuitam gratiam tuam pugnant, et contra Paulum pugilem gratiae spiritualem! Quot etiam hodie gratuitam gratiam tuam fastidiunt solumque liberum arbitrium ad salutem sufficere stomachantur! aut si gratia utantur, vel perfunctorie necessariam eam simulant ipsamque se iactant liberi sui arbitrii viribus promereri, ut sic saltem nequaquam gratuita, sed vendita videatur! Quot etiam, deus omnipotens, impotentes de sui potestate arbitrii praesumentes tuae cooperationis auxilium in operationibus suis recusant, dicendo cum impiis „recede a nobis"... Quin immo et voluntati suae in contingenter futuris omnimodam tribuunt libertatem, in tantum ut etiam contra vocem propheticam a tua subiectione exemptionem praetendant... Et quot et quam innumerabiles eis favent! Totus etenim paene mundus post Pelagiam abiit in errorem. Exsurge igitur, domine, iudica causam tuam et sustinentem te sustine, protege, robora, consolare! Scis enim quod nusquam virtute mea, sed tua confisus, tantillus adgredior tantam causam." Man erkennt leicht, dass hier, wie bei Gottschalk, die Stimmung und der Stil Augustin's eingewirkt hat. Aber Bradwardina und alle die Reformer nach ihm vor Luther sind lediglich auf Augustin zurückgegangen (Wiclif, Hus, Wesel, Wessel, Staupitz etc.). Eben darum ist diese Bewegung nicht in die evangelische Reformation, sondern in das Tridentinum, resp. bei Bajus und Jansen ausgemündet; s. Ritschl, Rechtfertigung 1. Bd. 2. Aufl. S. 105—140. Ritschl beginnt diese Ausführungen mit den nicht ganz zutreffenden Worten: „Man wird sich vergeblich bemühen, den reformatorischen Lehrbegriff von der iustificatio, nämlich die absichtliche Unterscheidung zwischen justificatio und regeneratio, bei irgend einem Theologen des Mittelalters nachzuweisen." Ueber Bradwardina's Lehre vom freien Willen hat Werner (III S. 270 ff. ausführlich gehandelt. Mit dem vollsten Bewusstsein, dass es sich um den articulus stantis et cadentis ecclesiae handle, hat Bradwardina Augustin's Lehre von der Unfähigkeit des freien Willens zum Guten repristinirt. Ob er den Gesichtskreis der augustinischen Theologie durch Zurückführung des Inhalts derselben auf die Lehren von der Unwandelbarkeit des göttlichen Denkens und Wollens als auf den letzten Grundgehalt wirklich verengt hat (Werner S. 282 ff.), lasse ich dahin gestellt sein. Der Determinismus scheint allerdings auch mir bei Bradwardina stärker hervorzutreten als bei Augustin; allein Werner hat ein Interesse, Bradwardina möglichst weit von Augustin, Anselm und Thomas abzurücken, weil seine Lehre zu Wiclif und zu jenem Augustinismus geführt hat, den die katholische Theologie nicht mehr verträgt, der aber in Wahrheit genuiner Augustinismus ist. An-

6. Am deutlichsten und praktisch am folgenschwersten ist die weitere Entwickelung der Scholastik in Bezug auf die Rechtfertigungslehre und die Lehre von der verdienstlichen Erwerbung des ewigen Lebens gewesen. Aber wie viele Keime zur pelagianischen Entartung dieser Lehren hat bereits Thomas selbst in sein System eingepflanzt! Ich will hier nicht repetiren, was bereits oben in der Darstellung der thomistischen Gnadenlehre selbst klar hervorgetreten sein wird. Das deutlichste Ergebniss der Weiterentwickelung im Scotismus besteht darin, dass 1) der entscheidende Erfolg der gratia praeveniens immer mehr zu einer blossen Behauptung, resp. einer Redensart wird — die gratia cooperans ist allein die verständliche Gnade —, dass 2) das, was bei Thomas meritum ex congruo ist, zum meritum ex condigno wird, während die merita ex congruo in solchen Regungen und Handlungen angeschaut werden, die Thomas überhaupt nicht unter den Gesichtspunkt eines meritum gestellt hat, und dass 3) parallel mit der Verdienstlichkeit der attritio die Verdienstlichkeit der fides informis, des blossen Glaubensgehorsams, höher geschätzt wird. An diesem Punkte war das Verderben vielleicht am grössten; denn die fides implicita, die blosse Unterwerfung, wurde jetzt gewissermassen dogmatisches Grundprincip[1].|

Nach Scotus darf dem Menschen, der den habitus gratiae nicht besitzt, desshalb ausser Verbindung mit Gott steht und daher nichts für das ewige Leben wirklich Verdienstliches leisten kann, das Vermögen nicht abgesprochen werden, den göttlichen Geboten durch sein Verhalten zu entsprechen. Er kann diese Gebote noch immer erfüllen — sonst würde Gott etwas Unmögliches von ihm verlangen und würde parteiisch sein, wenn er nicht Alle beseeligt —, und er muss sie erfüllen; denn er muss sich selbst auf die erste Gnade präpariren. Da es eine natürliche Pflicht ist, Gott über Alles zu lieben, so ist es auch eine erfüllbare Pflicht; demgemäss ist auch die natürliche Gerechtigkeit der Heiden und Sünder nicht ohne Beziehung zu den übernatürlichen Tugenden; ja es lässt sich keineswegs erweisen, dass stets ein durch die übernatürliche Gnade bewirkter caritativer Habitus nöthig ist, um Gott über Alles zu lieben, vielmehr ist dies einfach ein

dererseits jedoch können jene Theologen den puren Nominalismus Occam's auch nicht brauchen. Daher wird Bradwardina so weit anerkannt, als er „gleichsam unfreiwillig (?) ein Zeuge für die Nothwendigkeit einer Restauration der kirchlichen Scholastik auf thomistischer Unterlage“ geworden ist.

[1] Die fides implicita war keimhaft von Anfang an in dem abendländischen System als ein Factor enthalten, dem ein religiöser Werth beigelegt wurde. Allein erst im Nominalismus ist dieser Keim zur Blüthe gelangt.

kirchlicher Lehrsatz. Mindestens vor dem Fall gilt alles dieses; aus Aristoteles (!) lässt sich sogar beweisen, dass es auch nach dem Fall gilt. Von hier aus ist die Lehre des Scotus von der Gnade und vom Verdienst zu verstehen. In Wahrheit geht bei ihm stets das Verdienst der Gnade vorher, nämlich zuerst das meritum de congruo, dann das meritum de condigno[1]; | jenes macht den Gedanken der gratia praeve-

[1] S. Werner I S. 418 ff. In Sentent. II Dist. 28 Q 1, Frage: „wie kann Gott die Schuld vergeben ohne Gnade zu geben? videretur enim esse mutatio in deo, si non ponatur in ipso iustificato. Potest illa opinio confirmari per hoc, quod illud praeceptum »Diliges dominum deum etc.« est primum, a quo tota lex pendet et prophetae. Ad actum igitur huius praecepti aliquando eliciendum (actus elicitus dilectionis, rationis) tenetur voluntas; ita quod non potest esse semper omissio actus huius praecepti sine peccato mortali. Quodcumque autem voluntas actum huius praecepti exsequitur, licet informis, et disponit se de congruo ad gratiam gratificantem sibi oblatam, vel resistet et peccabit mortaliter, vel censentiet et iustificabitur." In folgender Weise wird der augustinische Satz, dass das meritum munus dei sei, gerechtfertigt (Dist. 17 Q. 1 in Resol.): „in actu meritorio duo sunt consideranda Primum illud quod praecedit rationem meritorii, in quo includitur substantia et intentio actus ac rectitudo moralis. Secundum est ratio meritorii, quod est esse acceptum a divina voluntate, aut acceptabile, sive dignum acceptari ad praemium aeternum. Quantum ad primum, potentia est causa prima et principalis, et habitus causa secunda, cum potentia utatur habitu, non e converso; alias habens semel gratiam nunquam posset peccare, cum causa secunda semper sequatur motionem causae primae, nec possit moveri ad oppositum illius, ad quod causa prima inclinat. Sed accipiendo actum in quantum est meritorius, talis conditio ei convenit principaliter ab habitu et minus principaliter a voluntate. Magis siquidem actus acceptatur ut dignus praemio, quia est elicitus a caritate, quam quia est a voluntate libere elicitus, quamvis utrumque necessario requiratur ... Actus meritorius est in potestate hominis supposita generali influentia, si habuerit liberi arbitrii usum et gratiam, sed completio in ratione meriti non est in potestate hominis nisi dispositive, sic tamen dispositive quod ex dispositione divina nobis revelata"; man überlege hier das in diesen Distinctionen hervortretende Ja und Nein. Mit Recht hat desshalb Bradwardina folgende Irrthümer der herrschenden Scholastik constatirt: 1) sie leugnet zwar, dass das meritum causa principalis doni gratiae ist, aber sie behauptet, dass es causa sine qua non ist, 2) sie leugnet zwar, dass der Mensch die heiligmachende Gnade von sich aus verdienen könne, aber sie behauptet, dass er sich in schuldiger Weise für sie präpariren könne, und dass Gott dann seine Gnade gäbe, weil ja auch in naturalibus der materia disposita sofort die forma gegeben werde, 3) sie leugnet zwar, dass der Mensch im stricten Sinn den Anfang des Heilprocesses mache, aber sie behauptet, dass er ex propriis viribus einwillige und folge, 4) sie behauptet, dass der Mensch ex congruo sich die göttliche Gnade verdiene (c. Pelag. 39), „et quia iste error est famosior ceteris his diebus, et nimis multi per ipsum in Pelagianum praecipitium dilabuntur, necessarium videtur ipsum diligentiori examine perscrutari." Die Situation am Anfang des 16. Jahrhunderts wird von Ritschl (I S. 138) trefflich also geschildert: „Der Thatbestand der öffentlichen Lehre, welchen die Reformation vorfand, ist von beiden Seiten nicht mit geschicht-

niens völlig unwirksam, dieses die entscheidende Bedeutung der gratia cooperans. In Worten ist überall durch abgequälte Distinctionen der Augustinismus gewahrt, in der Sache aber ist er abgethan. Der Satz, den auch Thomas und Augustin nicht bestreiten, dass wir non inviti gerechtfertigt werden, ist vom Nominalismus pelagianisch gedeutet, und der andere Satz, dass das ewige Leben der Lohn für die Verdienste ist, welche man sich auf Grund der eingeflössten Gnade erwirbt, ist so gefasst, dass der Accent auf den Willen und nicht auf das Verdienst Christi fällt. Der göttliche Factor erscheint eigentlich nur in der acceptatio, die, da sie das ganze Verhältniss von Gott und Mensch beherrscht und willkürlich ist, nicht erlaubt von Verdiensten im strengsten (nothwendigen) Sinn zu reden. Die nominalistische Doctrin ist nur insofern nicht einfacher Moralismus, als die Gotteslehre einen strengen Moralismus überhaupt nicht zulässt. Dies ist am deutlichsten bei Occam, der ja überhaupt den paradoxen Anblick gewährt, dass sein stark ausgeprägter religiöser Sinn lediglich zu der Willkür Gottes flüchtet. Die Zuversicht zu | dieser befreit ihn allein vom Nihilismus, und dasselbe gilt von den grössten Theologen des Zeitalters der Reformconcilien, bis Nicolaus von Kus eine Aenderung hervorbrachte. Der Glaube, um sich zu erhalten, fand gegenüber den eindringenden Fluthen der Welterkenntnisse keine andere Rettung mehr als die Planke der Willkür des Gottes, an dem er mit herzlichem Verlangen hing. Jene Theologen waren noch keine Moralisten — sie scheinen uns nur so —; erst die Socinianer wurden es. „Nach Occam lässt sich die Nothwendigkeit supranaturaler Habitus' zur Erlangung des ewigen Lebens durch Vernunftgründe nicht erweisen. Der Erweis könnte nur darauf gestützt sein, dass die jenen Habitus' entsprechenden Acte des Glaubens, Hoffens und Liebens ohne die supranaturalen Habitus' des Glaubens, Hoffens und Liebens nicht möglich seien; dies lässt sich jedoch nicht erweisen. Ein unter Christen lebender Heide kann dahin kommen, aus

licher Genauigkeit und Gerechtigkeit aufgefasst und dargestellt worden. Die theologischen Gegner der Reformation, welche ausschliesslich Realisten waren, ignoriren durchaus, dass die nominalistische Schule ein und ein halbes Jahrhundert hindurch die pelagianische Doctrin in Betreff der merita de congruo aufrecht erhalten und die merita de condigno gegen das Verdienst Christ überschätzt, dass sie als Schule gleiches öffentliches Recht wie die realistische gewonnen und auch in wissenschaftlicher und praktischer Hinsicht einen weitergreifenden Einfluss auf diese ausgeübt hat. Die Reformatoren hingegen richten die Vorwürfe und Anklagen auf Pelagianismus, welche nur der nominalistischen Tradition gelten sollten, gegen die Scholastik im Allgemeinen."

Gründen rein natürlicher Ueberzeugung die Artikel des christlichen Glaubens für wahr zu halten; ein philosophisch gebildeter Heide kann der auf natürlichem Wege erworbenen Ueberzeugung nachleben, dass man Gott, der vorzüglicher als Alles sei, über Alles lieben müsse. Die von solchen Menschen gesetzten Acte des Glaubens, Hoffens und Liebens gehen nicht aus eingegossenen, sondern aus erworbenen Habitus' hervor, welche letzteren auch bei Christen vorhanden sein können, und bei einem gewissen Höhengrade intellectueller und sittlicher Entwickelung thatsächlich vorhanden sind. Die Nothwendigkeit übernatürlicher Habitus' steht einzig durch die Autorität der überlieferten Kirchenlehre fest. So sehen wir also Occam bezüglich der Nothwendigkeit der übernatürlichen Habitus' bei dem innerhalb der Grenzen der kirchlichen Gläubigkeit möglichen (? !) extremen Gegensatze zu der Nothwendigkeit der übernatürlichen Habitus' angelangt." So Werner[1]. Dass hier die Grenzen der kirchlichen Gläubigkeit noch immer eingehalten sind, ist eine lehrreiche Behauptung des modernen katholischen Theologen. In Wahrheit ist die Verschiebung der merita hier so weit geführt, dass der Unterschied von merita ex congruo und ex condigno überhaupt neutralisirt ist: der Mensch kann sich im natürlichen Zustande merita de condigno erwerben; Gott aber hat die Nothwendigkeit eines übernatürlichen Habitus trotzdem gewollt und die entsprechenden Veranstaltungen getroffen[2]. Mochten nun auch viele theologische Lehrer, wie | Occam selbst, ihr religiöses Gewissen durch die Reflexion beruhigt fühlen, dass Gottes Willkür für uns sein Erbarmen ist — die allgemeine Wirkung dieser Art Theologie konnte, zumal wenn man sich der attritio und der Ablässe erinnert, doch nur die sein, dass man in den guten Werken die causae instrumentales für den Empfang des ewigen Lebens erkannte, dass man ferner diese guten Werke auch in der reducirtesten Gestalt als verdienstlich beurtheilte, und dass man endlich die Unterwerfung unter die von der Kirche gelehrte Offenbarung für einen ausreichenden bonus motus hielt, der durch die Sacramente so completirt wird, dass er Würdigkeit verleiht. So ist der Nominalismus auch von den ernsten Augustinern des 14. und 15. Jahrhunderts verstanden worden. Sie sahen in ihm eine Ver-

[1] II S. 339 f.

[2] Die katholische Cautele liegt lediglich darin, dass Gott überhaupt Niemandem die vita aeterna zu geben braucht, sondern dass dieselbe in jedem Fall ein aus einer Anordnung stammendes willkürliches Geschenk ist. Diese Cautele aber hat mit der Frage der Sünde und Schuld nichts zu thun, sondern entstammt der allgemeinen Lehre von Gott.

leugnung der Gnade Gottes in Christo und liessen sich in diesem Urtheil durch die scharfsinnigsten Distinctionen der Nominalisten nicht beirren: „Man spricht vergebens viel, um zu versagen; der Andere hört von Allem nur das Nein."

Vielleicht der deutlichste Erweis des Verfalls einer innerlich begründeten Heilslehre und der steigenden Schätzung des creatürlich Guten in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters ist die Lehre von Maria, und zwar sowohl die Lehre von ihrer unbefleckten Empfängniss als die Lehre von ihrer Mitwirkung bei dem Werke der Erlösung[1].

1. Wir haben oben gesehen (S. 217), dass schon Augustin darüber zweifelhaft gewesen ist, ob Maria dem allgemeinen Gesetz der Sünde unterstanden hat, und Paschasius Radbertus weiss bereits, dass Maria im Mutterleib geheiligt worden ist. Anselm, an diesem Punkt augustinischer als Augustin, hatte allerdings bestimmt die unbefleckte Empfängniss der Maria verworfen (Cur deus homo II, 16); allein wenige Jahre nach | seinem Tode tritt uns in Lyon (1140) ein Fest zu Ehren der unbefleckten Empfängniss der Maria entgegen, welches beweist, wie sehr sich bereits in den unteren Regionen der Kirche die Superstition verbreitet hatte[2]. Bernhard (ep. 174 ad canonicos Lugd.) wider-

[1] Die pelagianischen Motive der Marienlehre sind in der Scholastik ziemlich verdeckt; aber bei schärferer Beobachtung doch deutlich. Uebrigens ist auch die Behandlung der Lehre von der menschlichen Seele Christi bei Scotus und den Scotisten ein schönes Paradigma für ihren Pelagianismus, doch würde hier die Darlegung dieser complicirten Lehrbildung zu weit führen; s. Werner I S. 427 ff. II S. 330 ff. Das einzig Versöhnende an der Marialogie ist die Wahrnehmung, dass der fromme Glaube sich über das Verhältniss der Maria zu Gott und Christus Aussagen erlaubt, die er über sein eigenes Verhältniss nicht zu machen wagt. In diesem Sinn ist in der Marienlehre — es erscheint freilich paradox — manches Evangelische. Es wäre eine interessante Aufgabe, dies an der Marienlehre der einzelnen Scholastiker nachzuweisen.

[2] Die Geschichte der Marienverehrung ist durchgängig eine Geschichte, in der die superstitiöse Gemeinde- und Mönchsreligion aus ihren dunklen Gründen nach Oben gewirkt und die Theologie, welche sich zögernd unterwarf, bestimmt hat; aber, genau betrachtet, gilt dies fast von allen specifisch abendländisch katholischen Praktiken und Lehren. Die παράδοσις ἄγραφος, die Tradition, welche jetzt als die päpstliche in Anspruch genommen wird, die semper, ubique et apud omnes gewesen ist, ist — die gemeine, überall und allezeit in analogen Formen sich ausprägende Superstition. In diesem Sinn kann man den katholischen Satz nicht bestreiten, dass die römische Kirche die Kirche der stabilen und doch zugleich lebendigen Tradition ist. Stabil ist diese Tradition, weil die aus Furcht

sprach dem neuen Feste, trat aber der Vorstellung, die sich in ihm aussprach, mit hölzernen Waffen entgegen: Maria sei schon im Mutterleibe geheiligt worden, sei auch von aller Sünde bewahrt geblieben; aber ihre Empfängniss sei nicht sündlos gewesen, sonst müsste auch die ihrer Eltern es gewesen sein (d. h. wenn man auf diesem Wege den Nachweis für die sündlose Geburt Christi erbringen wolle); die sündlose Empfängniss sei eine Prärogative Christi. Allein wenn nach allgemeiner Meinung das bereits feststand, was Bernhard über die Sündlosigkeit der Maria dargelegt hatte[1], und ausserdem der Geburtsact im Lichte des Wunders strahlte, wie konnte man es der Logik in diesen Phantasieen verwehren, bis zum Letzten vorzudringen? Die vorscotistischen Scholastiker leugneten freilich noch die unbefleckte Empfängniss (auch Bonaventura); aber wenn Thomas die Heiligung in utero festhält, also sofort nach der Conception eine besondere Wirkung der Gnade auf Maria annimmt, warum soll man nicht die Erbsünde selbst ihr absprechen? Thomas antwortet, weil Christus der Erlöser aller Menschen sei; das wäre er aber nicht mehr, wenn Maria frei von der Erbsünde geblieben wäre (S. III Q. 27). Allein — der Scholastik ist ja Alles möglich — warum kann man nicht annehmen, dass Christi Tod rückwirkende Kraft für Maria gehabt habe? Ferner — die Erbsünde ist ja eine blosse privatio? Warum kann Gott nicht, der Alles kann, Maria von Anfang an mit der Gnade erfüllen? Und ist diese Erfüllung nicht nothwendig, wenn sie später nicht nur eine passive, sondern eine active Rolle bei dem Erlösungswerk spielen | sollte (s. sub 2)? So hielt es denn Scotus für „probabile", dass Maria sündlos empfangen sei, also die concupiscentia carnis nie besessen habe (In Sent. III Dist. 3 Q. 1). Seitdem sind die Franciskaner mit Energie gegen die Dominikaner (Thomisten) für diese Auffassung eingetreten. Die „rückwirkende Kraft der Erlösung" wurde das Feigenblatt auf den Abfall von Christus, und — um in der Kunstsprache zu reden — „ihre Praeservation von der Contraction der Erbsünde hat ihren Angemessenheitsgrund darin, dass der Mittler Christus sich an irgend einer Menschencreatur, die hierfür vor allen anderen geeignet war (also meritum de congruo der

und Sinnlichkeit zusammengesetzten niederen religiösen Instincte stabil sind, lebendig, weil die Theologie schrittweise diese Instincte durch ihre Künste legitimirt hat. Dass die katholische Tradition ausserdem noch einen anderen, höheren Inhalt umfasst, soll dabei natürlich nicht geleugnet werden. Die Litteratur über die Marienverehrung s. Bd. II S. 448 und Reusch, Theol. Lit.-Ztg. 1887 No. 7.

[1] Nach der Angabe eines Mönches hat Bernhard, der ihm im Traume erschienen, seine Bedenken gegen die unbefleckte Empfängniss bereut und revocirt (s. Werner II S. 349 f.).

Maria, ex praescientia erkannt), in vollkommenster Weise als Mittler erweisen sollte. Die vollkommenste Art der Mediation ist diese, durch welche der Beleidigte in solcher Art praevenirt wird, dass er gar nicht über die ihm zugefügte Beleidigung zu zürnen beginnt, und somit eine Verzeihung als überflüssig entfällt"[1]. Diese Begründung ist ausserordentlich lehrreich; denn sie enthält implicite das Eingeständniss, dass Christus nicht der vollkommene Erlöser aller Menschen ist, sondern ihnen nur die Möglichkeit der Erlösung begründet. Das ist katholisch richtig gedacht; aber man pflegt es dort nicht deutlich auszusprechen, ja scheut sich mit gutem Grund aufs ernstlichste davor. Thomisten und Scotisten wetteiferten in der Verherrlichung der Maria; aber jene feierten an ihr die Kraft und den Glanz der Gnade, die da läutert und reinigt, diese feierten die Gnade, die ab origine selbst die Innocenz verleiht. Aber wenn sie das vermag, warum thut sie es nicht immer? Es scheint also doch nicht auf eine Verherrlichung der Gnade abgesehen zu sein. Gewiss nicht. „Erst mit dem Vorhandensein einer durch die Erlösungsgnade gewirkten vollkommenen Innocenz ist auch eine vollständige Repräsentation aller Rangstufen der Menschenbeseeligung gegeben. Die oberste Stufe ist repräsentirt durch die Seligkeit der Seele Christi, welche schlechthin ohne vorausgehendes Verdienst schon auf Erden selig war; sodann folgt die hl. Jungfrau, deren seligmachendes Verdienst ihre durch die Erlösungsgnade gewirkte vollkommene Innocenz war; in dritter Reihe stehen diejenigen, deren Seelen niemals durch actuelle Sünden befleckt wurden; zuletzt folgen diejenigen, welche aus schweren Sündern Heilige geworden sind"[2]. In diesem abge-|stuften Chorus ist augenscheinlich nicht die Gnade das Wirksame, sondern das Verdienst. Hier verknüpfte sich wiederum die Vorstellung der consilia evangelica mit der Seligkeit. Der grosse Streit über die unbefleckte Empfängniss wurde im Mittelalter bekanntlich nicht ausgefochten. Aber die Universität Paris verdammte die Verwerfung der neuen Lehre (1387); zu Basel trat das „Reformconcil" für sie ein (36. Sess. 1439), und Sixtus IV. (Extravag. III, 12, 1) bereitete ihre Annahme als Dogma vor,

[1] III Dist. 3 Q. 1 n. 4 sq. Werner I S. 460.

[2] III Dist. 3 Q. 1 n. 7. 12. Werner I S. 462. Ueber die Haltung der späteren Scotisten a. a. O. II S. 347 f. Man nahm eine doppelte Heiligung der Maria an, die erste mit dem Moment ihres Empfangenwerdens (Auslöschung der Erbsünde, also des fomes peccati), die zweite mit dem Moment ihres Empfangens (impossibilitas peccandi). Occam nahm diese doppelte Heiligung auch an, setzte aber ihre Wirkungen herab, weil er das peccatum originis selbst nicht sehr hoch schätzte.

indem er die Beurtheilung derselben als Ketzerei unter der Strafe des Bannes verbot, dabei aber der Welt erklärte, dass der apostolische Stuhl noch nicht entschieden habe, d. h. über den Widerspruch der Dominikaner zur Zeit noch nicht hinweggehen könne. Diese konnten nicht ohne Grund darauf hinweisen, dass sie selbst die denkbar höchste Verehrung der Maria verbreiteten, da ihr grosser Lehrer sie gelehrt habe, der hl. Jungfrau zwar nicht Latreia wie Gott, aber auch nicht nur Duleia wie den Heiligen[1], sondern Hyperduleia zu zollen[2].

2. Schon von Irenäus her war durch die fatale Parallele zwischen Eva und Maria der Anlass gegeben, der Maria einen gewissen Antheil am Erlösungswerk beizumessen; von der Vorstellung der abgestuften Hierarchie der Engel und Heiligen im Himmel aus war der Anstoss gegeben, Maria als die Himmelskönigin neben Christus zu verehren (media inter filium, qui est sanctus sanctorum, et alios sanctos; virgo regia; ianua coeli; via; peccatorum scala; die ausschweifendste Verehrung schon bei Bernhard in den Sermonen, II in adv. dom.: „studeamus et nos ad ipsum per eam ascendere, qui per ipsam ad nos descendit; per eam venire in gratiam ipsius, qui per eam in nostram miseriam venit; per te accessum habeamus ad filium, o benedicta inventrix gratiae, genetrix vitae, mater salutis, ut per te nos suscipiat, qui per te datus est nobis. Excusat apud ipsum integritas tua culpam nostrae corruptionis ... copiosa caritas tua nostrorum cooperiat magnitudinem peccatorum, et foecunditas gloriosa foecunditatem nobis conferat meritorum; domina nostra, mediatrix nostra, advocata nostra, tuo filio nos reconcilia, tuo filio nos commenda, tuo filio nos repraesenta! fac, o | benedicta, per gratiam quam invenisti ... ut qui te mediante fieri dignatus est particeps infirmitatis et miseriae nostrae, te quoque intercedente participe faciat nos gloriae et beatitudinis suae“[3]). Von hier aus war nur ein Schritt zu der Lehre des Scotus

[1] Ueber die Heiligen- und Reliquienverehrung sind besondere Nachweise nicht nöthig, da die Scholastik der schon von alten Zeiten herrschenden Praxis und Theorie nichts von Belang hinzugefügt hat. Die Lehre von den Heiligen ist mit der Lehre von den consiliis aufs engste verknüpft. Die Intercession der Heiligen wurde aus der Idee des Zusammenhanges der irdischen und himmlischen Kirche begründet; über ihre merita s. die Lehre vom Ablass. Thomas ist auch hier der massgebende Doctor gewesen und hat durch seine Lehre von den Verdiensten der Heiligen dem Pelagianismus der Scotisten vorgearbeitet.

[2] Thomas, S. III Q. 25 Art. 5. Dem Kreuze und dem Bilde Christi hat Thomas die Latrie zugesprochen, III Q. 25 Art. 3 und 4; s. auch II, 1 Q. 103 Art. 4.

[3] Bernhard variirt auch gern den Gedanken, dass der Sohn die Mutter hören wird, der Vater den Sohn. „Haec peccatorum scala, haec mea maxima fiducia est,

und der Scotisten, dass Maria nicht nur passiv, sondern activ bei der Incarnation mitgewirkt habe[1].|

haec tota ratio spei meae." Der Sohn kann die Mutter nicht überhören; denn das „invenisti gratiam apud deum" dauert noch fort. Diese Gedanken sind in succum et sanguinem des Katholicismus übergegangen; die Franciskaner verbreiteten sie besonders.

[1] Ueber die Begründung s. Werner I S. 433 f. 435 ff. II 352 ff. Bei Duns hängt die Vorstellung mit seinen allgemeinen zoologischen Vorstellungen zusammen; doch hat sie ihm auch selbständige Bedeutung.

Zweiter Theil:

Die Entwickelung des kirchlichen Dogmas.

Drittes Buch:

Der dreifache Ausgang der Dogmengeschichte.

Also haben die Sophisten Christum gemalet, wie er Mensch und Gott sei, zählen seine Beine und Arm, mischen seine beiden Naturen wünderlich in einander, welches denn nur eine sophistische Erkenntniss des Herrn Christi ist. Denn Christus ist nicht darumb Christus genennet, dass er zwo Naturen hat. Was gehet mich dasselbige an? Sondern er träget diesen herrlichen und tröstlichen Namen von dem Ampt und Werk, so er auf sich genommen hat; dasselbige giebt ihm den Namen. Dass er von Natur Mensch und Gott ist, das hat er für sich; aber dass er sein Ampt dahin gewendet und seine Liebe ausgeschüttet, und mein Heiland und Erlöser wird, das geschieht mir zu Trost und zu Gut.

Luther, Erlang. Ausg. XXXV. S. 207 f.

Adversarii, quum neque quid remissio peccatorum, neque quid fides neque quid gratia neque quid iustitia sit, intelligant, misere contaminant locum de iustificatione et obscurant gloriam et beneficia Christi et eripiunt piis conscientiis propositas in Christo consolationes.

Apologia confessionis IV (II) init.

Erstes Capitel: Geschichtliche Orientirung.

In dem 4. Abschnitt des 4. Capitels (S. 205 ff. dieses Bandes) ist gezeigt worden, dass Augustin das überkommene Dogma einerseits verstärkt, d. h. die autoritative Geltung desselben als des wichtigsten Besitzes der Kirche erhöht, es aber andererseits vielfach erweitert und umgeprägt hat. Jenes Dogma, welches in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums ist (s. Bd. I [3] S. 18 u. ff.), ist bestehen geblieben — wenn man an das Dogma dachte, dachte man an die von Gott geoffenbarte, in unabänderlichen Lehrsätzen niedergelegte, alles christliche Leben bedingende Erkenntniss einer übernatürlichen Welt und Geschichte —, aber in sein Gefüge sind von Augustin die Principien der christlichen Lebenserfahrung, wie er sie als Sohn der katholischen Kirche und als Schüler des Paulus und der Platoniker gemacht hatte, wundersam eingeflochten, und die römische Kirche hat es dann als eine grosse göttliche Rechtsordnung für die Einzelnen und die christliche Gesellschaft in Kraft gesetzt.

Die innere Geschichte der abendländischen Christenheit im Mittelalter ist durch diese Ansätze, die grundlegend fortgewirkt haben, bestimmt worden. Wir haben gesehen, dass kein wesentlich neues Element in dem Jahrtausend, welches zwischen Augustin und dem 15. Jahrhundert liegt, nachzuweisen ist. Allein das Thema, welches Augustin angegeben hat, ist doch nicht nur in hundertfacher Wiederholung reproducirt und variirt worden, vielmehr hat eine wirkliche Entwickelung und Vertiefung stattgefunden. Alle Elemente jenes Themas haben eine Geschichte erlebt; sie sind verstärkt worden. Eben desshalb musste eine Krisis heraufziehen. Die Einheit, in welcher bei Augustin das Dogma, die Ansprüche des Verstandes, die Rechtsordnungen des Kirchenthums und die Principien des individuellen christlichen Lebens gestanden haben, wurde gestört und unhaltbar. Jene Ansprüche und diese Rechtsordnungen und Principien offenbarten mehr und mehr eine centrifugale Kraft und stellten in ihrem Erstarken den Anspruch auf Alleinherrschaft. Zwar hat noch der grösste Scholastiker, Thomas, die ungeheure Aufgabe zu lösen unternommen, unter dem

Titel und im Rahmen einer kirchlichen Dogmatik allen Ansprüchen zu genügen, die das im Dogma verkörperte kirchliche Alterthum, die Idee der Kirche als des lebendigen, gegenwärtigen Christus, die Rechtsordnung der römischen Kirche, die | Gnadenlehre Augustin's, die Wissenschaft des Aristoteles und die bernhardinisch-franciskanische Frömmigkeit stellten. Aber das grosse Werk dieses neuen Augustinus hat doch nicht den Erfolg gehabt, die Spannungen der wider einander stehenden Kräfte zu lösen und eine befriedigende Einheit zu schaffen. Sofern es auf diese Wirkung angelegt war, war das Unternehmen vergeblich, ja es hatte theilweise den entgegengesetzten Erfolg. Der Reichthum des in ihm niedergelegten Materials diente nur dazu, alle die Mächte, die in der Einheit des Ganzen gebändigt werden sollten, erst recht zu verstärken. Die Verstandeskritik des Nominalismus ist bei Thomas ebenso in die Schule gegangen wie die Mystik Eckhart's und der „Vorreformatoren", und wenn er unzweifelhaft den Grund zu den ausschweifendsten Theorien der Curialisten gelegt hat, so hat er doch andererseits die Erinnerung an jenes augustinische Wort verstärkt, dass es sich in der Religion ausschliesslich um Gott und um die Seele handelt.

Es ist eine schwere, kaum lösbare Aufgabe, den inneren Zustand der christlichen Religion im Abendland am Ende des 15. Jahrhunderts mit wenigen charakteristischen Strichen zu zeichnen; denn das Bild, welches diese Zeit bietet, ist fast so complicirt, wie das, welches das 2. Jahrhundert unserer Zeitrechnung aufweist[1]. Für unsere Zwecke muss es nach dem im vorigen Buche Ausgeführten genügen, die wichtigsten Strömungen in ihrem Verhältniss zum Dogma kurz zu kennzeichnen.

1. Der Curialismus. Um 1500 war eine grosse Partei vorhanden, die das Kirchenwesen und die Religion lediglich wie eine äussere Herrschaft behandelte und mit den Mitteln der Gewalt, der Büreaukratie und eines drückenden Steuersystems aufrechtzuerhalten und zu erweitern versuchte. Die Völker urtheilten, dass der Hauptsitz dieser Partei in Rom selbst, beim päpstlichen Hofe, zu suchen sei, und sie hatten das Bewusstsein, dass die Verweltlichung der Kirche, die zu einer schweren Last — nicht nur der Gewissen, sondern aller tüchtigen Kräfte des Lebens und aller Ideale — geworden war, von Rom aus ohne Scheu und Scham betrieben würde. Es ist gleichgiltig, ob sich unter denen, welche an dieser Art die Kirche Christi zu bauen be-

[1] Vgl. die Einleitungen zur Reformationsgeschichte von Kolde (Luther), v. Bezold und Lenz (Luther) sowie Müller's Bericht in den Vorträgen der Giessener Theol. Conferenz 1887.

theiligt waren, auch solche befanden, die sich im Herzen ein innerliches Verhältniss zu der Sache, unter derem Aushängeschild sie arbeiteten, bewahrt hatten; denn es kommt hier allein auf die Wirkungen an, die sie mit veranlasst haben. Für diese Partei der Kirchenpolitik gab es im Grunde nur ein | Dogma, dass die Gewohnheiten der römischen Kirche die göttliche Wahrheit seien. Das alte Dogma hatte nur insofern Werth und Bedeutung, als es eben mit zu den Gewohnheiten der römischen Kirche gehörte. Damit ist schon ausgesprochen, dass diese Partei das stärkste Interesse daran hatte, die modernen Entscheidungen und Entschlüsse der Curie dem alten Dogma dem Werthe und der Autorität nach völlig gleichzustellen. Wie es ihr einerseits nie in den Sinn kommen konnte, irgend etwas Autoritatives wieder aufzulösen (wurde eine alte Ueberlieferung, ein Schriftwort oder eine dogmatische Unterscheidung unbequem, so war durch die neu aufgekommene Regel, dass nur die Kirche d. h. Rom das Recht der Auslegung habe, jede unliebsame Folge abgeschnitten), so musste sie andererseits dafür sorgen, dass die Völker sich an die exorbitante Neuerung gewöhnten, päpstliche Entscheidungen so heilig zu halten wie die Beschlüsse der grossen Concilien. Bis zu einem gewissen Masse war bereits um 1500 dieses quid pro quo gelungen, jedoch noch längst nicht vollkommen. Aber nach dem unglücklichen Verlauf der Concilien-Periode (Constanz, Basel) waren die Gemüther ermüdet und rathlos. Auch die Concilien hatten versagt oder waren unwirksam gemacht worden; irgendwo musste aber doch ein fester Punkt zu finden sein. Also gelang es den Romanisten, Vielen wieder einzureden, dass er doch und ausschliesslich in Rom liege[1]. Dazu liessen die Fürsten, lediglich auf weltliche Beherrschung ihrer Landeskirchen bedacht, die Curie in unverantwortlicher Weise auf den Gebieten des Glaubens,

[1] S. die Bulle Pius' II. „Execrabilis" vom Jahr 1459 (Denzinger, Enchiridion 5. Aufl. S. 184): „Execrabilis et pristinis temporibus inauditus tempestate nostra inolevit abusus, ut a Romano Pontifice, Jesu Christi vicario . . . nonnulli spiritu rebellionis imbuti, non sanioris cupiditate iudicii, sed commissi evasione peccati ad futurum concilium provocare praesumant . . . Volentes igitur hoc pestiferum virus a Christi ecclesia procul pellere et ovium nobis commissarum saluti consulere, omnemque materiam scandali ab ovili nostri salvatoris arcere . . . huiusmodi provocationes damnamus et tamquam erroneas ac detestabiles reprobamus." Bulle Leo's X. „Pastor aeternus" vom Jahr 1516 (Denzinger S. 187): „Solum Romanum Pontificem pro tempore existentem tamquam auctoritatem super omnia concilia habentem, tam conciliorum indicendorum transferendorum ac dissolvendorum plenum ius ac potestatem habere, nedum ex sacrae scripturae testimonio, dictis sanctorum patrum ac aliorum Romanorum Pontificum etiam praedecessorum nostrorum sacrorumque canonum decretis, sed propria etiam eorumdem conciliorum confessione manifeste constat."

der Sitten und der Kirchenpraktiken gewähren und bestärkten so ihrerseits das Vorurtheil in Bezug auf die religiöse (dogmatische) Unfehlbarkeit und Souveränetät des römischen Stuhls. Selbstverständlich konnte es nicht im Interesse der Curie liegen, die päpstlichen Entscheidungen als heilige | Sammlung zu codificiren und als kirchliches Rechtsbuch neben das alte Dogma zu stellen; denn damit hätte man der Meinung, die man bekämpfen wollte, nur Vorschub geleistet, als sei der Papst an einen festgeschlossenen dogmatischen Kanon gebunden. Vielmehr suchte man die Völker daran zu gewöhnen, in den ad hoc erlassenen päpstlichen Anweisungen jedesmal die nöthigen, allen Streit beendigenden Entscheidungen zu erkennen. Eben desshalb war es der Curie nur erwünscht, wenn in vielen schwebenden dogmatischen und kirchenpolitischen Fragen eine gewisse Unsicherheit bestehen blieb: eine solche liess sie mit Absicht überall fortdauern, wo eine sichere Entscheidung nicht zu erreichen war ohne einen empfindlichen Widerspruch hervorzurufen. Auch hatte man längst die Erfahrung gemacht, dass sich im Trüben besser fischen lasse, und dass es leichter ist, unsichere Gemüther zu regieren als solche, die eine klare Anschauung von dem besitzen, was in der Kirche giltig ist und zu Recht besteht.

Hiermit hing es aufs engste zusammen, dass man in Rom mehr und mehr die Vortheile einsah, welche die einst gefürchtete nominalistische Scholastik dem Kirchenwesen gewährte. Eine Theologie, welche, wie die thomistische, darauf ausging, den Gläubigen eine innere Ueberzeugung von den Dingen zu verschaffen, die sie glauben sollten, vermochte allerdings auch der Kirche grosse Dienste zu leisten, und diese kann sie niemals ganz entbehren, so lange sie nicht über eine schrankenlose äussere Gewalt verfügt. Allein jede Theologie, welche darauf angelegt ist, innere Ueberzeugungen zu erwecken und eine Einheit des Denkens herzustellen, wird in irgend welchem Masse ihre Schüler auch zur Kritik des Bestehenden anleiten und daher einem Kirchenwesen gefährlich werden, welches sich jede Controle seiner Gewohnheiten verbittet. Anders die nominalistische Scholastik. In einer mehr als 150jährigen Entwickelung war sie bis zu dem Punkt gekommen, die Irrationalität, das — menschlich angesehen — Zufällige und Arbiträre auch der wichtigsten kirchlichen Lehren darzuthun. War an diesem grossen kritischen Process auch ein Glaubensinteresse betheiligt (s. oben S. 450), so war doch die deutlichste Folge desselben, dass man sich entschlossen der Autorität der Kirche in die Arme warf: die Kirche muss wissen, was der Einzelne niemals wissen kann, und ihr Verständniss reicht weiter als der Verstand der Gläubigen. Dass dieses Ergebniss den Curialisten willkommen sein musste, leuchtet ein;

war doch Innocenz IV. mit der Behauptung vorangegangen, dass der Laie sich mit dem Glauben an den vergeltenden Gott begnügen könne, wenn er nur der Kirche gehorsam sei. Sie hatten also nichts gegen jene fides implicita ein-|zuwenden, die nichts Anderes ist als blinder Gehorsam, und ihnen musste namentlich auch die Auflösung der augustinischen Gnadenlehre bequem sein, welche der Nominalismus, die Wunder der Sacramente und das Verdienst betonend, vollzogen hatte. Aber wer glaubte denn eigentlich noch an die Dogmen und suchte auf Grund seines Glaubens das Leben? Thörichte Frage! Das eben ist im Sinne des consequentesten Romanismus — sofern er sich überhaupt zur Frage des Heils aufschwingt — der Vorzug der christlichen Religion vor allen anderen, dass sie ein System ist, welches als Apparat unter leicht zu beschaffenden Bedingungen die Heiligung des Lebens bis zur Gottwohlgefälligkeit und Verdienstlichkeit hin erzeugt. Der Glaube, wie er stets im Katholicismus als ein nur Vorläufiges gegolten hat, ist hier zu der Unterstellung unter den Apparat zusammengeschrumpft. In den letzten Zeiten vor der Reformation haben Manche von denen, welche die Maschine in Rom bedienten, auch ein humanistisches Lächeln auf den Lippen gehabt; aber zu einem kräftigen Spott ist es nie ausgeschlagen; denn zu bequem war das System, welches man sich gebaut hatte, und zu gedankenlos waren die, welche es in Kraft erhielten, als dass man je aus dem Scherz Ernst gemacht hätte.

Dass diese ganze Haltung auch eine Weise war, das alte Dogma zu begraben, unterliegt keinem Zweifel; nicht minder unzweifelhaft ist es, dass sich hier ein Element — freilich in erschreckender Consequenz — entwickelt hat, was in den Anfängen des abendländischen Katholicismus angelegt gewesen ist[1]. Augustin hat sich einst der Autorität der Kirche in die Arme gestürzt[2] und das „credere" im Sinne der blinden Unterwerfung unter das, was die Kirche lehrt, für den Ausgangspunkt des inneren Processes eines Christenlebens erklärt. Aber

[1] Es ist an früheren Stellen mehrfach darauf hingewiesen worden, wie sich schon bei Tertullian die Elemente des späteren Katholicismus, ja selbst der Scholastik, ankündigen. Es wäre eine schöne Aufgabe, alles Material, welches hierher gehört, zusammenzustellen und zu würdigen: Tertullianus doctorum Romanorum praecursor. Wunderbar, dass der urchristlichste unter den altkatholischen Vätern zugleich der modernste gewesen ist!

[2] Er selbst hat freilich noch nicht ahnen können, welchen entsetzlichen Aberglauben man einst unter den Schutz seines verhängnissvollen Satzes stellen werde: „Quod universa frequentat ecclesia, quin ita faciendum sit, disputare insolentissimae insaniae est" (ep. 54 ad Januar.), und wie leicht man es sich mit dem Nachweis des allgemeinen usus der Kirche machen werde.

welchen Reichthum christlicher Erfahrung hat er mitgebracht, und wie hat er es verstanden, sich in seiner Kirche heimisch zu machen! Das war nun abgefallen, oder es war gleichgiltig ge-|worden. Gehorchen und sich erziehen lassen; aber die Erziehung besorgt das Sacrament, besorgen die lächerlich geringen Opfer, welchen die Kirche den Werth von sittlichen Leistungen zu geben vermag. Das Dogma im alten Sinn des Worts als der fest umschriebene Inhalt dessen, was die innere Ueberzeugung eines Christen ausmachen und in ihm Leben gewinnen soll, hat daneben keinen Platz mehr. Wie es durch hundert neue Bestimmungen, die kaum Einer zu übersehen vermag, belastet ist — und diese neuen Bestimmungen zerfallen wieder in absolut bindende, in bindende, in beschränkende, in probable, in zulässige etc., je nach der Form, in welcher Rom gesprochen hat —, so ist es auch um seine directe Bedeutung gekommen. Es ist die Rechtsordnung der römischen Kirche, aber eine durch immer neue arbiträre Entscheidungen immer neu sich gestaltende Rechtsordnung: für den Christen genügt es, sich an die Institutionen zu halten, die durch sie hervorgerufen sind. Hätte diese Richtung ungebrochen den Sieg erlangt — der Sieg schien ihr um 1500 bereits zu winken —, so wäre zwar äusserlich das Dogma bestehen geblieben, innerlich aber wäre sowohl das alte Dogma als das dogmatische Christenthum überhaupt dahingesunken, um einer tieferen Stufe der Religionsbildung Platz zu machen. Denn die Weise, in welcher sich der Curialismus über das Dogma stellt, lediglich die formelle Dignität desselben respectirend, ist nicht aus der Freiheit des Christenmenschen geboren, sondern bezeichnet nur die vollkommene Verweltlichung der Religion durch Politik. Das „tolerari potest" der Curie und das „probabile" bezeugt eine noch schlimmere Verweltlichung der Kirche als das „anathema sit". Dennoch steckte selbst in diesem ganz verweltlichten Kirchenbegriff noch ein Christliches, wenn auch sein Segen damals fast ganz entschwunden war: es war der Glaube an das Reich Christi auf Erden, an seine Gegenwart und Herrschaft inmitten des Irdischen und der Sünde. In diesem Glauben waren die, welche jede Opposition ernsthaft abwehrten, ihren Gegnern überlegen; denn sie fühlten, dass die Männer der Opposition eine Kirche von unten bauen wollten, nämlich aus der Heiligkeit der Christen. Sie vertraten einen religiösen Gedanken, indem sie für das Reich des Papstes eintraten, oder vielmehr: sie haben unfreiwillig, indem sie das Kirchenthum gegen die Mystiker und Husiten schützten, das Recht der Ueberzeugung conservirt, dass die Kirche Christi die Herrschaft des Evangeliums unter sündigen Menschen ist.

2. Die Opposition gegen den Curialismus war nicht durch einen einheitlichen Gedanken zusammengehalten; die Motive | waren vielmehr sehr verschieden, welche zur Opposition geführt hatten. Politische, sociale, religiöse und wissenschaftliche Beweggründe leiteten die Menschen; allein sie trafen in dem Satze zusammen, dass die Gewohnheiten der römischen Kirche zur Tyrannei geworden seien, und dass sie das Zeugniss des kirchlichen Alterthums gegen sich hätten. Im Zusammenhang mit dieser Erkenntniss wurden die Thesen geltend gemacht, dass päpstliche Entscheidungen nicht die Bedeutung von Glaubenssätzen haben, dass Rom nicht allein befugt sei, die Schrift und die Väter auszulegen, dass das Concil, das über dem Papst stehe, die Kirche an Haupt und Gliedern reformiren solle, und dass die Kirche gegenüber den dogmatischen, kultischen und kirchenrechtlichen Neuerungen, die von Rom ausgegangen seien, zu ihren ursprünglichen Grundsätzen und dem ursprünglichen Zustande zurückkehren müsse. Diese Sätze sind in der Zeit vor dem Auftreten Luther's nicht etwa nur von Conventikeln, Husiten und Waldensern oder wilden Sectirern vertreten worden; sie fanden vielmehr ihre Vertheidiger in den Reihen der treuesten Söhne der römisch-katholischen Kirche. Bischöfe, theologische Facultäten und Mönche von unzweifelhafter Rechtgläubigkeit haben sie ausgesprochen, und Luther hat sich mit Fug im Beginn seines reformatorischen Auftretens auf sie berufen[1]. Man hielt es für ein gutes katholisches Recht, auch anders lautenden päpstlichen Aussprüchen gegenüber daran festzuhalten, dass die Grundlagen der römisch-katholischen Kirche allein in der Schrift und in der dogmatischen Ueberlieferung des kirchlichen Alterthums gegeben seien[2]. Mit einer uns heute befremdlichen Sicherheit tritt dieser Standpunkt noch in der Augsburgischen Confession hervor[3]; man wird freilich nicht leugnen können, dass man ihn nach dem, was bis 1530 gegeschehen war, dort nur noch aus taktischen Rücksichten behaupten

[1] Seit 1519, s. auch seine Rede zu Worms.

[2] Daher auch Luther's Berufung auf die Griechen, die doch keine Häretiker seien.

[3] Nach dem XXI. Art. heisst es: „Haec fere summa est doctrinae apud suos, in qua cerni potest nihil inesse, quod discrepet a scripturis vel ab ecclesia catholica vel ab ecclesia Romana, quatenus ex scriptoribus nota est.“ — Die Leisetreterei der Augustana ist aus Ficker's schönem Buch über die Confutatio (Leipzig 1891) noch deutlicher geworden. Die Confutatoren hatten mit einer Reihe von Ausstellungen in Bezug auf mangelnde Offenheit des Bekenntnisses leider Recht. Luther ist auch im Hochsommer 1530 mit dem Buch nicht mehr so zufrieden gewesen wie im Mai und hat z. Th. dieselben Ausstellungen in Bezug auf Dissimulation gemacht wie die Katholiken.

konnte. Allein auch der Kaiser selbst hat, wie wir wissen, denselben Massstab angelegt: in der Annahme oder Verwerfung der „zwölf Artikel", d. h. des apostolischen Symbols in altkirchlicher Auslegung, sah auch er die Rechtgläubigkeit oder die Häresie ausgesprochen[1].|

Wie haltlos war jedoch dieser Standpunkt, und wie gedankenlos musste man sein, um ihn alles Ernstes zu vertreten! In der That, nur der Umstand, dass noch keine grössere Krisis seine Schwäche aufgedeckt hatte, vermochte darüber zu täuschen, dass er hinfällig geworden war; und wie der Kaiser selbst schliesslich nicht nach ihm verfahren ist, so vermochte ihn Niemand mehr ohne Correcturen festzuhalten. War denn nicht von Augustin's Zeiten her ein ungeheurer Stoff von theologischen Sätzen und christlichen Erfahrungen in den eisernen Bestand der abendländischen Religion übergegangen, der nie authentisch fixirt war und den doch Jedermann als zu Recht bestehend anerkannte? Wie viele Anordnungen gab es, die allgemein als heilsam und richtig galten und doch nur auf päpstlichen Anweisungen oder auf dem Herkommen der letzten Jahrhunderte beruhten! Wie bereit war man allerseits, das massgebende Recht des Papstes auf Interpretation der Schrift und der Tradition anzuerkennen, wo seine Kundgebungen mit dem zusammentrafen, was man selbst für richtig hielt! Wie unsicher war man darüber, inwiefern das Concil über dem Papste stünde und was ein Concil vermöge, wenn es ohne den Papst handle oder sich

[1] S. die Mittheilungen Agricola's bei Kawerau (Johann Agricola 1881) S. 100: „Da trug sich's zu in Vigilia Joh. Bapt., dass der Kaiser Bankett im Garten hielt. Da ihn nun die Königin Maria gefraget, was er mit den Leuten und mit der überantworteten Confession zu thun gedächte, darauf er geantwortet: Liebe Schwester, da ich bin ausgezogen ins heilige Reich, das ist grosse Klage kommen über die Leute, die diese Lehre bekennen, dass sie auch ärger sein sollten als die Teufel. Aber der Bischof von Sevilla hat mir den Rath gegeben, ich wollte ja nicht Tyrannei üben, sondern fleissig erkunden, ob die Lehre streitig wäre mit den Artikeln unseres christlichen Glaubens. Dieser Rath gefiel mir. So befinde ich, dass die Leute nicht so teufelisch sind, wie vorgebracht ist, es betrifft auch nicht die 12 Artikel, sondern äusserlich Ding, darum habe ich's auch den Gelehrten übergeben. Wenn aber ihre Lehre streitig mit den 12 Artikeln unseres christlichen Glaubens, so habe ich mit der Schärfe des Schwerts dazu thun wollen." — Hier ist darauf hinzuweisen, dass sowohl Thomas wie Duns (s. Ritschl, Fides implicita S. 15 f. 20) den Inhalt des Symbols als die theologia revelata ansetzen uud deren Inhalt auf 2 mal 7 Sätze bringen, je sieben über Gott und die Menschwerdung (das Geheimniss der Gottheit, deren Schauung selig macht, und das Geheimniss der Menschheit Christi, welches den Zugang zur Ehre der Söhne Gottes begründet). Nicht einmal die Kirche ist hier eingeschlossen (erst Biel fügt sie, jedoch ohne den katholischen Hauptpunkt zu treffen, hinzu, s. S. 34 f.). Alles aber, was hier nicht eingeschlossen ist, gehört der natürlichen Theologie an und unterliegt einer anderen Schätzung als die Glaubenslehre.

wieder ihn auflehne! Und welche Unsicherheiten herrschten darüber, was denn eigentlich reformirt werden solle, die Missbräuche oder die Gebräuche, das äussere Kirchenwesen, d. h. die Verfassung und die Ceremonien, oder die Sacramentsverwaltung oder das christliche Leben oder der Begriff der Kirche als des von Gott gestifteten Reiches, in welchem Christus herrscht. Man kann sich dieses Heer von Unsicherheiten bereits an dem Verhalten Luther's in den Jahren 1517—1520 klar machen. Obgleich er damals schon das Steuer in die Hand genommen hatte und ihm das Ziel seiner Fahrt klar geworden war — welche peinlichen Widersprüche, Halbheiten und Unsicherheiten bezeichnen noch in jenen Jahren seinen Weg, sobald man darauf achtet, was er damals reformiren wollte, und wie er die Competenzen der Kirche beurtheilte! | Konnte er doch damals fast in einem Athem die Autorität der römischen Kirche anerkennen und verwerfen, dem Papstthum fluchen und ihm den Gehorsam ankündigen!

Allein was in sich haltlos und voll Widersprüchen ist, kann doch eine Macht sein. Jene Opposition gegen den Curialismus um 1500 war eine solche. Man würde sich jedoch sehr irren, nähme man an, dass die Bestrebungen der Opposition, die das kirchliche Alterthum wider die Neuerungen des Curialismus ausspielte, auf die Gestaltung der Lehre im Sinne einer bewussten Rückkehr zur altkirchlichen Theologie einen nennenswerthen Einfluss ausgeübt hätten oder auch nur ausüben wollten. Ein solcher fehlte fast ganz, weil das Zeitalter überhaupt ein untheologisches war. Dieser charakteristische Zug, der den zwei letzten, der Reformation vorangehenden Generationen aufgeprägt ist, sich übrigens schon früher zu entwickeln begonnen hatte, ist bisher bei der Würdigung der Reformation noch wenig zu seinem Rechte gekommen. Man kann es kurz sagen: die Theologie als solche war um 1500 discreditirt; man erwartete nichts von ihr, und sie selbst hatte kein rechtes Vertrauen mehr zu ihrer Arbeit. Viele Factoren hatten dazu mitgewirkt. Die nominalistische Scholastik hatte gewissermassen den eigenen Bankerott erklärt und sich in Spitzfindigkeiten, für welche sie die aristotelische Philosophie systematisch missbrauchte, begraben. Der Humanismus wandte sich mit Klagen oder mit Spott — in beiden Fällen meist auf Grund einer oberflächlichen Kritik — von der Theologie ab. Die Frommen, mochten sie nun so fromm sein wie Erasmus oder so fromm wie Staupitz, suchten das Heilmittel für die kranke Zeit nicht in der Theologie, sondern noch immer in dem mystischen Transcendiren und in der Gleichgiltigkeit gegenüber den Weltzuständen, die den körperlichen Menschen umgeben, also bei dem hl. Franciskus oder den heiligen Communisten

der jerusalemischen Urgemeinde. Allgemein war in den Kreisen der religiös Belebten der Ruf nach dem „praktischen Christenthum" verbunden, wie heute, mit dem Ueberdruss an der Theologie. Man war ihr keineswegs noch entwachsen; aber die Erschütterungen, die sich aus dem allgemeinen Umschwung der Zeiten ergeben hatten, genügten, um, wie heute, das Gefühl zu erwecken, dass man mit der Lehre, wie sie lautete, eigentlich nichts mehr ausrichten könne. Ueber das alles — das thätige Leben forderte seit zwei Menschenaltern seine Rechte, und demgemäss sank der Werth der quietistischen Beschaulichkeit. Das war der mächtigste Umschwung im Geiste der Zeiten. Selbst die Renaissance ist nur ein Element in ihm. Für Religion und Theologie war damit eine Krisis gegeben — die gewaltigste, die sie seit ihrer Ursprungszeit erleben konnte; denn in dem akosmistischen Quietismus waren sie beide eingebettet. Entweder sie mussten mit ihm untergehen, oder sie mussten ihm gewaltsam entrissen und in ein neues Medium versetzt werden.

Wäre die kirchliche Lehre nur „Wissenschaft", so wäre es unter solchen Umständen um sie geschehen gewesen; sie hätte einfach abtreten und auch äusserlich einer anderen Denkweise Platz machen müssen. Diese Folge ist wirklich eingetreten in den wiedertäuferisch-antitrinitarischen und in den socinianischen Gruppen, in denen sich | die Combination aller jener Elemente niedergeschlagen hat, welche zur Aufklärung führten. Darüber wird unten zu handeln sein. Allein die christliche Lehre ist nicht nur „Wissenschaft", und die grosse Christenheit hat in den achtzehnhundert Jahren ihrer Geschichte niemals — selbst die radicalste Bewegung, der Calvinismus, bezeichnet keinen vollkommenen Abfall — mit der Geschichte brechen wollen, ja jeden Bruch, auch der unseligsten Vergangenheit gegenüber, wie eine Selbstauflösung empfunden. Die Vergangenheit aber war das Dogma und die dogmatische Theologie. Konnte und wollte man sie nicht los werden und entfremdete man sich ihr doch andererseits immer mehr, wie der Ruf nach dem praktischen Christenthum und die Nichtachtung des theologischen Elementes beweist, so war die nothwendige Folge die, dass das Dogma als Rechtsordnung respectirt, aber zur Seite geschoben wurde. Das war factisch auch der Zustand, der in den Reihen der Oppositionsparteien Platz gegriffen hatte. Wer das Dogma antastete, setzte sich der Gefahr aus, als Anarchist zu gelten. Wer aber durch Rückgang auf das dogmatische Christenthum und durch Vertiefung in seinen Inhalt die Zeit heilen und gewisse praktische Missbräuche dadurch beseitigen wollte, dass er auf die alte dogmatische Theorie zurückgriff, galt als Querkopf, als Störenfried, ja als verdächtig. Als

Mönchsgezänk wurde es in den reformfreundlichen Kreisen der vornehmen Wissenschaft und auch in den Kreisen der stillen Opposition im Lande leicht beurtheilt, wenn Jemand dem Ablass, der masslosen Heiligenverehrung und den kultischen Auswüchsen des kirchlichen Systems mit der Theorie entgegenzutreten versuchte. Aber solche Versuche waren auch unvollkommen und spärlich. Das Aeusserste war, dass man auf den Augustinismus zurückging — das vertrug die Zeit bis zu einem gewissen Grade, ja forderte es —; aber wo ist in jenen Tagen der Mann zu finden, der zur Christologie und zur Gotteslehre zurücklenkte, um von dort aus alles das, was giltig war, zu revidiren und neu zu gestalten?

Der letzte Grund für diesen Mangel und diese Unfähigkeit ist freilich nicht in den Verheerungen des Nominalismus oder in der ästhetischen Gesinnung der Humanisten zu suchen[1], sondern er lag in der ungeheuren Spannung, welche zwischen dem alten Dogma und den christlichen Anschauungen, deren Ausgestaltung das damalige christliche Leben war, bestand. Diese Spannung, die wir schon bei Augustin constatirt haben, und die bereits am Anfang des Mittelalters bei Alcuin so deutlich zu erkennen ist[2], war immer grösser | geworden. Welches Stück aus der Zahl der altkirchlichen Dogmen hatte denn noch für die Frömmigkeit, wie sie damals lebte, einen unmittelbar verständlichen Sinn? welches Dogma in der überkommenen Fassung war denn noch wirklich Triebkraft des christlichen Gedankens und Lebens? Die Trinitätslehre? aber man braucht nur einen Blick auf die scholastische Gotteslehre oder auf die Anselm'sche Versöhnungslehre oder auf die Erbauungsbücher und Predigten jener Periode zu werfen, um sich zu überzeugen, dass die Zeit vorüber war, in welcher der trinitarische Gedanke, wie in den Tagen des Athanasius und der Kappadocier, den Grundstein der Erbauung der Gemeinde bildete. Die Zweinaturenlehre? aber kann man, wenn man nicht den Sophisten sein Ohr leihen will, den starken Protest wider die erbauliche Kraft dieser Lehre überhören, welcher aus der mystischen Andacht Bernhard's zum Seelenbräutigam, aus der Jesusliebe des hl. Franciskus und des Thomas von Kempen, und aus dem Bilde jenes Menschen Jesus, dessen leidvolle Züge im 14. und 15. Jahrhundert jeder Prediger vorhielt, entsprang? Setzte ferner nicht die Gnadenlehre, mochte man sie nun augustinisch-thomistisch oder scotistisch fassen, setzte nicht der ungeheure Apparat der Sacramente einen ganz anderen Christus voraus,

[1] Vgl. Drews, Humanismus und Reformation 1887.
[2] S. Hauck, K.-Gesch. Deutschlands II, 1 S. 132—136.

als jenes begrifflich scharf ausgeprägte Gedankengebilde des Leontius und Johannes Damascenus, welches den Triumph der göttlichen Natur in der menschlichen verherrlichte und durch die blosse Contemplation der wunderbaren Einigung das Gefühl der Ueberwindung und Erlösung alles Fleisches erzeugen wollte? Hier lag der letzte Grund der inneren Entfremdung vom Dogma. Man dachte nicht mehr, wie die Griechen gedacht hatten, mochte es auch der theologischen Speculation scheinbar ohne sonderliche Mühe gelingen, zu jenen Gedanken zurückzulenken; aber sie waren für sie nur noch Voraussetzungen, nicht mehr das Christenthum selbst. Wenn aber der alte Glaube nicht mehr Ausdruck der inneren Ueberzeugung ist, bildet sich unter der Hülle des alten ein neuer. Alle Sphären, in denen sich christliches Denken und Leben bewegte, lagen weitab von jenen Gedankensphären, in denen sich einst der Glaube, der geglaubt werden darf, entwickelt hatte. Er war zu einem Glauben geworden, der geglaubt werden muss; daneben hatte man das Verdienst Christi, die Kirche, die Sacramente, das eigene Verdienst und die Ablässe. In ihnen bewegte sich der Glaube und das christliche Leben. Während man behauptete, auf dem alten Grunde zu stehen und keinen Fuss breit gewichen zu sein, war man fortgeschritten — ein herrlicher Fortschritt! aber auf dem Wege lagen Abgründe, die man nicht ver-|mieden hatte, und sie führten in die tiefsten Regionen. Nicht Wenige gab es, die das voll Schrecken und Unwillen bemerkten; aber wie war zu helfen, solange darüber keine Klarheit bestand, wie sich der Zustand entwickelt hatte, in dem man sich befand, wo der Irrthum eigentlich angefangen hatte, und wo die Höhe läge, die es zu erreichen galt?

Es ist verständlich, dass man unter solchen Umständen auf die Autorität zurückging, welche den Weg zuerst angegeben hatte, den man während eines Jahrtausends gewandelt war und auf dem man einen herrlichen trostreichen Aufschwung, aber auch einen tiefen Fall erlebt hatte — Augustin. In seinen Werken fand man alle die Gedanken in kräftigster Ausprägung, an denen man sich erbaute, und man glaubte andererseits dort die schweren Missbräuche und Irrthümer nicht zu finden, die man in der Gegenwart beklagte. Daher die Losung: „Rückkehr zum Augustinismus als zu dem wahren Katholicismus der Väter.“ In sehr verschiedener Form wurde diese Losung ausgegeben: in umfassender Weise von Männern wie Wiclif, Hus, Wesel, Wessel und Pupper von Goch[1]; in der vorsichtigsten Form von allen jenen Theo-

[1] Ueber die niederländischen Augustiner ist von Holländern in den letzten

logen, die im 15. Jahrhundert und beim Uebergang vom 15. zum 16. gegenüber dem herrschenden Nominalismus zur thomistischen Gnadenlehre zurücklenkten. Ihre Zahl scheint nicht ganz gering gewesen zu sein; war sie es, so ersetzte das Ansehen der Verehrer des Thomas ihre kleine Zahl; denn unter den höchsten Prälaten, auch in Italien, fanden sich solche. Die Bedeutung dieser rückläufigen theologischen Bewegung im Anfang des 16. Jahrhunderts ist nicht zu unterschätzen; ist sie doch — freilich unter dem Hochdruck der deutschen Reformation — einer der einflussreichsten Factoren in der römischen Kirche geworden, als es sich in der Mitte des 16. Jahrhunderts darum handelte, dogmatisch Stellung zum Protestantismus zu nehmen. Aber Augustin hat keinem Zeitalter mehr geben können, als er selbst besessen hat. Auch er hat nur künstlich bei dem alten Dogma anzuknüpfen vermocht, weil er ihm innerlich in mancher Hinsicht entwachsen war, und andererseits war das, was man als Missbrauch und Irrthum späterer Zeiten abthun wollte, in ihm selbst schon angelegt, mochte man es nun bei ihm bemerken oder nicht. Die Schäden der katholischen Kirche durch Augustin heilen, das hiess im besten Fall eine Reform für ein paar Menschenalter besorgen. Aber mit Nothwendigkeit wären die alten Missbräuche zurückgekehrt; denn ihre starken, wenn auch verborgenen Wurzeln liegen im Augustinismus selbst. In der zu ihm zurückgebildeten Kirche hätte sich sehr bald alles das | wieder eingestellt, was man entfernen wollte. Das ist keine luftige Hypothese, sondern ist, wie aus dem Christenthum Augustin's selbst, so aus der Geschichte der katholischen Kirche der neueren Zeit zu erweisen. Wenn sich auch die schweren Irrthümer und Missbräuche nur kräftig durchsetzen konnten, indem sie den Augustinismus zersetzten, so müssen sie doch als Triebe gelten, deren Keime in dem Christenthum Augustin's angelegt waren.

Allein diese bis auf den Grund der Dinge reichende Beobachtung darf die deutlichste Wahrnehmung nicht verdunkeln, dass der genuine Augustinismus eine mächtige Kritik an dem zersetzten, einschliesslich des Nominalismus, ausgeübt hat. Er war eine segensreiche Macht. Man darf wohl sagen, dass es nie eine Reformation gegeben hätte, wenn nicht die Wiedererweckung Augustin's vorangegangen wäre. Man darf freilich auch andererseits behaupten, dass diese Wiedererweckung es nicht einmal bis zu solchen Decreten wie den tridentinischen gebracht hätte, wenn sie nicht durch eine neue Kraft

Jahrzehnten sehr gründlich gearbeitet worden. Eine vortreffliche Monographie über Goch hat jüngst Otto Clemen (Leipzig 1896) veröffentlicht. Ueber das Verhältniss Goch's zum Augustinismus s. a. a. O. S. 209—223.

verstärkt worden wäre. Immerhin lag zwischen dem unsittlichen, irreligiösen, ja heidnischen Mechanismus des herrschenden Kirchenthums und der Frömmigkeit Augustin's eine so gewaltige Kluft, dass man die heilsame Reform nicht verkennen kann, die sich hätte ergeben müssen, wenn z. B. das Christenthum Wiclif's in der katholischen Kirche massgebend geworden wäre.

Zu dem Allem hatte sich ein Element in dem Verfall der mittelalterlichen Institutionen und in dem grossen Wandel aller Verhältnisse entwickelt, welches man beim Anbruch des Reformationszeitalters überall findet und welches die Oppositionsparteien in verschiedenem Grade belebte. Auf allen Linien der Entwickelung war man bis zu ihm gelangt, ja in allen war es die geheime Triebkraft, welche das Alte auflöste und nach einem Neuen strebte. Es ist schwer, es mit einem Worte zu bezeichnen: Subjectivismus, Individualität, Selbst-sein-wollen, Freiheit, Thätigkeit. Es war der Protest gegen den Geist der Jahrhunderte, die man durchlebt hatte, und der Anfang einer neuen Stellung zur Welt überhaupt. Dem oberflächlichen Blick zeigt es sich am deutlichsten in den Idealen der Renaissance und des Humanismus; aber es lebte ebenso in der neuen Politik der Landesherrn und in dem Unmuth der Laien über die alten Ordnungen in Zunft und Gemeinde, in Kirche und Staat. Es war mächtig in der auf praktische Bethätigung zielenden Gefühlswelt der Mystiker, ja man vermisst es selbst nicht in der nominalistischen Scholastik, die bei ihrem unheimlichen Geschäft, die überlieferte Theologie zu ruiniren, nicht nur vom Verstande geleitet worden ist, sondern auch in dem dunkeln Drange arbeitete, die Religion dem Glauben zurückzugeben und sein | selbständiges Recht und seine Freiheit ans Licht zu stellen. Das neue Element hat sich überall als ein zweischneidiges Princip offenbart: das Zeitalter Savonarola's ist das Zeitalter Machiavelli's; in der Religion umschloss es alle Formen individueller Religiosität, von dem Recht der ungezügelten Phantasie und des Prophetismus bis zu dem Recht der Freiheit des in dem Evangelium gebundenen Gewissens. Dazwischen lag eine ganze Stufenleiter individueller Ausprägungen; aber auf vielen dieser Stufen war in dem heissen Bemühen, zu sich selber zu kommen, selbst zu sein und zu leben, zu handeln und zu wirken, die Unruhe erwacht: wenn du nun selbst bist und selbst zu leben beginnst als Mensch und als Christ, wo ist der Fels, an den du dich halten musst, was ist deine Seligkeit und wie wirst du ihrer gewiss? wie kannst du zugleich ein seliger und ein freier Mensch sein und bleiben? In dieser Unruhe wies das Zeitalter über sich selbst hinaus; aber man gewahrt nicht, dass auch nur ein Christ

die Frage, die dieser Unruhe zu Grunde lag, sicher zu verstehen und die Antwort zu geben vermochte.

Es lohnt sich wohl der Mühe, zu fragen, was aus dem Dogma geworden wäre, wenn die Entwickelung fortgedauert hätte, die wir im 14. und 15. Jahrhundert beobachten, und wenn kein neuer Factor eingetreten wäre. Ausgänge des Dogmas hätte man gewiss erlebt; aber die Frage lässt sich natürlich nicht entscheiden, welcher Ausgang siegreich geblieben wäre. Es lässt sich (1) denken, dass der Curialismus rasch einen vollkommenen Sieg erfochten und alles Widerspenstige niedergeworfen hätte; in diesem Falle wäre der souveräne päpstliche Wille auch auf dem Gebiete des Glaubens und der Sitte die oberste Instanz und das alte Dogma ein Theil des päpstlichen Gewohnheitsrechts geworden, welches factisch durch die arbiträren Auslegungen und Entscheidungen des Papstes ad libitum modificirt worden wäre. Die Gläubigen hätten sich unter solchen Umständen an den Gedanken gewöhnen müssen, dass die fides implicita, d. h. der Gehorsam, das verdienstliche Werk sei, das allen ihren übrigen Leistungen, soweit das sacramentale System ihnen solche auferlegt, den Werth verleihe. Um das Dogma im materialen Sinn wäre es geschehen gewesen: die Kirche bleibt die authentische Seligkeitsanstalt, auch wenn Niemand das glaubt, was sie lehrt, jedoch Alle sich ihren Einrichtungen unterwerfen. Man wäre also auf eine tiefere Stufe der Religionsbildung gesunken. Man kann sich aber auch (2) denken, dass aus den Kreisen der Oppositionsparteien der Kirche eine Reform aufgenöthigt worden wäre, die kirchenrechtlich in einer Herabsetzung der Competenzen des Papstthums zu Gunsten einer kirch-|lichen Oligarchie, dogmatisch in einer Fixirung des augustinisch-mystischen Christenthums bestanden hätte. Es lässt sich sehr wohl vorstellen, dass alle die dogmatisch-symbolisch bisher noch gar nicht bestimmten augustinisch-mystischen Gedanken, welche die Frömmigkeit der Besten begründeten, endlich zu einer festen Ausprägung gekommen wären. In diesem Falle wäre ein Doppeltes möglich gewesen: man hätte versuchen können, den Zusammenhang mit dem alten Dogma festzuhalten, wie ihn auch Augustin selbst festgehalten hat — auch dann hätte immerhin deutlich zu Tage treten müssen, dass jene Dogmen überwundene Voraussetzungen sind —, oder es hätte sich gezeigt, dass ein anderes Bild von der Gottheit und ein anderes Bild von dem Gottmenschen an die Stelle der alten zu setzen seien. Es lässt sich aber auch (3) ein Auseinanderfallen der Kirche am Anfang des 16. Jahrhunderts erwarten. Ein Theil wäre auf dem

sub 1 oder 2 bezeichneten Wege fortgeschritten, ein anderer dagegen hätte den aufklärerischen Fingerzeigen Folge geleistet, welche in der das historische Christenthum neutralisirenden pantheistischen Mystik, in der Verstandeskritik des Nominalismus am Dogma und in der humanistischen Weltauffassung gegeben waren. Wäre eine solche Bewegung zum Durchbruch gekommen, so wäre es fraglich gewesen, ob sie bei der hl. Schrift Halt gemacht hätte oder auch über sie hinübergeschritten wäre. Auf Beides ist man gefasst, wenn man die Zeichen der Zeit um 1500 beobachtet. In dem einen Fall hätte ein rationalistisches oder schwärmerisches Bibelchristenthum die Folge sein, in dem anderen hätten sich unabsehbare Bildungen ergeben müssen. In beiden Fällen aber hätte das alte Dogma zu existiren aufgehört. Man kann aber (4) endlich erwarten — doch ist es fraglich, ob uns Angesichts der mittelalterlichen Zustände eine solche Erwartung kommen würde, wenn die Reformation nicht eingetreten wäre —, dass sich aus den Gährungen des 14. und 15. Jahrhunderts eine neue tiefere religiöse Bildung entwickelt hätte. Combinirt man nämlich jene sicheren Wahrnehmungen, dass ein Theil der Theologen (dominikanische Mystiker) auch in der Theologie nur das bearbeiten wollte, was wirklich erbaulich war, ferner dass in dem geistigen Wesen des Menschen nach dem Punkte gesucht wurde, welcher der Sitz der Religion und der wahre Kern des Seelenlebens zugleich sei, weiter dass sich aus diesem Kern durch eine Wiedergeburt ein neuer innerer Mensch gestalten solle, der seiner Seligkeit und Freiheit gewiss werden müsse; nimmt man hinzu, dass der Nominalismus darüber belehrt hatte, dass die unendlichen Bemühungen der Speculation keine Sicherheit erzeugen | können, dass diese also anderswo gesucht werden müsse, und fasst man dann den allgemeinen geistigen Zustand ins Auge, dass die Menschen damals darnach rangen, sich von dem Geist des Mittelalters zu befreien, zu den Quellen zurückzukehren, und als selbständige Persönlichkeiten weiter zu leben, so ist es vielleicht nicht zu kühn, am Anfang des 16. Jahrhunderts auf religiösem Gebiet eine Neubildung zu erwarten, welche eine evangelische Reformation des gesammten Religionswesens einschliessen, damit aber auch das alte Dogma entwurzeln und aufheben würde, indem der neue Ausgangspunkt, der lebendige Glaube an den um Christus willen gnädigen Gott, und das aus ihm entsprungene Recht auf Freiheit, in der Theologie nur das bestehen lassen konnte, was zu ihm gehörte.

Aber die wirkliche Geschichte hat diesen Erwartungen nicht voll entsprochen. Sie hat auch diesmal die neue Epoche nicht so an die alte angeschlossen, wie die Logik einen neuen Satz aus der Widerlegung eines alten entwickelt. Die wirklichen Ausgänge des Dogmas im 16. Jahrhundert sind vielmehr mit Widersprüchen behaftet geblieben, welche der Folgezeit bedeutende Aufgaben gestellt haben. Man kann darum auch zweifelhaft sein, ob man wirklich von Ausgängen zu reden hat; allein nach dem, was in den Prolegomena zur Dogmengeschichte (Bd. I S. 3 ff.) entwickelt worden und im Folgenden dargelegt ist, wird man doch diesen Titel brauchen müssen.

Die dogmengeschichtliche Krisis hat im 16. Jahrhundert einen dreifachen Ausgang genommen[1]:

1. Die alte Kirche hat sich einerseits entschiedener zur Papstkirche entwickelt und damit den oben (sub 1) angegebenen Weg eingeschlagen; aber sie hat andererseits die augustinisch-mittelalterlichen Lehren fixirt und den alten Dogmen als gleichberechtigte Glieder hinzugefügt (s. oben sub 2). Obgleich das zu Trident in einer Weise geschah, die deutlich offenbarte, dass man nicht in dem Dogma, sondern über ihm stand und desshalb entschlossen war, es nach den praktischen Bedürfnissen des äusseren Kirchenthums zu regeln, so hat man doch Compromisse schliessen müssen; denn die Reformation hat auch die alte Kirche gezwungen, geistliche Dinge geistlich zu richten oder wenigstens den Schein des geistlichen Charakters anzunehmen. Eben dess-

[1] Die dogmengeschichtliche Krisis — überschaut man die Entwicklung im Zusammenhang der ganzen geistigen Bewegung, so wird man nicht von Ausgängen reden und sich auch nicht mit den dogmengeschichtlichen Bewegungen begnügen. Vielmehr treten dann die geschichtlichen Betrachtungen ein, die Dilthey in seinen Abhandlungen über „Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert" so trefflich entwickelt hat (Archiv f. Gesch. der Philosophie Bd. 5 S. 480 ff., Bd. 6 S. 60—127. 225—256. 347—379. 509—545); vgl. auch seinen Aufsatz über „Die Autonomie des Denkens, den constructiven Rationalismus und den pantheistischen Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert" (a. a. O. Bd. 7 S. 28—91). Dilthey unterscheidet drei grosse Richtungen in der Theologie des 16. Jahrhunderts, die sich natürlich in einigen Köpfen kreuzten: 1) Die am Dogmensystem (wenn auch unter Modificationen) festhaltende kirchliche Theologie, 2) die transcendentale Theologie (das Christenthum als Erfüllung des universal, überall und zu allen Zeiten, in der Menschheit wirksamen religiösen Strebens und Ringens; die Richtung auf das hinter den Religionen und ihren Formen liegende Universelle), 3) der moralische Rationalismus (sein deutlichster Ausdruck im Socinianismus). Die erste Richtung wurzelt in der mehr oder weniger geläuterten kirchlichen Tradition, die zweite in der Anschauung und dem Gefühl eines All-Einen, das sich in allem Einzelnen in abgestufter Weise offenbart, die dritte in den Ideen der Stoa.

halb gehören die Decrete des Tridentinums noch in die Dogmengeschichte; denn sie sind nicht lediglich Producte der kirchenpolitischen Kunst der Curie, obgleich sie diesen Charakter ganz wesentlich tragen. Sofern sie es aber nicht sind, haben sie der | Kirche manche Schwierigkeiten bereitet und die volle Entwickelung derselben zum Curialismus aufgehalten. Die Spannungen und Kämpfe innerhalb der katholischen Kirche in den folgenden drei Jahrhunderten haben dies zur Genüge dargethan. Allein diese Kämpfe haben Stufe für Stufe den Erfolg gehabt, die oppositionellen Elemente zum Schweigen zu bringen, bis endlich, nach dem unermesslichen Dienst, den die französische Revolution und Napoleon I. dem Curialismus geleistet, im Mariendogma und im Vaticanum der volle Sieg des Papstthums verkündet werden konnte. Damit war das endlich erreicht, was die Curie und ihr Anhang schon in dem 16. Jahrhundert erreichen wollte: wie die Kirche die Magd des Papstes geworden ist, so ist auch das Dogma seiner souveränen Herrschaft unterworfen. Es ist dabei ganz gleichgiltig, welchen Speculationen sich katholische Theologen über das Verhältniss des Papstes zum Dogma hingeben, indem sie behaupten, der Papst sei an die katholische Lehre gebunden; denn wer das Recht der Auslegung hat, wird immer einen Weg finden können, um ein neues Dogma, welches er schafft, als ein altes produciren zu können. Die ganze Idee des Dogmas aber als der Glaube, der jedes Christenherz bewegen soll und den Christen zum Christen macht, ist in Wahrheit abgethan, sofern es jedem Einzelnen überlassen wird, ob er sich den Glauben in seinem ganzen Umfang anzueignen vermag oder nicht. Gelingt es ihm — aber wem gelänge das gegenüber den ganzen, halben und Viertelsdogmen und dem unübersehbaren Heer von Entscheidungen? —, um so besser; gelingt es ihm nicht, so ist das kein Schade, wenn er nur die Absicht hat, zu glauben, was die Kirche glaubt. Dass hier ein Ausgang der Dogmengeschichte gegeben ist, mögen nun in der Folgezeit noch weitere neue Dogmen formulirt werden oder nicht, ist unzweifelhaft.

2. Im 16. Jahrhundert hat sich das antitrinitarische und socinianische Christenthum entwickelt. Es hat mit dem alten Dogma gebrochen und dasselbe abgethan. Angesichts des raschen Niedergangs der socinianischen Gemeinden könnte man urtheilen, dass die Betrachtung ihres Christenthums überhaupt nicht in die Universalgeschichte der Kirche und somit auch nicht in die Dogmengeschichte gehört; allein überlegt man, wie sicher der Antitrinitarismus und Socinianismus an die mittelalterliche Entwickelung angeknüpft werden kann (Nominalismus), wie energisch die protestantische Dogmatik des 17. Jahrhunderts auf ihn als auf ihren schlimmsten Feind eingegangen ist,

und wie nahe sich endlich die Kritik, welche evangelische Theologen im 18. und 19. Jahrhundert am Dogma vollzogen haben, mit der socinianischen berührt, so würde man wider die Geschichte verstossen, wollte man den im Socinianismus gegebenen Ausgang der Dogmengeschichte verschweigen.|

3. Ein dritter Ausgang liegt aber auch in der Reformation selbst vor, allerdings der complicirteste und desshalb auch in mancher Hinsicht der unsicherste. Die Reformation hat, von der Geschichte selbst gewiesen, einen neuen Ausgangspunkt für die Bildung des christlichen Glaubens an dem Worte Gottes gewonnen, und sie hat alle Unfehlbarkeiten abgethan, die eine äussere Sicherheit für den Glauben bieten konnten, die unfehlbare Organisation der Kirche, die unfehlbare Lehrüberlieferung der Kirche und den unfehlbaren Schriftencodex[1].

[1] In Bezug auf das erste Stück ist ein Nachweis unnöthig. In Bezug auf das zweite lese man Luther's Schrift „Von den Conciliis und Kirchen" (1539); dazu aber noch Form. Concord. P. I Epitome p. 517 (ed. Müller): „Reliqua vero sive patrum sive neotericorum scripta, quocunque veniant nomine, sacris litteris nequaquam sunt aequiparanda (also auch nicht die Erlasse der Concilien) sed universa illis ita subicienda sunt, ut alia ratione non recipiantur, nisi testium loco, qui doceant, quod etiam post apostolorum tempora et in quibus partibus orbis doctrina illa prophetarum et apostolorum sincerior conservata sit ... Symbola et alia scripta non obtinent auctoritatem iudicis." Dazu Art. Smalcald. II, 2 p. 303: „Verbum dei condit articulos fidei, et praeterea nemo, ne angelus quidem." Dazu „Etliche Artikel, so M. Luther erhalten will wider die ganze Satansschule" (1530. Erlanger Ausg. XXXI S. 122): „Die christliche Kirch hat kein Macht, einigen Artikel des Glaubens zu setzen, hats noch nie gethan, wirds auch nimmermehr thun ... Alle Artikel des Glaubens sind genugsam in der hl. Schrift gesetzt, dass man keinen mehr darf setzen ... Die christliche Kirch bestätigt das Evangelion und hl. Schrift als ein Unterthan, zeigt und bekennt, gleichwie ein Knecht seines Herrn Farbe und Wappen" u. v. a. St. Was den dritten Punkt betrifft, so hat sich der spätere Protestantismus verengt. Aber, soviel bekannt, hat kein namhafter Lutheraner ausser Kliefoth es gewagt, sich öffentlich von dem Luther der ersten Jahre loszusagen. Ist aber die Haltung, die Luther in seinen bekannten Vorreden zu den neutestamentlichen Büchern eingenommen hat, im Protestantismus mindestens berechtigt (s. die Bemerkungen zum Jakobusbrief, zum Hebräerbrief und zur Apokalypse), so ist damit der unfehlbare Schriftenkanon abgethan. Es ist dabei historisch höchst wichtig, sachlich aber gleichgiltig, dass sich bei Luther, namentlich seit dem Abendmahlsstreit, viele Aussagen finden, die so lauten, als sei jeglicher Schriftbuchstabe das Fundament des christlichen Glaubens; denn der flagrante Widerspruch, dass etwas zugleich nicht gilt und gilt, kann nur die Lösung finden, dass es nicht gilt. Dies folgt aber auch aus Luther's Anschauung vom Glauben mit Nothwendigkeit; denn diese ist darauf gestellt, dass der Glaube vom hl. Geist durch das gepredigte Wort Gottes gewirkt wird. Auch ist man heute in weitesten Kreisen im Protestantismus darüber einig, dass die historische Kritik an der Schrift nicht unevangelisch ist. Freilich reicht diese Einigkeit nur bis zum „Princip". Die Anwendung verbitten sich Viele.

Damit war jene Betrachtung des Christenthums, welcher das Dogma entsprungen ist — der christliche Glaube das sichere Wissen der letzten Ursachen aller Dinge und desshalb auch der Heilsveranstaltungen Gottes — beseitigt: der christliche Glaube ist vielmehr die gewisse Zuversicht, von Gott als dem Vater Jesu Christi Sündenvergebung zu empfangen | und in seinem Reiche unter ihm zu leben — nichts Anderes. Aber es waren zugleich auch jenem Dogma alle Stützen entzogen; denn wie kann es irreformabel und authentisch sein, wenn es doch beschränkte, in Sünden verstrickte Menschen entworfen und formulirt haben und jede äussere Sicherheit fehlt? Dennoch haben die Reformatoren das alte Dogma bestehen gelassen, ja es nicht einmal einer Revision unterzogen. Freilich nicht als Glaubensgesetz neben dem Glauben, auf besonderen äusseren Versicherungen beruhend, haben sie es in Geltung gelassen, sondern in der kaum je geprüften Ueberzeugung, dass es dem Evangelium, dem Worte Gottes, genau entspräche und sich als sein selbstverständlicher und nächster Inhalt Jedem erweise. Sie betrachteten es als ein herrliches Bekenntniss zu dem Gott, der Jesum Christum, seinen Sohn, gesandt hat, um uns, von Sünden ledig, selig und frei zu machen. Weil sie dieses Zeugniss in dem Dogma fanden, fiel für sie jeder Antrieb fort, es genauer zu controliren[1]. Nicht als Dogma blieb es ihnen massgebend, sondern als Bekenntniss zu dem Herrn und Gott, der den Klugen verborgen ist, aber den Unmündigen offenbar. Allein, weil es überhaupt in Kraft blieb, blieb es gewissermassen doch als Dogma; denn die Dinge haben ihre eigene Logik. Das alte Dogma war ja nicht nur ein evangelisches Zeugniss von dem gnädigen Gott, von dem Erlöser Christus und der Sündenvergebung — es gab diese Glaubensgedanken sogar nur unsicher wieder —, sondern es war vor Allem Gott-Welt-Erkenntniss und Glaubensgesetz. Und je mächtiger die Reformation den Glauben betonte, je nachdrücklicher sie Alles auf ihn stellte gegenüber den Unsicherheiten des hierarchischen, kultischen und mönchischen Christenthums, um so verhängnissvoller musste es für sie werden, dass sie diesen Glauben und jenes Glaubenswissen und Glaubensgesetz unbesehens an einander geschoben hatte. Als nun vollends noch der Druck der äusseren Situation hinzukam und unter den Stürmen, die hinaufgezogen waren (Schwarmgeister, Wiedertäufer), der Muth entschwand, etwas zu behaupten, „quod discrepet ab ecclesia catholica vel ab ecclesia Romana, quatenus ex scriptoribus nota est", da mündete die Bewegung in die Augsburgische Confession, die das Princip des evangelischen Christen-

[1] S. Kattenbusch, Luther's Stellung zu den ökumen. Symbolen 1883.

thums zwar nicht verleugnet, aber damit begonnen hat (doch vgl. schon die Marburger Artikel), den neuen Wein in die alten Schläuche zu giessen[1]. Hat die Reformation (im 16. Jahrhundert) das alte Dogma abgethan? Es ist sicherer, auf diese Frage mit einem Nein zu antworten, als mit einem Ja. Allein wenn man zugiebt, dass sie seine Grundlagen entwurzelt hat — was unsere | katholischen Gegner uns mit vollem Recht vorhalten —, dass sie ein mächtiges Princip ist und nicht eine neue Lehrordnung, und dass ihre Geschichte durch das Zeitalter der Orthodoxie, des Pietismus und Rationalismus hindurch bis heute nicht ein Abfall ist, sondern eine nothwendige Entwickelung, dann muss man auch zugestehen, dass die völlig conservative Stellung der Reformation zum alten Dogma nicht dem Principe angehört, sondern der Geschichte. Somit bezeichnet die Reformation als fortwirkende Bewegung doch einen Ausgang der Dogmengeschichte und, wir hoffen, den rechten und eigentlichen Ausgang[2].|

[1] Dass das Evangelium der Reformation in der Augustana einen meisterhaften Ausdruck erhalten hat (Loofs, D. Gesch. 3. Aufl. S. 399; er setzt allerdings vorsichtig hinzu: „und in der sie erläuternden Apologie"), kann ich nicht zugeben. Die Augustana hat die Lehrkirche begründet; sie hat recht eigentlich die Verengung der reformatorischen Bewegung verschuldet. Hätte man vor 1526 so geschrieben, um nicht zu sagen, vor 1529? Ihre Disposition ist scholastisch und dazu noch undurchsichtig, ihre Darlegungen sind positiv und negativ an wichtigen Stellen absichtlich unvollständig; ihr diplomatisches Entgegenkommen gegen die alte Kirche ist peinlich und die Art, wie sie die Sectirer als Prügelknaben behandelt und das „Anathema" ausspielt, nicht nur lieblos, sondern ungerecht, nicht nur von geistlichem Eifer, sondern auch von weltlicher Klugheit dictirt. Dennoch soll nicht verkannt werden, dass sie an den wichtigsten Stellen den Nagel auf den Kopf getroffen hat, und dass in diesem irdenen Gefäss Edelsteine liegen, so einfach und zweckentsprechend gefasst, wie in keiner zweiten reformatorischen Schrift. Man kann aus der Augustana bereits die Kirche der Concordienformel entwickeln, wenn auch nicht die einzelnen Lehrformulirungen; man kann aber aus ihr auch, rückwärts schreitend, noch die freieren evangelischen Grundgedanken gewinnen und in Kraft erhalten, ohne welche es nie zu einer Reformation und zu einer Augustana gekommen wäre. Was aber deren Autor anlangt, so darf man unbedenklich sagen, dass Melanchthon hier eine Aufgabe unternommen hat — unternehmen musste, der seine Gaben und sein Charakter nicht gewachsen waren.

[2] Es ist sehr lehrreich, hier das Zeugniss zweier Männer zusammenzustellen, die so verschieden wie möglich gewesen sind, aber in der Beurtheilung der Reformation in Bezug auf ihr Verhältniss zur Vergangenheit und zur Gegenwart völlig übereinstimmen. Neander schreibt (Erklärung über seine Theilnahme an der evangel. Kirchenzeitung 1830 S. 20): „Der Geist der Reformation ... gelangte nicht gleich Anfangs zu seinem klaren Selbstbewusstsein. So geschah es, dass unbewusster Weise manche Irrthümer aus dem alten kanonischen Recht in die neue kirchliche Praxis übergingen. Bei einem Theil der reformirten Theologen kam auch noch die Vermischung und Verwechselung des alt- und neu-

Für unsere Darstellung erwächst uns die Pflicht, den hier kurz skizzirten dreifachen Ausgang der Dogmengeschichte näher darzulegen. Aber eben weil es Ausgänge sind, kann es sich nicht mehr um eine ausführliche Darstellung handeln; denn in den Ausgängen einer Sache

testamentlichen theokratischen Gesichtspunktes hinzu. Luther, von so vielen Seiten über die Entwickelung seiner Zeit emporragend, war von dem Princip des sich frei und durch seine innere göttliche Kraft entwickelnden Glaubens aus zu dem Bewusstsein des rein Evangelischen auch hier gelangt, aber durch die Bewegungen unter den Abendmahlsstreitigkeiten und in dem Bauernkrieg wurde jenes reine Bewusstsein wieder getrübt." Derselbe gelehrte und wahrhaftige Mann hat es mehr als einmal öffentlich bezeugt, dass er sich, obgleich er den vollen evangelischen Glauben für sich in Anspruch nehme, mit der Augsburgischen Confession keineswegs vollkommen identificiren könne, und er hat in aller Bescheidenheit doch klar genug angedeutet, dass das kein Christ des 19. Jahrhunderts mehr könne, der aus der Geschichte gelernt hat. Ebenso erklärt Ritschl (Gesch. des Pietismus I S. 80 ff. 93 ff. II S. 60 f. 88 f.): „Die lutherische Lebensanschauung ist nicht im klaren Flusse geblieben, sondern durch das Uebergewicht der objectiv-dogmatischen Interessen eingeschränkt und undeutlich geworden. Der Protestantismus ist nicht in voller Kraft und Ausrüstung, wie die Athene aus dem Haupte des Zeus entsprang, aus dem mittelaltrigen Schosse der abendländischen Kirche entbunden worden. Die Unvollständigkeit seiner ethischen Orientirung, die Zersplitterung seiner Gesammtanschauung in die Reihe der einzelnen Dogmen, die vorwiegende Ausprägung seines Besitzes in spröder Vollständigkeit sind Mängel, welche den Protestantismus bald in Nachtheil gegen die Fülle der mittelaltrigen Theologie und Asketik erscheinen liessen ... Die Schulform der reinen Lehre ist wirklich nur die vorläufige und nicht die endgiltige Gestalt des Protestantismus." Dass der Protestantismus resp. das Lutherthum, gemessen an der Augustana, keine gemeinsame reine Lehre mehr besitzt, ist einfach eine Thatsache, die dadurch nicht geändert wird, dass man sie verschleiert. Von den 21 Glaubensartikeln der Augustana sind factisch die Art. 1—5, 7—10, 17. 18 controvers, selbst in den Kreisen derer, die noch immer „im Principe" so thun, als habe sich nichts geändert. In concreto werden die einzelnen Abweichungen nicht nur „ertragen", sondern gestattet; aber Niemand will, um mit Luther zu reden, der Katze die Schelle anhängen und das öffentlich proclamiren und darnach die Kirchenleitung einrichten, was doch eine Thatsache ist, die niemals mehr geändert werden wird. Wir befinden uns nicht in einem „Nothstand" in Bezug auf den öffentlichen Ausdruck unseres Glaubens, sondern die Unwahrhaftigkeit, Muthlosigkeit und Trägheit, in der wir dem Wandel der Erkenntniss gegenüberstehen, das ist der „Nothstand". Luther hat die Wahrheit erst finden müssen, und als er sie gefunden hatte, verkaufte er alles, was er hatte, um sie für sich und für die Christenheit zu erwerben. Er verkaufte das Herrlichste, was die Zeit besass, die Einheit der katholischen Kirche: er schlug sie, ohne Rücksicht auf die „Schwachen" und alle seine alten himmlisch-irdischen Ideale preisgebend, in Trümmer; aber seine Epigonen sind so matt und ängstlich, dass sie sich selbst nicht einmal eingestehen wollen, was sie Neues gelernt haben, und in Gefahr schweben, sich an eine Tradition von gestern zu verkaufen oder sich — alle evangelischen Erkenntnisse in die Schanze schlagend — auf das griechische Dogma zurückzuziehen.

ist nicht mehr sie selbst die bewegende Macht — sonst würde sie nicht ausgehen —, sondern neue Factoren treten ein und setzen sich an ihre Stelle. Für unsere Zwecke muss es daher genügen, die dogmatische Entwickelung der römischen Kirche bis zum Vaticanum in Kürze zu zeichnen, ohne auf die politischen Absichten und Verwickelungen, welche der Kirchengeschichte und Symbolik zu überlassen sind, näher einzugehen, ferner die socinianische Kritik am Dogma vorzuführen, endlich ein solches Verständniss von der Reformation zu gewinnen, dass ihre Eigenart gegenüber dem dogmatischen Erbe der Vergangenheit ebenso klar wird wie die dogmatische Verengung, in die sie zunächst ausgemündet ist, sowie die Grundlinien ihrer weiteren Entwickelung bis heute. Bis zur Concordienformel und den Dortrechter Beschlüssen die Geschichtserzählung ausführlich zu geben, dann aber abzubrechen, halte ich für einen schweren Fehler, weil durch ein solches Verfahren nur das Vorurtheil bestärkt wird, als seien die dogmatischen Bildungen der Reformationskirchen im 16. Jahrhundert ihre klassische Ausgestaltung, während sie doch nur als Durchgangspunkte betrachtet werden dürfen[1].

[1] Warum ich die altprotestantische Lehrgeschichte nicht in die Dogmengeschichte hineinziehe, mag man auch aus Paulsen, Gesch. des gelehrten Unterrichts, 2. Aufl., 1. Bd. (1896) S. 432—450 ersehen. Dazu: Die altprotestantische Lehrgeschichte ist die deutsche Nachblüthe der wesentlich romanischen Scholastik. Das Werthvolle in ihr liegt in einigen grossen Grunderkenntnissen, die man aber besser an der Quelle, d. h. bei den Reformatoren studirt. Das Uebrige ist ohne Werth, auch ohne höheres geschichtliche Interesse und trotz der Autorität, die ihm Fürsten, Professoren und Consistorien gegeben haben und noch geben, veraltet und als geistige Macht erloschen.

Schwerwiegend ist der Einwurf von Dilthey (Archiv f. Gesch. d. Philos. V. Bd. H. 3 S. 358 ff.), Luther's Christenthum sei kein Ausgang der Dogmengeschichte, weil es das alte Dogma, vor allem aber die Erbsünden- und Satisfactionslehre zu seiner nothwendigen Voraussetzung habe. Ich gebe Dilthey zu, dass man zu wählen hat. Man kann gewiss mit vielem Recht eine Dogmengeschichte fortführen bis auf den heutigen Tag; aber was sich in ihr seit dem Ende des 17. Jahrh. im Protestantismus abgespielt hat, sieht doch formell und zum Theil auch materiell der alten Dogmengeschichte nicht mehr ähnlich. Beachtet man nun, dass diese Entwicklung im Protestantismus nicht eine apokryphe ist, sondern an der Reformation eine ihrer Wurzeln — ich meine, die kräftigste — hat, so wird man doch ein Recht haben, trotz des Zugeständnisses, dass das alte Dogma nothwendige Voraussetzung des Christenthums Luther's gewesen ist, Luther selbst als Ausgang der Dogmengeschichte zu betrachten — in dem Sinne etwa, in welchem man Christus als des Gesetzes Ende betrachten muss, obgleich er das Gesetz nicht aufgehoben, sondern bejaht hat. Und hier ist noch ein Wort vom alten Dogma als „nothwendiger Voraussetzung“ des Christenthums Luther's zu sagen. Gesteht man der Erbsündenlehre, der Satisfactionslehre und überhaupt der „Person und dem Werk“

Auch Seeberg und Loofs brechen bei dem Concordienbuche und der Dortrechter Synode ab. Bei dem Ersteren ist dieses Ende wohl verständlich — man ist nur erstaunt, die Confession von Westminster nicht zu finden, das wichtigste Bekenntniss der heutigen calvinischen Kirchen. Dagegen ist es schwer begreiflich, wesshalb Loofs der Betrachtung des repristinirten Lutherthums folgt, die er doch selbst in seinem Schlussabschnitte (S. 463) aufhebt: „Wer die Union billigt, erkennt damit an, dass die Gegenwart so an das 16. Jahrhundert anzuknüpfen hat, dass die Epigonenzeit ausgeschlossen ist. | Da nun die Epigonenorthodoxie des 16. Jahrhunderst darin wurzelt, dass die Reformatoren eine Reihe altkatholischer Voraussetzungen und Dogmen, welche mit ihren Grundgedanken sich nicht vertrugen, dennoch beibehalten haben, so muss überzeugte Billigung der Union zu der Erkenntniss führen, dass es die Aufgabe der Gegenwart ist, die reformatorischen Grundgedanken consequenter und allseitiger durchzuführen, als es im 16. Jahrhundert geschehen ist und geschehen konnte.“ Sehr richtig; aber dann hat man nur die Wahl, entweder die Dogmengeschichte bis zur Gegenwart fortzuführen oder sich mit der Darlegung der Grundgedanken der Reformation zu begnügen. Letzteres aber ist m. E. angezeigt, und zwar nicht nur desshalb, weil die Ausgestaltung des Protestantismus trotz der 380 Jahre, die er besteht, noch nicht zu

Christi in der reinen, geistigen Religion in keinem Sinn ein Recht zu, so ist freilich die Sache entschieden; man muss dann mit Dilthey sagen, Luther's Rechtfertigungslehre existirt selbst nur so lange, als diese ihre dogmatischen Voraussetzungen existiren, d. h. sie sind mit der denkenden Frömmigkeit unvereinbar. Gerade jene Voraussetzungen aber lassen m. E. eine Behandlung zu, in der ihr Kern gewahrt bleibt und in der sie das noch eben leisten, was sie für Luther's Rechtfertigungserfahrung leisteten, während ihre mythologische oder metaphysisch-transcendentale Form dahinfällt. Kann das erwiesen werden — welche Grenze dieses Problem in Bezug auf den Erweis hat, bin ich mir wohl bewusst —, so ist es möglich, die Rechtfertigungsüberzeugung Luther's festzuhalten sammt den objectiven Positionen, die ihr zu Grunde liegen, ohne diese Positionen in der spröden dogmatischen Form, die sie einst erhalten haben, zu bejahen. Dann aber ist auch hier festgestellt, dass Luther einen Ausgang der Dogmengeschichte bedeutet. Dilthey's Einwurf ist im Grunde derselbe, wie der Kübel's (Neue kirchl. Zeitschr. 1891 S. 43 u. s. w): Da nach Luther unzweifelhaft am Gefüge des alten Dogmas die individuelle Glaubenserfahrung hängt, so gehört er in die alte Dogmengeschichte hinein. Allein in Wahrheit hängt es an einer Reihe wichtiger Motive, die im alten Dogma einen unvollkommenen Ausdruck gefunden haben (ähnliches war schon bei Augustin, wenn auch in geringerem Masse, zu beobachten). Man wird einwenden, nicht um Motive handelt es sich, sondern um die Wirklichkeit oder Unwirklickkeit behaupteter Thatsachen. Auch das ist richtig; es wird also darauf ankommen, ob diesen behaupteten Thatsachen (allgemeine Schuldverhaftung, θεὸς ἐν σαρκί, Opfertod Christi) nicht ein Wirkliches entspricht, wenn auch durchaus nicht in der griechischen, augustinischen und anselmschen Ausdeutung und Ausspinnung. Uebrigens hat Dilthey in einer zweiten Gruppe von Aufsätzen im Archiv f. Gesch. d. Philos. Bd. 6, Heft 3, 4 (s. Preuss. Jahrb. Bd. 75, Heft 1 1894) die neue Religiosität Luther's und der Reformatoren so kräftig erfasst und über das bisher in der Geschichte erreichte Niveau emporgehoben, dass ihm die Anerkennung, dass Luther einen Ausgang der Dogmengeschichte bedeutet, nicht mehr schwer fallen kann. Ueber diese Aufsätze s. u.

Ende gekommen ist — die augustinisch-römische Kirche hat noch viel längere Zeit gebraucht —, sondern vor Allem desshalb, weil, wie Loofs sehr richtig bemerkt, „die Reformatoren eine Reihe altkatholischer Voraussetzungen und Dogmen, welche mit ihrem Grundgedanken sich nicht vertrugen, dennoch beibehalten haben, in denen die Epigonentheologie wurzelt“. Hier wird also die Eigenart des reformatorischen Princips darin erkannt, dass es, in seiner negativen Bedeutung betrachtet, nicht nur mittelalterliche Lehren, sondern altkatholische Voraussetzungen und Dogmen aufhebt. Nun aber giebt es bis auf diesen Tag kein Dogma, welches nicht das altkatholische wäre oder aus ihm abgeleitet ist. Also hebt die Reformation, d. h. der Begriff des evangelischen Glaubens, das Dogma auf, wenn man nicht an Stelle des wirklichen einheitlichen Dogmas irgend ein Gedankengebilde von dem, was das Dogma sein könnte, setzt. Dann aber ist es eine üble und gefährliche Connivenz, innerhalb der Dogmengeschichte doch die Geschichte der Reformationskirchen nur soweit zu betrachten, als sich ihre lehrhaften Formulirungen in den Bahnen des alten Dogmas oder in der vollkommenen Abhängigkeit von ihm gehalten haben. Die Reformation ist in einem ähnlichen Sinn des Dogmas Ende, in welchem das Evangelium des Gesetzes Ende ist. Sie hat das Glaubensgesetz abgeschüttelt, nicht um zu erklären, dass es Sünde sei, wohl aber in dem Sinne, dass es die Sünde mehrt, wie das Paulus vom mosaischen Gesetz behauptet hat. Sie hat an die Stelle der Forderung der Leistung des Glaubens, welche dem Gesetz entspricht, die Freiheit der Kinder Gottes gesetzt, die nicht unter der Last des Glaubenszwanges stehen, sondern in der Freude über ein geschenktes Gut. Und sie kann, ebenso wie der Apostel Paulus in Bezug auf das Gesetz, so in Bezug auf das Dogma sagen: „Heben wir nun das Glaubensgesetz auf? — nein; wir richten es auf“; denn sie weiss und lehrt, dass das gläubige Herz sich gefangen giebt unter Jesus Christus und ihm Gehorsam leistet.

Da sich die Kraft und Gewalt des Bruches mit der Vergangenheit in den symbolischen Ausgestaltungen des Protestantismus des 16. Jahrhunderts nur unvollkommen ausgedrückt hat, so würden wir heute wider uns selbst und unser Christenthum zeugen, wenn wir jene Ausgestaltungen so beurtheilen würden, als wären sie abschliessend. Unter diesen „Wir“ sind nicht nur einige moderne Theologen oder die aufrichtigen Bekenner der evangelischen Union zu verstehen — für sie ist das selbstverständlich —, sondern nicht minder fast alle Lutheraner. „Allgemein“, sagt Loofs mit Recht, „spricht man von verschiedenen christlichen Confessionen, kein moderner Orthodoxer ist orthodox im Sinne der Periode, welche die letzten Symbole producirte, und beinahe nirgends fasst man die Verpflichtung auf die Symbole so auf wie damals.“ Aber welch' ein trübseliger Zustand ist die Folge dieser Haltung, da man sie sich selbst nicht eingestehen will! Zurück kann man nicht mehr, vorwärts will man auch nicht: so regieren die Einfälle, mit denen die Theologen | der romantischen Epoche Abgründe überbrückt und Klüfte zugedeckt haben — es regiert die kirchliche Aesthetik; es regiert die fides implicita des Nominalismus, d. h. die Kirchlichkeit und die Angst vor einem Schisma. Ein Jeder hält den Einfall des Anderen für falsch; aber es wird ihm zur Gerechtigkeit gerechnet, dass er die Kluft überhaupt zugedeckt hat, einerlei mit welchen trügerischen Mitteln. Die Dogmengeschichte würde dem gegenüber sich selbst quiesciren, wenn sie das alte Vorurtheil fortpflanzen würde, als stünde der Protestantismus heute bei dem Concordienbuch und den Beschlüssen von Dortrecht. Selbst wenn es nicht anginge, das, was wir heute einsehen, besitzen und nicht trotz unseres Christenthums, sondern auf Grund desselben behaupten — die Reinheit des Glaubens als

Glauben an den Vater Jesu Christi, die strenge Zucht christlicher Erkenntniss, die Milde in der Beurtheilung abweichender christlicher Ueberzeugungen, die volle Freiheit der geschichtlichen Forschung in der Schrift und hundert andere Güter — wenn es nicht anginge, diese Güter aus der Reformation selbst abzuleiten, so bliebe uns nichts übrig als zu bekennen, dass die Reformation nicht das Letzte gewesen ist, und dass wir im Laufe der Geschichte neue Reinigungen durchgemacht und neue Güter als Geschenk erhalten haben. Nicht auf die Reformation sind wir als evangelische Christen verpflichtet, noch weniger auf den „ganzen Luther" und den „ganzen Calvin", auf die man in trauriger Verzweiflung an der Klarheit des Evangeliums und an der eigenen Freiheit alles Ernstes uns verweist, sondern auf das Evangelium Jesu Christi. Allein man verlässt nicht das helle Zeugniss der Geschichte, wenn man das, wozu sich heute der Protestantismus, in Schwachheit und gehemmt, entwickelt hat, in dem Christenthum Luther's und in den ersten Ansätzen der Reformation wiederfindet, und wenn man weiter urtheilt, dass der Glaubensbegriff Luther's noch heute die bewegende Seele des Protestantismus ist, so Viele oder so Wenige ihn sich angeeignet haben mögen. Eben desshalb sind die Ansätze, den Glaubensformeln der Epigonen des Reformationszeitalters Bekenntnisse nachzusenden, die nicht mit vieler Noth getragen und mühsam aufrechterhalten werden müssen, sondern die in Wahrhaftigkeit als der evangelische Glaube bekannt werden können, mit hoher Freude zu begrüssen. Gescheitert ist freilich im Jahr 1846 das echt evangelische Unternehmen, ein neues Bekenntniss einzuführen: die Union war zu schwach, mehr zu vermögen, als sich selbst zu proclamiren; sie schien in dem Momente zusammenzustürzen, wo sie bekennen sollte, was sie denn eigentlich sei. Aber die Aufgabe ist unvergessen geblieben, und jüngst hat ein evangelischer Theologe, der sich selbst als orthodx und pietistisch bezeichnet, in eindrucksvollster Weise wieder an sie erinnert. Ueber Worte braucht man nicht zu streiten: er verlangt ein neues „Dogma" (Christliche Welt 1889 Oct. und Nov.). Er meint ein neues Bekenntniss des evangelischen Glaubens, befreit vom Dogma. Aber während bei uns in traurigster Verblendung eine solche Forderung bereits an sich für verdächtig gilt und ihr Spott und die frivole Losung „beati possidentes" entgegengesetzt wird, regt es sich bei unseren Brüdern jenseits des atlantischen Oceans. Vor mir liegt eine Reihe von Kundgebungen aus der Mitte der dortigen ernsten Calvinisten, die Westminster Confession (das Hauptsymbol) zu revidiren, d. h. sie in Bezug auf viele Punkte, die im 17. Jahrhundert für die wichtigsten galten, zu corrigiren. An der Spitze dieser Bewegungen steht Prof. Schaff (vgl. dessen Artikel: „The Revision of the Westminster Confession, A Paper read before a special meeting, Nov. 4 1889, of the Presbytery of New-York"). Wenn irgend ein Name, so bürgt der Schaff's dafür, dass hier nichts unternommen wird, was nicht auch durchgeführt werden wird und zwar in besonnenster und erfreulichster Weise durchgeführt. [Ich lasse diese Zeilen stehen, obgleich Schaff seiner Kirche entrissen ist.] Schaff und sehr Viele mit ihm wollen Confess. c. III, 3. 4. 6. 7. VI, 1. X, 3. 4. XXV, 6. XXIV, 3 geändert resp. ausgemerzt sehen. Aber sie verlangen noch mehr. Die denkwürdigen Worte lauten (p. 10): | „. . . Or if this cannot be done without mutilating the document, then in humble reliance upon the Holy Gost, who is ever guiding the Church, let us take the more radical step, with or through the Pan-Presbyterian Council, of preparing a brief, simple, and popular creed, which shall clearly and tersely express for laymen as well as ministers, only the cardinal doctrine of faith and duty, leaving metaphysics and polemics to scientific theology; a creed that can be subscribed, taught, and preached ex animo, without any mental

reservation, or any unnatural explanation; a creed that is full of the marrow of the gospel of God's infinite love in Christ for the salvation of the world. Such a consensus-creed would be a bond of union between the different branches of the Reformed Church in Europe and America and in distant mission fields, and prepare the way for a wider union with other Evangelical Churches ... In conclusion: I am in favor of both a revision of the Westminster Confession by the General Assembly, and a oecumenical Reformed Consensus to be prepared by the Pan-Presbyterian Council. If we cannot have both, let us at least have one of the two, and I shall be satisfied with either." Zu dieser Freiheit haben sich die von Lutheranern gern als „gesetzlich" bezeichneten Calvinisten aufgeschwungen! Was würde man bei uns sagen, wenn ein ehrlicher Mann eine Revision der Augustana verlangen würde! Allerdings, die calvinischen Kirchen Amerikas besitzen etwas, was wir nicht besitzen, eine freie organisirte Kirche, die sich selbst Gesetze giebt, und — Muth! So werden wir vielleicht einmal folgen, wenn die Evangelischen in Amerika die Fackel vorantragen.

Jedenfalls ergiebt sich aus diesen Ansätzen, was übrigens an sich aus dem Principe der Reformation klar ist, dass die symbolischen Bestimmungen im Protestantismus nicht für unfehlbar erachtet werden. Man sucht freilich im Lutherthum eifrig nach einem Zwischenbegriff zwischen reformabel und unfehlbar; aber man hat ihn bisher, soviel ich sehe, nicht zu entdecken vermocht. Das alte Dogma aber gab sich als unfehlbar, ja es war nur Dogma, sofern es mit diesem Anspruch auftrat. In diesem Sinn sind die Formulirungen des Protestantismus des 16. Jahrhunderts keine Dogmen.

Zweites Capitel: Die Ausgänge des Dogmas im römischen Katholicismus.

1. Die Codificirung der mittelalterlichen Lehren im Gegensatz zum Protestantismus (das Tridentinum).

Durch die Reformation ist der katholischen Kirche eine Codificirung ihrer Lehren aufgenöthigt worden. Lange hat man sich in Rom gesträubt, der Verdammung der lutherischen Sätze eine positive Darlegung der eigenen Lehre hinzuzufügen oder gar durch ein Concil hinzufügen zu lassen. Jenes wie dieses erschien auf streng curialistischem Standpunkt gleich unnöthig und gefährlich. Dass Fürsten und Völker gebieterisch Beides verlangten, und dass wirklich ein Concil zu Stande gekommen ist, welches ausser Reformdecreten, die eine erhebliche Besserung des Kirchenwesens zur Folge haben mussten, bisher unbestimmte Lehren fixirt hat, ist ein Triumph des Protestantismus gewesen. Dieses Concil sollte im Sinne der Fürsten die Aufgabe endgiltig lösen, die man bisher auf den Religionsgesprächen, nicht ohne sich wirklich näher zu | kommen, unternommen hatte, und die im kaiserlichen Interim vorläufig gelöst erschien. In Wahrheit aber setzte es die Curie durch, dass zu Trident der Gegensatz zum Protestantismus zur schärfsten Aussprache kam. Sie hat diesem damit einen sehr bedeuten-

den Dienst geleistet; denn was wäre aus der Reformation nach Luther's Tode — wenigstens in Deutschland — geworden, wenn man zu Trident entgegenkommender gewesen wäre?

Zu den Beschlüssen von Trident haben die besten Kräfte, über welche die alte Kirche damals verfügte, mitgewirkt. Wahre Frömmigkeit und ausgezeichnete Gelehrsamkeit sind zu Worte gekommen. Der erneuerte Thomismus, in Italien an der Reformation selbst erstarkt, war auf dem Concil bereits jeder anderen Richtung ebenbürtig. Aus dem Humanismus und der Reformation hatte der mittelalterliche Geist der Kirche Kräfte an sich gezogen, sich verstärkt und zum Kampfe gestählt. Dieser Geist im Bunde mit der Curie bestimmte schliesslich das Concil, durch welches sich eine Regeneration der alten Kirche vollzogen hat. Diese Regeneration zeigt sich auf dogmatischem Gebiet in dem Bruch mit den skeptischen, kritischen Elementen der Scholastik und in der dadurch gewonnen Zuversicht zu der Lehre und der Theologie[1]. Es war doch — trotz des Vorgangs auf dem Concil zu Florenz — ein ungeheures Unternehmen, nach einer Jahrhunderte langen Zeit des Schweigens aus dem fast unübersehbaren Stoff, den die Scholastik und Mystik herbeigebracht hatten, kirchliche Dogmen mit fester Hand zu umschreiben! Nie hätte man an eine solche Aufgabe gedacht, noch weniger hätte sie gelöst werden können, wäre nicht die Reformation mit ihrer Augustana vorangegangen. Der Gegensatz zur Reformation, der alle auf dem Concil vertretenen, sonst so verschiedenartigen Richtungen verband, hat wie die Auswahl der zu bestimmenden Dogmen, so ihre Formulirung bewirkt. In vielen Fällen ist noch ersichtlich, dass man zu Trident der Augsburgischen Confession gefolgt ist; in allen Decreten ist der Widerspruch gegen die evangelische Lehre das Leitmotiv. Die dogmatischen Decrete von Trident sind der Schatten der Reformation. Dass es dem Katholicismus vergönnt worden ist, sich selber zu verstehen, seine dogmatische Eigenart zum Ausdruck zu bringen und sich damit aus den Unsicherheiten des Mittelalters herauszureissen, verdankt er der Reformation[2].

[1] In dem dogmatischen und ethischen Probabilismus kehrte freilich der nominalistische Skepticismus in einer für die Kirche sehr bequemen Gestalt bald wieder zurück.

[2] Loofs (Dogmengesch. S. 333 f.) zählt richtig folgende Zustände und Strömungen im Katholicismus als Voraussetzungen des Tridentinismus auf: 1) Die in streng mittelalterlichem Geiste durchgeführte Reorganisation der spanischen Kirche durch die Krone unter Ferdinand und Isabella, 2) die Erneuerung des Thomismus (besonders im Dominicanerorden), 3) die eifrige Pflege (mystisch) katholischer

Allein vollkommen hat sich der römische Katholicismus im Tridentinum noch nicht zur Aussage zu bringen vermocht. Es muss das | Jedem offenbar werden, der die Decrete mit dem heutigen Zustande und den heutigen Zielen der Kirche vergleicht, und der die Concilsacten durchstudirt, um zu erkennen, was die streng curialistische Partei schon damals erreichen wollte und noch nicht erreicht hat. Nicht nur blieb die Spannung zwischen Episkopalismus und Papalismus ungelöst — eine kirchliche Capitalfrage für den römischen Katkolicismus, ja die entscheidende Frage —, sondern man musste auch der jüngst erstarkten augustinisch-thomistischen Richtung innerhalb der Dogmatik einen viel grösseren Spielraum gewähren, als das auf das äusserliche Sacrament, den Gehorsam, das Verdienst und die Religion zweiter Ordnung gestellte Kirchenwesen es zuliess. Die Rücksicht auf die augustinisch-thomistische Richtung erklärt sich aus verschiedenen Gründen. Man konnte erstlich, wenn man Dogmen wie die von der Erbsünde, Sünde, Erwählung und Rechtfertigung öffentlich fixiren wollte, an der Autorität Augustin's überhaupt nicht vorbei, mochte sich auch in der Gegenwart nicht eine einzige Stimme für ihn erheben; man sah zweitens die tüchtigsten, wahrhaft frommen Bischöfe und Theologen in den Reihen der Thomisten; man konnte sich endlich der Thatsache nicht verschliessen, dass ein Bedürfniss nach Reform gegenüber dem kirchlichen Mechanismus in den weitesten Kreisen wirklich vorhanden war, und dass ihm nur durch Eingehen auf die augustinischen Gedanken entsprochen werden könne. So ist die römische Kirche im 16. Jahrhundert dazu gekommen, mehr von Augustin in ihr Dogma aufzunehmen, als man das nach der Geschichte, die sie im 14. und 15. Jahrhundert erlebt hat, zu erwarten berechtigt ist. Allein die Art, wie sie ihn zu Trident aufgenommen hat, ist nicht frei von Unwahrhaftigkeit. Zwar dass man an den einzelnen Decreten mühsam und unter beständigen Correcturen gefeilt und gedrechselt hat, sollte man den Vätern des Concils nicht zum Vorwurf machen: solange Dogmen nicht von Propheten verkündigt, sondern von Synodalen angefertigt werden, wird man keine andere Methode erfinden können als die, nach der man auch in Trident gearbeitet hat. Aber das Unwahrhaftige liegt hier darin, dass die eine Partei — und sie hat schliesslich den Ausschlag gegeben

Frömmigkeit, namentlich in einigen neuen Orden und Reformcongregationen, 4) die humanistischen Reformbestrebungen und die vom Humanismus ausgegangene Veredelung der Theologie (auch Humanisten gab es, die zu Augustin zurückführen wollten), 5) das Erstarken des Papstthums und das Wiederaufkommen des Curialismus seit der Mitte des 15. Jahrhunderts, 6) das kirchliche Interesse der weltlichen Landesherrn.

— den Augustinismus gar nicht wollte, dass sie vielmehr in allen Stücken die Gewohnheiten der römischen Kirche als Dogma durchzusetzen suchte, die sich nur mit der semipelagianischen Doctrin und dem sacramentalen Mechanismus vertrugen. Und doch ist selbst damit noch nicht das Letzte gesagt: die Unwahrhaftigkeit liegt noch tiefer. Die herrschende, mit Rom verbündete, von Rom aus geleitete Partei wollte überhaupt keine Fixirungen; denn sie wusste sehr wohl, dass sich ihre dogmatischen Grundsätze, wie sie in ihrer Praxis zu Tage treten, überhaupt nicht fassen lassen und | gar nicht gefasst werden dürfen. Sie hatte also bei dem ganzen Concil nur den einen Zweck im Auge, möglichst unverändert, d. h. mit allen ihren Gewohnheiten, Praktiken, Anmassungen und Sünden aus dem Fegfeuer des Concils hervorzugehen. Diesen Zweck hat sie in der Formulirung der tridentinischen Dogmen immerhin nur unsicher erreicht — eben desshalb sind diese Dogmen zum Theil unwahr und irreführend[1], obgleich ein scharfes Auge schon hier gewahrt, welcher Spielraum dem „Probabilismus", diesem Todfeind aller religiösen und sittlichen Ueberzeugung, gelassen ist —; aber sie hat ihn vollkommen erreicht, indem sie den Beschlüssen die Professio Tridentina nachsandte und es zugleich durchsetzte, dass dem Papst allein das Recht zugesprochen wurde, die Beschlüsse auszulegen. So hat sie Feigen von den Dornen und Trauben von den Disteln gesammelt; denn nun brauchte sie keine einzige Wendung in den Decreten zu fürchten und genoss andererseits den Vortheil, den eine so imposante Kundgebung der ganzen Kirche gegen den Protestantismus gewähren musste.

Wie die Curie zu Trident gearbeitet hat, wissen wir seit der herben Darstellung Paolo Sarpi's. Eben desshalb müssen wir das Tridentinum zu der Geschichte der Ausgänge des Dogmas rechnen; denn eine stärkere Macht als das Glaubensinteresse oder das Interesse der reinen Lehre schwebte über den Bemühungen des Concils und leitete sie in ihrem Sinne, das Interesse der römischen Kirche, sich als irreformabele Anstalt der Herrschaft und Seligkeit zu behaupten. Und wenn sich unleugbar zu Trident und in den Beschlüssen des Concils auch frommer Glaube, der keine höhere Macht über sich kannte, ausgesprochen hat, so ist das doch in der Gesammtwirkung untergegangen. Mittelst der

[1] Doppelsinnig ist schon die Selbstbezeichnung der Synode: „Haec sacrosancta, oecumenica et generalis Tridentina Synodus in spiritu sancto legitime congregata, in ea praesidentibus (eisdem) tribus apostolicae sedis legatis"; vgl. auch den beberühmten, oft wiederholten Zusatz: „salva semper in omnibus sedis apostolicae auctoritate." Bekanntlich wurde auch hartnäckig darüber gestritten, ob man der Synode den Titel: „universalem ecclesiam repraesentans" zu geben habe.

Befugniss, die Decrete allein auszulegen, hat der Papst eigentlich die ganze dogmatische Arbeit zu Trident unsicher und illusorisch gemacht, und die folgenden Jahrhunderte haben es zur Genüge bewiesen, dass der sich den schwersten Irrthümern über die praktischen und dogmatischen Interessen der römischen Kirche hingeben würde, welcher allein auf Grund der tridentinischen Decrete (ihrem gegebenen Wortlaut nach) ein Bild von dem Glauben der römischen Kirche entwerfen wollte. Er erfährt hier ja das nur unsicher, was heute das eigentliche Streben der römischen Kirche auf dogmatischem Gebiet geworden, zu Trident aber | nur hinter den Coulissen ersichtlich ist, nämlich das Dogma in eine Dogmenpolitik zu verwandeln, alles Ueberlieferte im Wortlaut für sacrosanct zu erklären, aber überall widerstreitende probable Meinungen zuzulassen und die Laien von Glaube und Dogma abzusperren, um sie an die Religion zweiter Ordnung, an die Sacramente, die Heiligen, die Amulette und einen abgöttischen Gliedmassen-Christi-Cult zu gewöhnen.

Unter solchen Umständen hat es nur noch ein Interesse zweiten Rangs, im Einzelnen den Wortlaut der Decrete zu betrachten. Hat man sich einmal dessen versichert, welche widersprechenden Zwecke in ihnen vereinigt werden sollten, und dass es schliesslich gleichgiltig ist, ob ein Decret mehr augustinisch lautet oder nicht, so kann die Universalgeschichte nur geringen Antheil an diesen mühsam und fein gearbeiteten Kunstwerken nehmen. Wir beschränken uns daher im Folgenden auf das Wichtigste[1]:

Die Synode, versammelt um „de exstirpandis haeresibus[2] et moribus

[1] Authentische Ausgabe der Decrete 1564 (Abdruck bei Streitwolf und Klener, Libr. symb. eccl. cath. I 1846). Die Masarelli'schen Acten edirt von Theiner (Acta genuina. Agram 1874, 2 Vol.); zahlreiche Berichte etc. zum Concil hrsg. von Le Plat (1781 ff.), Sickel (1870 ff.), Döllinger (1876 ff.), v. Druffel (1884 f.), u. s. w. Geschichtliche Darstellungen von P. Sarpi (1619, deutsch von Winterer 1839 f.), Pallavicini (1656), Salig (1741 f.). Beleuchtungen von Ranke (Römische Päpste I, Deutsche Reformation V), Pastor (1879). Eine Einleitung zum Tridentinum ist der I. Bd. d. Gesch. d. Kathol. Ref. v. Maurenbrecher (1880). Derselbe hat dann eine ausführliche Darstellung begonnen im „Histor. Taschenbuch" 1886. 1888, aber es war ihm nicht vergönnt, sie weiterzuführen. Protestantisches Hauptwerk gegen das Tridentinum vom dogmatischen Standpunkt ist Chemnitz, Exam. conc. Trid. 1565 f. (deutscher Auszug von Benedixen 1884), vgl. Köllner, Symbolik d. röm.-kath. Kirche 1844. Zur Frage des Primats in Trident s. Grisar i. d. Zeitschr. f. kathol. Theol. 1884. Die Zahl der Einzeluntersuchungen ist sehr gross und bisher noch nicht für eine neue umfassende Darstellung verwerthet, weil noch immer neues Material, namentlich aus dem Vatikan, aber auch aus den Archiven der Staaten, zu erwarten ist.

[2] Resp. „de confirmandis dogmatibus", s. III, 1 fin.

reformandis" zu verhandeln, beginnt auf der 3. Session damit, das konstantinopolitanische Symbol einschliesslich des „filioque" zu wiederholen, und zwar ist es eingeführt mit den Worten „symbolum fidei, quo sancta Romana ecclesia utitur". Sodann hat sie in der 4. Session sofort die Frage nach den Erkenntnissquellen und Autoritäten der Wahrheit aufgenommen. Es geschah zum ersten Mal in der Kirche, dass diese Frage auf einem Concil verhandelt wurde. Alles das, was seit den Tagen des Kampfes gegen den Gnosticismus im Gewohnheitsrecht der Kirche theils festgestellt, theils unsicher behauptet war, ermangelte noch der endgiltigen Entscheidung. Um so bedeuten-|der ist das Decret. Indem es die Bewahrung der „puritas evangelii" an die Spitze des ganzen Beschlusses stellt, zeigt es positiv den reformatorischen Einfluss; aber indem es die Apokryphen des AT.'s für kanonisch erklärt, die Tradition als zweite Offenbarungsquelle neben die Schrift setzt, die Vulgata als authentisch proclamirt und der Kirche allein das Recht zuspricht, die Schrift auszulegen, formulirt es den Gegensatz zum Protestantismus aufs schärfste [1].

Was den ersten Punkt betrifft, so hatte die Reformation durch die Wiederaufnahme des hebräischen Kanons ihre allgemeine Forderung, überall auf die letzten und sichersten Quellen zurückzugehen, zum Ausdruck gebracht. Das Tridentinum hat dem gegenüber das Herkommen sanctionirt [2]. Doch war die Fixirung an sich von höchster Bedeutung; ja streng genommen ist erst durch sie die Kanonsgeschichte innerhalb der römischen Kirche zur Ruhe gekommen. Gab es doch damals noch Bibelhandschriften der Kirche, welche das 4. Buch Esra, den Hermas, den Laodicenerbrief etc. enthielten. Diesem unsicheren Zustand war nun endlich ein Ende gemacht [3].

[1] Die lutherische Reformation hatte sich übrigens bisher über die Erkenntnissquellen und Autoritäten nicht symbolmässig ausgesprochen und es bekanntlich auch später nicht gethan.

[2] Beachtenswerth ist auch, dass bei der Aufzählung der neutestamentlichen Schriften der Hebräerbrief ohne jede Bemerkung als 14. Paulusbrief gezählt wird.

[3] Das tridentinische Decret geht schon an dieser Stelle auf die Bullen Eugen's IV. zurück, die überhaupt eine der wichtigsten Vorlagen der Concilsbestimmungen gebildet haben. In der Bulle pro Jacobitis „Cantate domino" sind bereits die meisten Apokryphen unterschiedslos den kanonischen Büchern angereiht und der Hebräerbrief ist als Paulusbrief bezeichnet. Diese Aufzählung folgt dem Kanon Innocentius I. (Ep. 6 ad Exsuperium Tolosanum c. 7). Indem das Tridentinum dies guthiess, schuf es den Widerspruch, einerseits den alexandrinischen Bibelkanon anzuerkennen, andererseits der Vulgata zu folgen, während doch Hieronymus die Apokryphen verworfen, resp. ganz frei behandelt hatte; s. Credner, Gesch. des Kanons S. 300 f. 320 ff.

Den zweiten Punkt anlangend, so lauten die wichtigen Worte des Decrets: „veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab apostolis acceptae aut ab ipsis apostolis, spiritu sancto dictante, quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt" (oder: „nec non traditiones ipsas tum ad fidem tum ad mores pertinentes, tamquam vel oretenus a Christo vel a spiritu s. dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas pari pietatis affectu ac reverentia suscipit").

Die völlige Gleichstellung von Schrift und Tradition ist in mancher Hinsicht ein Novum (namentlich in Bezug auf die Disciplin). Eine Gewohnheit ist hier sanctionirt worden — ohne Zweifel, um der protestantischen Kritik zu begegnen, die man aus der Schrift allein nicht abzuweisen vermochte —, die sich im Mittelalter noch keineswegs vollkommen durchgesetzt hatte, was sich auch bei den Verhandlungen über | die Abfassung des Decrets deutlich zeigte. Es wurden Stimmen laut, welche eine Bevorzugung der Schrift verlangten, aber sie drangen nicht durch. Die nähere Definition der Tradition als traditio Christi und traditio apostolorum (spiritu sancto dictante), ohne doch irgendwie den Umfang beider Traditionen und ihre Abgrenzung anzugeben, ist ein dogmenpolitisches Meisterstück, welches deutlich zeigt, dass es nicht darauf abgesehen war, dem, was Christenthum sei, eine feste Begründung zu geben. Höchst bemerkenswerth aber ist, dass von der Autorität der Kirche und des Papstes hier ganz geschwiegen wird. Darin zeigt sich die Unwahrhaftigkeit des Decrets; denn letztlich kam es der Curie doch darauf an, ihre arbiträren Bestimmungen als Erkenntnissquellen und Autoritäten der Wahrheit angesehen zu wissen[1]. Mit Hülfe dieses gänzlich unbestimmten Decrets vermag sie das; aber sie vermochte das damals noch nicht direct zum Ausdruck zu bringen; daher ist von Papst und Kirche geschwiegen worden.

Die Proclamirung der Vulgata („ut in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur, et ut nemo illam reicere quovis praetextu audeat vel praesumat") ist ein Gewaltstreich, der nicht einmal durch das Gewohnheitsrecht gerechtfertigt werden konnte und dazu dem Zeitalter, in welchem man

[1] Immer wieder sind — namentlich von Jesuiten, aber auch von Andern — auf dem Concil Reden gehalten worden mit dem bündigen Inhalt, da die Kirche niemals im Glauben hat irren können, so ist ihre Theorie und Praxis in allen Stücken die richtige (die Kirche aber ist Rom). Da man aber noch nicht so unbefangen war, diesen Grundsatz offen zu proclamiren, so tritt er in den Bestimmungen nicht deutlich hervor.

lebte, ins Gesicht schlug[1]. Aehnliches ist von der Forderung zu sagen, dass Jeder verpflichtet sei, den Sinn der hl. Schrift festzuhalten, welchen die heilige Mutter-Kirche festhält („cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sacrarum"), und Niemand wider den unanimis consensus patrum auftreten dürfe. Diese Forderung ist zwar an sich nicht neu; aber neu ist, dass die ganze Kirche jede historisch-exegetische Untersuchung der Grundlagen der Religion abschneidet[2]. Die Art, wie im Folgenden der Schriftgebrauch überhaupt verclausulirt wird, ist auch unerhört; zweideutig aber ist die Bestimmung, dass die Kirche allein das Recht der Schriftauslegung besitzt, wenn doch nicht gesagt wird, wer die Kirche ist. Man konnte es eben auch hier noch nicht wagen, den Papst für die Kirche einzusetzen[3].|

Die Synode behandelte dann in der V. und VI. Session die Erbsünde und die Rechtfertigung. Diese Reihenfolge ist lediglich durch den Gegensatz gegen den Protestantismus herbeigeführt und giebt den beiden Decreten ein Gewicht, welches ihnen factisch nicht zukommt. Man thut daher besser, die folgenden Decrete (Sessio VII—XXV) zuerst zu betrachten; denn in ihnen (Sacramente VII. XIII. XIV. XXI. XXIII. XXIV; Messe XXII; Fegfeuer, Heilige, Bilder, Ablässe XXV) sind die entscheidenden Interessen des Katholicismus zum Ausdruck gekommen, und man war hier nicht genöthigt, sich abzuquälen.

Dass man sich als Sacramentskirche behaupten wollte, zeigt der Satz, der sich im Prolog zum Decret der VII. Session findet und ein ganzes dogmatisches Capitel ersetzt: „per sacramenta omnis vera iustitia vel incipit vel coepta augetur vel amissa reparatur." Kein Wort darüber, inwiefern die Sacramente das vermögen, welche Beziehung sie zu dem Worte und den Verheissungen Gottes haben, und wie sie sich zu dem Glauben verhalten. Diese Schweigsamkeit ist das Bezeichnendste; denn sie zeigt, dass eben das Sacrament an sich, so wie es äusserlich applicirt wird, als das Heilmittel betrachtet werden soll. So wird denn ohne Bestimmung dessen, was ein Sacrament in genere sei, sofort zu 13 Anathematismen übergegangen, nachdem nur zuvor versichert ist, dass alles Folgende der Lehre der hl. Schriften, den aposto-

[1] „Die Kirche hat hier mit ihrer eigenen Vergangenheit und mit Allem, was Wissenschaft heisst, für immer gebrochen." Credner, a. a. O. S. 324.

[2] „Die Schrift ist so allerdings consecrirt worden, aber zu einer Mumie herabgesetzt, die keinerlei Leben mehr entfalten kann." Credner, a. a. O.

[3] S. über das ganze tridentinische Decret Holtzmann, Kanon und Tradition S. 24 ff. J. Delitsch, Das Lehrsystem der römischen Kirche I S. 295 ff., 358 ff., 385 ff.

lischen Traditionen, den Concilien und dem consensus patrum entnommen sei. Die 13 Anathematismen enthalten in Folge dessen eine fortgesetzte Reihe von Bestimmungen, in denen lediglich die jüngste, durch die Scholastiker präcisirte Gewohnheit in der Kirche zum Dogma erhoben ist und alle dagegenstehenden geschichtlichen Erinnerungen, die doch noch laut genug sprachen, niedergeschlagen sind. Diese in den 13 Anathematismen formulirten Dogmen sind der eigentliche Protest gegen den Protestantismus.

Kanon 1 erhebt die Lehre, dass es sieben Sacramente — nicht mehr und nicht weniger — gebe, und die Einsetzung aller sieben durch Christus zum Dogma[1]. Kanon 4 verwirft die Lehre, dass der Mensch ohne Sacramente (resp. ohne votum sacramenti) per solam fidem vor Gott gerechtfertigt werden könne. Kanon 5 belegt die mit dem Anathem, welche lehren, dass die Sacramente propter solam fidem nutriendam eingesetzt seien, zerreist also die ausschliessliche Verbindung von fides und sacramentum. Kanon 6 formulirt die scholastische Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato (ohne jedoch diesen Ausdruck hier anzuwenden) und schliesst damit noch sicherer die Nothwendigkeit des Glaubens aus, indem in die Sacramente eine geheimnissvolle Kraft verlegt wird[2]. Kanon 7 präcisirt diese Wirksamkeit der Sacramente noch bestimmter, indem er behauptet, sie verliehen, wo sie rite entgegengenommen werden, ex parte dei stets, und zwar allen Empfängern, Gnade. Kanon 8 schliesst diese Betrachtung durch die Worte ab: „si quis dixerit, per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit.“ Der 9. Kanon erhebt die Lehre vom „character“ (Taufe, Firmung und Priesterweihe) zum Dogma, definirt aber diesen „character in anima“ vorsichtigerweise nicht näher als „signum quod-

[1] Hier kann freilich immer noch die Frage auftauchen, ob er sie alle „immediate“ eingesetzt habe; aber Angesichts des Wortlauts des Decrets wäre das eine Sophisterei.

[2] „Si quis dixerit, sacramenta novae legis non continere gratiam, quam significant (s. die scholastische Streitfrage oben S. 489f.), aut gratiam ipsam non ponentibus obicem (s. oben S. 403f.) non conferre, quasi signa tantum externa sint acceptae per fidem gratiae vel iustitiae et notae quaedam Christianae professionis, quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus, anathema sit.“ Charakteristisch ist, dass der Kanon eine dritte Möglichkeit zwischen den Sacramenten als Vehikeln und als Zeichen nicht voraussetzt. Dieselbe ist auch schwer genug zu fassen, wie die lutherische Lehre, die das versucht, beweist. Die scotistischen Lehren über die Concomitanz der göttlichen Gnadenwirkungen und des Ritus sind durch das Tridentinum nicht ausdrücklich widerlegt; aber der Wortlaut ist ihnen ungünstig.

dam spirituale et indelebile"[1]. Der 10. Kanon belegt die mit dem Anathem, welche behaupten, dass alle Christen die Gewalt haben, das Wort zu verkündigen und die Sacramente zu verwalten, wendet sich also gegen das allgemeine Priesterthum. Der 11. Kanon erhebt die Lehre von der intentio des Priesters („intentio saltem faciendi quod facit ecclesia"), ohne die die Sacramente nicht Sacramente sind, zum Dogma. Der 13. Kanon endlich stellt alle unbegründeten Gewohnheiten der Kirche bei der Verwaltung der Sacramente sicher, indem er erklärt: „si quis dixerit, receptos et approbatos ecclesiae catholicae ritus in solemni sacramentorum administratione adhiberi consuetos aut contemni aut sine peccato a ministris pro libito omitti, aut in novos alios per quemcunque ecclesiarum pastorem mutari posse, anathema sit."

Indem das Concil in allen diesen Sätzen nur negative Bestim-|mungen getroffen hat, hat es alle Klippen der scholastischen Streitfragen über die Sacramente aufs glücklichste zu umschiffen vermocht. Auch in der Auswahl des negativ Bestimmten — wie Vieles wäre noch zu bestimmen gewesen! — zeigt sich ein bewunderungswürdiges Geschick. Im Allgemeinen ist wirklich hier die allen Scholastikern gemeinsame Grundlage abgesteckt worden. Daher kommen die Bestimmungen, wenn man sie ins Positive umsetzt, dem Thomismus am nächsten, ohne doch die scotistischen Sätze direct auszuschliessen.

Es folgen nun die Decrete über die einzelnen Sacramente. Hier hatte das decretum pro Armenis in bulla Eugenii IV: „Exultate deo"[2] durch seine kurzen und doch inhaltsreichen Definitionen so vorgearbeitet, dass den Vätern die dogmatische Präcisirung nicht schwer gefallen ist. Der Charakter der Einzelbestimmungen ist dem der Generalbestimmungen verwandt: die äussersten und daher umstrittenen scholastischen Schulthesen werden im Interesse der Glaubenseinheit abgeschliffen; dadurch kommt ein Typus zu Stande, der dem thomistischen sehr nahe steht, jedoch die Bearbeitung der Lehren im Sinne des dogmatischen Probabilismus nicht unmöglich macht.

Unter den die Taufe betreffenden Sätzen (Sessio VII) ist der zusammenhanglos eingestellte 3. Kanon der wichtigste, weil er implicite alle anderen unnöthig macht: „si quis dixerit, in ecclesia Romana, quae omnium ecclesiarum mater est et magistra, non esse veram de baptismi sacramento doctrinam, anathema sit." Der 9. und 10. Kanon schränken

[1] Zu vgl. Cat. Roman. II, 1 Q. 19, wo freilich auch wenig mehr gesagt wird, als dass der Charakter „veluti insigne quoddam animae impressum est, quod deleri numquam potest ... et praestat, tum ut apti ad aliquid sacri suscipiendum vel peragendum efficiamur, tum ut aliqua nota alter ab altero internoscatur."

[2] S. Denzinger, Enchiridion 5. Aufl. S. 172 f.

die Bedeutung der Taufe gegenüber der evangelischen Auffassung ein, namentlich der 10. ist durch die den Glauben herabsetzende Zusammenstellung von recordatio und fides, sowie durch die Beschränkung der Wirkung der Taufgnade auf die früheren Sünden lehrreich[1]. In Bezug auf die Confirmation wird nun endgiltig die Entwickelungsgeschichte dieser Handlung ausgestrichen, die Geschichte also durch das Dogma überwunden (can. 1); auch ist es hinfort Glaubensartikel, dass nur der Bischof minister ordinarius dieses Sacraments sei (can. 3).

Bei der Behandlung der Eucharistie (Sessio XIII) hat sich das Concil nicht mit Kanones begnügt, sondern sich zu einem Decret aufgeschwungen. Allein dasselbe ist, wenn man die scholastischen Streitfragen überschaut, doch ziemlich unbestimmt. Man weiss auch, dass hier die theologischen Gegensätze aneinander gerathen sind. Wider die Geschichte wird (c. 1) behauptet, dass alle Väter einmüthig stets| bekannt hätten, dass der Gottmensch „vere, realiter ac substantialiter sub specie rerum sensibilium in hoc sacramento" vorhanden sei. Trotz grosser Worte über das Sacrament wird (c. 2) seine Wirkung factisch auf die Befreiung von den täglichen (lässlichen) Sünden und die Bewahrung vor Todsünden eingeschränkt. Dann heisst es (cap. 3), indem die alte Definition des Sacraments überhaupt aufgenommen wird: „commune hoc quidem est sanctissimae eucharistiae cum ceteris sacramentis symbolum esse rei sacrae et invisibilis gratiae formam visibilem; verum illud in ea excellens et singulariter reperitur[2], quod reliqua sacramenta tunc primum sanctificandi vim habent, cum quis illis utitur, at in eucharistia ipse sanctitatis auctor ante usum est." Immer sei es katholischer Glaube gewesen, dass der Gottmensch sofort nach der Consecration anwesend sei, und zwar der Gottheit, dem Leibe und der Seele nach in jeder der beiden Gestalten ganz; näher wird dies also — wiederum als der Glaube, der stets in der Kirche geherrscht habe — definirt: „per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi domini nostri et totius substantiae vini in substantiam sanguinis eius. Quae conversio convenienter et proprie a sancta catholica ecclesia transsubstantiatio est appellata." Daher wird für das Sacrament der cultus latriae (einschliesslich des Fronleichnamsfestes) verlangt (c. 5) und das Selbstcommuniciren der Priester wird als traditio apostolica bezeichnet (c. 8). Die beigegebenen Anathe-

[1] „Si quis dixerit, peccata omnia, quae post baptismum fiunt, sola recordatione et fide suscepti baptismi vel dimitti vel venalia fieri, anathema sit."

[2] Zu vgl. Cat. Rom. II c. 4 Q. 39: die Eucharistie ist fons aller Sacramente, die wie Bäche aus ihr ausströmen.

matismen richten sich fast alle gegen den Protestantismus. Verdammt wird, wer nicht den ganzen Christus leibhaftig im Abendmahl anerkennt, wer glaubt, dass die Substanz der Elemente nach der Consecration übrig bliebe, wer da leugnet, dass der ganze Christus in jedem Theil jeden Elementes sei, wer das Sacrament nur „in usu", nicht auch „ante vel post usum" Sacrament sein lässt, wer die Anbetung der Hostie und die Fronleichnamsfeier verwirft, etc. Am schlimmsten aber sind die Kanones 5 und 11; denn jener verdammt die, welche die Sündenvergebung für die hauptsächliche Frucht der Eucharistie halten, und dieser lautet; „si quis dixerit, solam fidem esse sufficientem praeparationem ad sumendum sanctissimae eucharistiae sacramentum, anathema sit." Viele verlangten auch die Laiencommunion sub utraque einfach zu verdammen, und ein solches Decret drohte wirklich. Allein unter dem Druck der Fürsten und der öffentlichen Meinung wurde die Frage zunächst verschoben und dann, da sich auf dem Concil selbst Einflüsse zu Gunsten der Gewährung des Laienkelchs kräftig geltend machten, in einem Decrete (Sessio XXI) — zur Hälfte — entschieden, welches die Verlegenheit nur zu deutlich verräth. Die Gewährung des Laienkelchs ist nicht verboten worden — musste man doch hier zugestehen, dass „ab initio Christianae religionis non infrequens utriusque speciei usus fuisset" —, aber mit dem Anathem wurde jeder belegt, der ex dei praecepto den Kelch fordere oder nicht überzeugt sei, dass ihn die heilige katholische Kirche aus guten Gründen verweigere. Die scholastische Lehre von dem totus Christus in qualibet specie bildet die dogmatische Grundlage des Rechts der Verweigerung. Deutlicher kann man wohl nicht den Unfug der „Wissenschaft" in der Kirche nachweisen, als an der Thatsache, dass diese „Wissenschaft" mit Erfolg sich anmasst, die Stiftung Christi zu corrigiren. Natürlich aber ist in Wahrheit die Wissenschaft nur der Deckmantel; denn es sind ganz andere Motive gewesen, welche die Kirche bestimmt haben, den Laien den Kelch zu entziehen[1]. Ein Heer von Schwierigkeiten drohte bei der

[1] Das Decret schliesst mit der abgenöthigten Bemerkung: „Duos vero articulos, alias (scil. Sess. XIII) propositos, hos nondum tamen excussos, videlicet: An rationes, quibus s. catholica ecclesia adducta fuit, ut communicaret laicos atque etiam non celebrantes sacerdotes sub una tantum panis specie, ita sint retinendae, ut nulla ratione calicis usus cuiquam sit permittendus, et An, si honestis et Christianae caritati consentaneis rationibus concedendus alicui vel nationi vel regno calicis usus videatur, sub aliquibus conditionibus concedendus sit, et quaenam sint illae: eadem s. synodus in aliud tempus, oblata sibi quamprimum occasione, examinandos atque definiendos reservat." Dazu ist der Schluss des Decrets der 23. Session zu vergleichen: integrum negotium ad sanctissimum dominum nostrum (scil. den Papst) esse referendum, qui pro sua singulari prudentia id efficit, quod utile republicae

Frage des Messopfers (Sessio XXII). Man konnte die theoretische Begründung dieser am meisten angegriffenen Institution nicht umgehen und konnte doch andererseits nicht Bände schreiben. Solcher aber hätte es bedurft, um alle die Probleme zu lösen, die viel verhandelt, aber ungelöst und ohne in scharfe Formeln auszulaufen von der Scholastik überliefert waren. Waren doch namentlich die Fragen des Verhältnisses des Opfertodes Christi zum Abendmahl (vor Allem zum ersten Abendmahl) und wiederum der Messe zum ersten Abendmahl und zum Kreuzestod die eigentlichen Mysterien der labyrinthischen Dogmatik, und hatte hier doch jeder Glaubenssatz nur die Folge gehabt, neue Anstösse zu schaffen! Dazu herrschte völlige Unklarheit darüber, wie man theoretisch die Bedeutung und den Nutzen der Messen fassen solle. Die schlechte Praxis lehrte, dass die Messe die wichtigste Function innerhalb | des Religions- und Kirchenwesens sei; allein die dogmatische Theorie, welche die einzigartige Bedeutung der Taufe und des Busssacraments nicht preisgeben konnte, liess für die Wirksamkeit der Messe nur den bescheidensten Raum. Das Decret gleitet nun (c. 1) über die Abgründe der historischen Begründung der Messe (durch Christus) sehr geschickt hinweg, bestimmt aber den Erfolg der Handlung offenbar widerspruchsvoll, indem er in c. 1 als salutaris virtus in remissionem peccatorum, quae a nobis quotidie committuntur, beschrieben wird, in c. 2 dagegen als sacrificium vere propitiatorium, das auch die crimina et ingentia peccata der Bussfertigen (contriti) tilgt; ja man kann die hier gegebenen Ausführungen nur so verstehen, als sei die Messe die directe, alle Segnungen umfassende Application des Kreuzestodes Christi[1]. Im Uebrigen wird die ganze schlimme Praxis der Messe, wenn auch in vorsichtiger Verhüllung[2], ferner die Messen in honorem sanctorum (c. 3) und endlich der römische Messkanon[3] bis aufs letzte Wort ge-

Christianae et salutare petentibus usum calicis fore iudicaverit.“ Dass man sich in Rom und auf dem Concil nicht entschliessen konnte, den Laienkelch zu gewähren, ist ein grosses Glück für den Protestantismus gewesen; denn Viele von denen, die seine Geschicke in der Hand hatten, hätten sich durch dieses Zugeständniss zu Compromissen bewegen lassen.

[1] „Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa. Cuius quidem oblationis cruentae fructus per hanc incruentam uberrime percipiuntur: tantum abest, ut illi per hanc quovis modo derogetur.“

[2] „Quare non solum pro fidelium vivorum peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus (damit ist der ganze Unfug bestätigt), sed et pro defunctis in Christo, nondum ad plenum purgatis, rite iuxta apostolorum traditionem (!) offertur.“

[3] „Qui constat ex ipsis domini verbis, tum ex apostolorum traditionibus ac

rechtfertigt (c. 4). Auch die Forderung der Messe in der Landessprache wird zurückgewiesen und zwar ohne Begründung (c. 8)[1]. Die Kanones stellen Alles, was diesen Lehren zuwiderläuft unter das Anathem und schliessen somit die Kirche des Messopfers wider die Kirche des Worts streng ab[2].

Das Decret de paenitentia (Sessio XIV) ist das ausführlichste, wie sich erwarten lässt. Da die Hauptstücke dieses Sacraments in der Scholastik feststanden, das Tridentinum aber die ganze scholastische Arbeit hier recipirt hat, so ist es nicht nöthig, die einzelnen positiven Bestim-|mungen (s. oben S. 521 ff.) zu wiederholen. Die Formulirungen zeichnen sich durch grosse Klarheit aus; man hat bei der Lektüre die Empfindung, auf sicherem Boden zu stehen, freilich auf einem Boden, den sich die Kirche selbst geschaffen hat[3]. Bis zu den Fragen der materia, quasi materia und forma hin wird hier Alles genau entwickelt. Als beachtenswerth ist hervorzuheben, dass das auf die reconciliatio folgende Gefühl des Trostes und des befriedigten Gewissens nicht als eine regelmässige Folge des Sacraments bezeichnet wird (c. 3). Aber noch viel beachtenswerther ist andererseits, welchen Einfluss die Reformation auf die Beschreibung der nothwendigen Bussgesinnung ausgeübt hat. Die Partei, welche die attritio als genügend zum heilsamen Empfang des Sacraments erklärte, ist nicht durchgedrungen, vielmehr ist im Widerspruch zur Lehre und Praxis der letzten zwei Jahrhunderte die contritio verlangt und die attritio nur für eine heilsame Vorbereitung erklärt („ad dei gratiam impetrandam disponit“ „viam ad iustitiam parat“). Allein da die attritio doch „contritio imperfecta“ genannt wird, da sie als „donum dei et spiritus sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis sed tantum moventis“ bezeichnet ist, da ferner behauptet wird, dass die reconciliatio nicht der contritio sine sacramenti

sanctorum quoque pontificum piis institutionibus“ — man beachte die Zusammenstellung!

[1] „Non expedire visum est patribus“; s. darüber Gihr, Das hl. Messopfer 4. Aufl. S. 305 ff. Liest man dieses Werk, so muss auch ein sanftes evangelisches Gemüth den Reformatoren Recht geben, welche die Messe eine Abgötterei genannt haben.

[2] Ein gewisser Einfluss der Reformation zeigt sich in der Forderung (c. 8), dass die Seelsorger Einiges von dem, was in der Messe gelessen wird, (in der Landessprache) erklären sollen, „ne oves Christi esuriant neve parvuli panem petant, et non sit qui frangat eis“. Also scheint doch nur das klar verstandene Wort Brot zu sein!

[3] Beiläufig sei bemerkt, dass c. 2 der Satz steht: „ecclesia in neminem iudicium exercet, qui non prius in ipsam per baptismi ianuam fuerit ingressus“, d. h. die Getauften stehen alle unter ihrer Jurisdiction.

voto zuzuschreiben sei, und zwischen contritio und contritio (caritate perfecta) selbst wieder ein Unterschied gemacht wird, da endlich trotz aller trefflichen Worte, die über die Reue gesagt sind, diese nicht mit der fides verbunden, nicht aus der fides entwickelt ist, so sind alle Anläufe, aus dem Bussmechanismus herauszukommen, vergeblich, und die folgende Entwickelung der Lehre von der Reue in der Kirche hat gezeigt, dass man doch nicht Ernst mit der Ausweisung der attritio machen wollte[1]. Factisch streut das Cap. 4 des Decrets de paenitentia den Protestanten nur Sand in die Augen. In dem 5. Cap. steht die exorbitante Behauptung, dass „universa ecclesia semper intellexit, integram peccatorum confessionem omnibus iure divino necessariam existere, quia Christus sacerdotes sui ipsius vicarios reliquit tamquam praesides et iudices, ad quos omnia mortalia crimina deferantur". Die alte Streitfrage, ob der Priester die Vergebung nur ankündige oder als Richter spende, wird (c. 6) in letzterem Sinn entschieden. Da der Satz, dass Gott nie Sünden vergebe, ohne auch die ganze Strafe zu erlassen, zurückgewiesen wird, so wird der Raum für die satisfactiones gewonnen: Heiden nimmt Gott ohne solche an, gefallene Christen nicht. Aber merkwürdiger Weise werden die satisfactoriae poenae auch unter den Gesichtspunkt gestellt, der | ihrer ursprünglichen Begründung innerhalb des Bussinstituts ganz fremd ist, dass wir nämlich durch dieselben Chrisus ähnlich (conformes) werden, der für unsere Sünden Genüge geleistet hat („certissimam quoque inde arrham, habentes, quod si compatimur, et conglorificabimur" c. 8). Das ist eine evangelische Wendung, die aus dem Rahmen der „Busse" herausfällt[2]. Die 15 Kanones de paenitentia lassen freilich an principieller Abweisung der evangelischen Auffassung nichts zu wünschen übrig. Nur der 4. sei hervorgehoben: „Si quis negaverit ad integram et perfectam peccatorum remissionem requiri tres actus in poenitente, quasi materiam sacramenti paenitentiae, vid. contritionem, confessionem et satisfactionem, quae tres paenitentiae partes dicuntur, aut dixerit, duas tantum esse paenitentiae partes, terrores scil. incussos conscientiae agnito peccato et fidem conceptam ex evangelio vel absolutione, qua credit quis sibi per Christum remissa peccata, anathema sit."

Ueber das Sacrament der letzten Oelung (S. XIV) ist es nicht nöthig ein Wort zu verlieren. Auch die Bestimmungen über die

[1] Dass das Tridentinum die attritio zu idealisiren versucht, darauf weist Stuckert, Die kath. Lehre v. d. Reue (1896) S. 63 mit Recht hin.

[2] Vgl. auch das gleich Folgende; es ist evangelisch gedacht: „Neque vero ita est satisfactio haec — per illum acceptantur a patre." Um so stärker contrastirt damit die sich sofort anreihende Satzgruppe.

Priesterweihe (S. XXIII) enthalten die scholastischen Thesen ohne Correctur. Sie beginnen mit den berühmten Worten: „Sacrificium et sacerdotium ita dei ordinatione coniuncta sunt, ut utrumque in omni lege exstiterit.“ Die Kirche des Opferrituals behauptet sich auch als Priesterkirche, und sie thut dieses, weil sie jenes thut. Mit dem Opfer zugleich habe Christus das Priesterthum eingesetzt; die sieben ordines seien ab ipso ecclesiae initio vorhanden gewesen (c. 2). Die alte Streitfrage über das Verhältniss der Bischöfe zu den Priestern (ob sie einen eigenen ordo bilden?) wird nicht scharf entschieden, sondern nur ihre Superiorität über den Priestern behauptet, da sie an die Stelle der Apostel getreten seien; auch werden einige ihrer Vorrechte angegeben (c. 4)[1]. Sehr scharf wird am Schluss des Decrets jede Mitwirkung von Laien bei der Ordination der Geistlichen abgelehnt[2]. Das Decret über die Ehe (Sessio XXIV) hat diesem formlosen Sacrament keine bessere dogmatische Gestaltung | zu geben verstanden. Eine Art von Homilie muss die theologische Entwickelung ersetzen. Erst in den Anathematismen kommen die Interessen der Kirche zum Ausdruck[3].

Von dem Fegfeuer und den Heiligen war schon vorübergehend in dem Decret über die Messe die Rede. Auf der 25. Sitzung hat man ausdrücklich von ihnen gehandelt. Das Decret über das Fegfeuer enthält indirect das Eingeständniss, dass viel Unfug mit ihm in der Kirche getrieben und die Christenheit zum Aberglauben geführt worden sei; auch von turpe lucrum, scandala et fidelium offendicula wird gesprochen. Allein eben desshalb soll die sana doctrina de purgatorio von nun an fleissig eingeschärft werden. Auf genauere Bestimmungen, die den Geist des Zeitalters gegen sich gehabt hätten, hat sich das Concil nicht eingelassen. Ebenso ist man nur ganz flüchtig auf die Anrufung und Verehrung der Heiligen sowie auf die Reliquien und Bilder

[1] Die Unsicherheit über die Stellung der Bischöfe in der Hierarchie wird durch den 6. Kanon noch erhöht, wo nicht die sieben ordines aufgezählt werden, sondern von der „hierarchia divina ordinatione instituta, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris“ gesprochen wird. Wie verhält sich die Hierarchie zu den sieben ordines?

[2] Die Kanones verwerfen die protestantische Lehre. Vor Allem wird in c. 1 die Meinung verdammt, dass es kein sacerdotium externum gebe, und dass das Amt nur das nudum ministerium praedicandi evangelium sei. Der 8. Kanon stellt es dem Papste frei, soviele Bischöfe als er will, zu creiren.

[3] Verdammt wird die Ansicht (1), dass die Ehe „non gratiam confert“. Die Kirche behält sich in den Kanones die gesammte Ehegesetzgebung vor und sanctionirt alles das, was sie bisher auf diesem Gebiet gethan hat. In c. 10 wird, obgleich die Ehe ein Sacrament ist, doch derjenige verdammt, welcher den ehelosen Stand nicht für besser hält als den ehelichen. Warum giebt es dann aber kein Sacrament der Virginität?

eingegangen. Die Intercession der Heiligen wird festgestellt und die protestantische Meinung für impia erklärt. Auch die Reliquien- und Bilderverehrung wird, unter Berufung auf das 2. Nicänische Concil, festgehalten[1]. Wer die Praxis der Kirche nicht kennt, könnte aus diesen kühlen, von keinem Anathema verzierten Bestimmungen schliessen, dass es sich um unbedeutende Gebräuche handelt, zumal da die Kirche auch hier nicht unterlässt, die Missbräuche zu bedauern: „In has autem sanctas et salutares observationes si qui abusus irrepserint, eos prorsus aboleri sancta synodus vehementer cupit, etc.", und am Schluss wirklich Anordnungen giebt, um dem Unfug zu steuern — in Wahrheit freilich Anordnungen, die, wie die folgende Geschichte gelehrt hat, den Bischöfen resp. letztlich dem Papst allein das Recht gaben, den alten Unfug fortzusetzen und durch seine Autorität zu bekräftigen. Am zurückhaltendsten und vorsichtigsten hat man sich über die Ablässe ausgesprochen. Die scholastische Theorie der Ablässe ist überhaupt nicht berührt; die Missbräuche sind zugestanden und ihre Abstellung — „ne nimia facilitate ecclesiastica disciplina enervetur" — wird streng eingeschärft („pravos quaestus omnes pro his consequendis, unde plurima in Christiano populo abusuum causa fluxit"). Aber in der Sache selbst ist auch nicht ein Zoll breit nachgegeben; denn die Ablässe seien der Christenheit | heilsam; es komme nur darauf an, dass das Geschäft der heiligen Ablässe fromm und heilig für alle Gläubigen verwaltet werde; jeder sei zu verdammen, der sie für unnütz erklärt oder leugnet, dass die Kirche die Befugniss zu ihrer Ertheilung besitze.

So hat sich die Kirche in der specifischen Verweltlichung als Opfer-, Priester- und Sacramentskirche durch das Tridentinum abgeschlossen[2]. | Indem sie Alles, was die römische Kirche thut, alle Ge-

[1] Jedoch mit dem Zusatz: „non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas vel virtus, propter quam sint colendae."

[2] Man muss die Theorie und die Praxis der Benedictionen und Sacramentalien neben den Ablässen (s. Schneider, Die Ablässe 7. Aufl. 1881) studiren, um zu erkennen, wie weit sich die katholische Kirche nicht nur vom Christlichen, sondern auch von der geistigen Religion entfernt hat. Die dogmatischen Ausführungen über die „benedictio constitutiva" und die „consecratio" im Unterschied von der „benedictio invocativa" sind ein wahrer Hohn nicht nur auf die christliche, sondern auf jede geistige Religion. Ich greife aus einem sehr angesehenen Werke, Gihr, Das hl. Messopfer 4. Aufl. 1887, ein paar Stellen heraus. S. 220: „So vollkommen die zur Opferfeier bestimmten Gegenstände auch sein mögen durch natürlichen Werth, durch künstlerische Ausschmückung und Schönheit, so sind sie desshalb doch nicht ohne Weiteres beim Gottesdienst zu gebrauchen; dazu bedürfen die meisten Kultgeräthe einer vorausgehenden Benediction resp. Consecration . . . sie müssen eine heilige Sache (res sacra) werden. Durch den Segen und das Gebet der Kirche werden die liturgischen Geräthschaften nicht

wohnheiten, die sie auf dem langen Wege durch das Mittelalter angenommen hat, für wahr, heilsam und göttlich erklärt, hat sie sich dem Kampfe entzogen, den Luther's Thesen heraufbeschworen haben, dem Kampf um das rechte innerliche Verständniss der christlichen Religion. Alle Auseinandersetzungen über Gnade, Freiheit, Sünde, Gesetz, gute Werke u. s. w. sind im besten Fall in die zweite Stelle gerückt; denn sie werden nur unter der Voraussetzung geführt, dass die Kirche unter allen Umständen sich als das behauptet, was sie geworden ist, als die

nur geheiligt, sondern auch geeignet, in jenen, welche sie andächtig gebrauchen und mit ihnen in Berührung treten, verschiedene heilsame Wirkungen hervorzurufen. Die benedicirten, resp. consecrirten Kultgegenstände sind gleichsam aus dem Gebiete der Natur in das Reich der Gnade versetzt (— also ein in das Reich der Gnade versetztes Tuch, eine in das Reich der Gnade versetzte Kanne, u. s. w.! —) und das specielle Eigenthum Gottes; insofern tragen sie etwas Göttliches an sich, auf Grund dessen ihnen eine gewisse religiöse Verehrung gebührt und erwiesen werden muss." S. 220 n. 1: „Die Weihung (benedictio constitutiva resp. consecratio, wenn sie mit hl. Oel erfolgt) unterscheidet sich wesentlich von der Invocativbenediction dadurch, dass sie Personen und Sachen einen höheren, übernatürlichen Charakter aufprägt, d. h. sie bleibend in den Zustand geheiligter und religiöser Gegenstände versetzt." S. 300 n. 2: „Bei den benedicirten Kerzen kommt auch noch das sacramentale Moment in Betracht. Dieselben sind nämlich nicht bloss religiöse Symbole, die etwas Uebernatürliches bedeuten, sondern auch heilige Gegenstände, die — in ihrer Weise — etwas Uebernatürliches wirken, indem sie uns auf Grund und in Kraft des Gebetes der Kirche göttlichen Segen und Schutz, namentlich gegen die Geister der Finsterniss, vermitteln." S. 360: „Der gesegnete Weihrauch ist ein Sacramentale; als solches bedeutet er nicht bloss etwas Höheres und Geheimnissvolles, sondern hat auch (in seiner Weise) geistliche übernatürliche Wirkungen ... Er ist Organ (Träger) göttlichen Schutzes und Segens. Durch das Kreuzeszeichen und das Gebet der Kirche erlangt der Weihrauch eine besondere Kraft, den Satan von der Seele zu vertreiben oder fern zu halten u. s. w.... Er dient (auch) zur Weihe von Personen und Gegenständen. Mit den Weihrauchwolken verbreitet sich nämlich auch die Kraft des Segens, den die Kirche spricht und mittheilen will; dieselben ziehen Alles, was incensirt wird, in eine geheiligte Atmosphäre hinein." Man lese auch den entsetzlichen Abschnitt über die Benediction der Priestergewänder (S. 255f.) und ihre allegorische und moralische Bedeutung. „Durch Ausbesserung verlieren die Kultkleider ihre Benediction nur, wenn der neu an- oder eingesetzte Theil, der keine Weihe hat, grösser ist als der geweihte — nicht aber, wenn er kleiner ist", u. s. w. Wie sich die Kirche in dem Ablass in Wahrheit, d. h. in praxi, ein zweites Busssacrament geschaffen hat, so hat sie sich in den „Sacramentalien" neue Sacramente geschaffen, die viel bequemer sind als die alten, weil sie ganz in der Macht der Kirche stehen. In beiden Stücken hat sie den Rabbinismus und die Theorie und Praxis der Pharisäer und Talmudisten im Christenthum legitimirt.

päpstliche Opfer- und Sacramentsanstalt. Die römische Kirche hat in dem Tridentinum formell die Weigerung niedergelegt, die Frage der Religion auf dem Niveau zu behandeln, auf welches Luther diese Frage hinaufgeführt hatte. Sie beharrt auf der antik-mittelalterlichen Stufe. Das ist die höchste Bedeutung des grossen Concils.

Aber man durfte doch eine sachliche Auseinandersetzung mit der reformatorischen Auffassung des Christenthums nicht vermeiden. Viele katholische Christen verlangten das selbst. War doch gerade damals eine Partei in dem Katholicismus kräftig, welche die augustinisch-mystischen Gedanken — sie balancirten das sacramentale System — stark betonte und dem Pelagianismus und Probabilismus, die die Coefficienten der Sacramentskirche sind, entgegenarbeitete. Die beiden Decrete über die Erbsünde und die Rechtfertigung sind einerseits der Niederschlag der Auseinandersetzung mit dem protestantischen Christenthum, andererseits der Compromiss zwischen dem Thomismus (Augustinismus) und Nominalismus. Das Decret über die Rechtfertigung, obgleich ein Kunstproduct, ist in vieler Hinsicht vortrefflich gearbeitet; ja man kann zweifeln, ob die Reformation sich entwickelt hätte, wenn dieses Decret auf dem Lateranconcil am Anfang des Jahrhunderts erlassen worden und wirklich in Fleisch und Blut der Kirche übergegangen wäre. Allein das ist eine müssige Erwägung. Dass sich die römische Kirche so über die Rechtfertigung ausgesprochen hat, wie jenes Decret lautet, ist selbst eine Folge der Reformation. Eben desshalb darf man es auch nicht überschätzen. Es ist aus einer Situation | entsprungen, die sich für die römische Kirche so niemals wiederholt hat und nicht mehr wiederholen wird. Sie stand damals unter dem Eindruck des Augustinismus und Protestantismus zugleich — nicht in Bezug auf ihre Sacramente und Institutionen, wohl aber in Bezug auf die geistige Erfassung der Religion; denn mit der alten nominalistischen Scholastik konnte sie sich nicht einfach identificiren; noch aber hatten die Jesuiten nicht den Weg gefunden, die kritischen und skeptischen Momente des Nominalismus aufzunehmen, sie in probabilistische umzusetzen und so jene elastischen loci zu schaffen, die sich jedem Druck und jeder Wendung der Kirchenpolitik anschmiegten. Man war daher zu Trident bis zu einem gewissen Masse den Thomisten gegenüber wehrlos; die Thomisten hinwiederum waren, wie die Verhandlungen auf den Religionsgesprächen bereits gezeigt hatten, der protestantischen Rechtfertigungslehre gegenüber (als Einzellehre gefasst) nicht verhärtet, so entschiedene Gegner des Protestantismus sie waren. Der tiefe Unterschied zwischen Protestanten und augustinischen Thomisten liegt offen genug in der Thatsache zu Tage, dass Jene eben um

der Rechtfertigungslehre willen die „Gewohnheiten“ der römischen Kirche als Ketzereien bekämpften, diese nicht begreifen konnten, warum sich Beides nicht sollte vereinigen lassen. Allein zu klarer Erkenntniss des Gegensatzes ist es nicht gekommen, weil auch der Protestantismus schon damals anfing, die Rechtfertigungslehre als Schullehre zu behandeln und in der Ableitung des Rechts auf religiöse und geistige Freiheit aus der Rechtfertigung unsicher und eng geworden war. So konnte es nicht ausbleiben, dass man den Gegensatz in Schulbestimmungen über die Rechtfertigung zum Ausdruck zu bringen suchte, die nicht ohne Belang sind, ja als Exponenten der verschiedenen Grundanschauungen eine hohe Bedeutung haben, indessen doch den wahren Unterschied in seinem ganzen Umfang mehr verhüllen als klarstellen. Oder ist der Unterschied zwischen dem Katholicismus und Protestantismus wirklich beschrieben, wenn man sagt, dort sei die Rechtfertigung ein Process (!), hier ein einmaliges Ereigniss, dort werde eine gratia infusa gelehrt, hier ein iustitia imputativa, dort handle es sich um Glaube und Liebe, hier um den Glauben allein, dort denke man auch mit an das Verhalten, hier nur an das Verhältniss? Das sind alles nur halbe Wahrheiten, wenn sich auch die confessionelle Controverse — besonders später — hauptsächlich in diesen Gegensätzen bewegt hat. Es stünde schlimm um den Protestantismus, wenn sich seine Auffassung in diesen spitzen Formeln ausdrücken liesse.

Umgekehrt, bleibt die römische Kirche die römische Kirche — und zu Trident beschloss man, sich nicht zu reformiren —, so ist es ziemlich gleichgiltig, wie sie über Rechtfertigung und Erbsünde zu | lehren gedenkt; denn alle Sätze, die sie hier proclamirt, mögen sie nun mehr nominalistisch oder augustinisch-thomistisch oder selbst reformatorisch lauten[1], stehen ja lediglich als Untersätze unter dem Obersatz, dass die Gewohnheiten der römischen Kirche das oberste Gesetz sind.

Nach diesen nöthigen Vorbemerkungen prüfen wir die beiden Decrete. In dem Decret über die Erbsünde ist der flagrante Pelagianismus resp. Semipelagianismus des Nominalismus in starken und erfreulichen Worten abgethan; aber die positiven Sätze sind so klug gefasst, dass man mit ihnen noch immer einen Sinn verbinden *kann*, der von dem Augustin's sehr abweicht. Gleich im 1. Cap. heisst es, Adam habe die Heiligkeit und Gerechtigkeit verloren, „in qua constitu-

[1] Bekanntlich ist man einmal in Rom nahe daran gewesen, die ganze erste Hälfte der Augsburgischen Confession gut zu heissen.

tus fuerat". Das ist doppelsinnig: man kann es als „creatus" verstehen (thomistisch; anerschaffene Gerechtigkeit); man kann es aber auch als hinzugekommene Gabe verstehen (scotistisch; donum superadditum), und diese Deutung wird vielleicht durch die Phrase „accepta a deo sanctitas et iustitia" verstärkt. Ebenso doppelsinnig ist es, wenn gesagt wird, dass durch den Fall der ganze Adam nach Leib und Seele „in deterius commutatus" sei; denn was heisst „in deterius"? Im 6. Decret steht dafür „innocentiam perdidisse" (c. 1); aber gleich darauf wird erklärt, dass der freie Wille keineswegs ausgelöscht sei, sondern „viribus attenuatum et inclinatum". Diese Bestimmung lehrt, dass „in deterius" wirklich als ein Comparativ zu verstehen ist, und dass man nicht Willens war, die Lehre Augustin's von der Sünde und Unfreiheit zu genehmigen. Im 2. Cap. (cf. c. 3) wird der Erbtod und die Erbsünde (Erbstrafe) streng gelehrt und dem gegenüber auf das alleinige, in der Taufe mitgetheilte Verdienst Christi verwiesen (Kindertaufe c. 4), welches den reatus originalis peccati, also die Schuld, völlig austilgt, so dass nun nichts mehr Hassenswerthes an dem Menschen ist und ihm der ingressus in coelum offensteht. Indirect aber sagt das Decret auch, dass alle Sünde selbst mit getilgt wird: „manere in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec s. synodus fatetur et sentit: quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet . . . hanc concupiscentiam, quam aliquando apostolus peccatum appellat, s. synodus declarat, ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum est, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat." Mit dieser sehr verständigen scholastischen Erwägung über die böse Lust ist der religiöse Boden der Betrachtung der Sünde ver-|lassen, und es ist wiederum allen Zweifelfragen Raum gegeben, die zu nominalistischen (pelagianischen) Antworten führen mussten. Weil in dem ganzen Decret von der Erbsünde nicht von Glauben und Unglauben die Rede ist, die Sündenvergebung also wie ein äusserer Act erscheint, ohne dass das Medium genannt ist, in welchem sich die Menschen allein der Vergebung zu vergewissern vermögen, so müssen die Bestimmungen nothwendig, wenn man die Magie vermeiden will, ins Pelagianische auslaufen. Spielt sich der Process der Sündenvergebung ausserhalb des Glaubens ab, so kann die böse Lust nicht Sünde sein; denn in diesem Fall wäre die Taufe unzureichend, da sie das nicht erzielt, was sie erzielen soll, nämlich Wegschaffung der Sünde. Da man ferner die Fortexistenz der Lust nicht leugnen kann, so bleibt nichts übrig, als sie für indifferent zu erklären. Eine solche Annahme muss aber nothwendig auf die Fassung der Lehre vom Ur-

stand und dem freien Willen zurückwirken: die Concupiscenz muss zum Wesen des Menschen gerechnet werden, demgemäss kann die Heiligkeit nicht sein wahres Wesen ausdrücken[1], sondern ist ein donum superadditum. Das Decret hat also das Niveau der protestantischen Anschauung nicht erreicht, auf welchem ohne Rücksicht auf die irdische Zuständlichkeit des Menschen und die psychologischen Fragen das Problem der Sünde und Freiheit mit dem Problem der Gottlosigkeit und des Gottvertrauens identisch ist[2].

Die „dornenvolle Gnadenlehre", wie ein moderner römischer Dogmatiker in einem unbewachten Augenblick sie genannt hat, beschäftigte die Väter Monate hindurch. Das Decret, das schliesslich zu Stande gekommen ist, könnte von den Protestanten nach alle dem, was im 14. und 15. Jahrhundert geschrieben worden, freudig begrüsst werden, über Vieles könnte man sich leicht verständigen und Anderes der Schule überlassen, müsste man sich nicht sagen, dass hier die Sprache öfters die Gedanken verbirgt, und dass die Verfasser des Decrets trotz ihrer biblischen Haltung und ihrer erbaulichen Sprache doch letztlich nicht wissen, was Glaube im evangelischen | Sinn bedeutet. Trotz alles Scheins des Gegentheils ist doch das Interesse, welches das ganze Decret beherrscht, der Nachweis, wie es zu guten Werken kommen kann, die vor Gott Geltung haben.

Das umfangreiche Decret, welches den ursprünglichen Entwurf ersetzt hat, zerfällt in drei Theile (1—9; 10—13; 14—16). Fast jedes Capitel enthält Compromisse.

Das 1. Cap. beschreibt die völlige Unfähigkeit der Adamskinder, sich per vim naturae oder per litteram legis Moysis aus der Herrschaft der Sünde, des Teufels und Todes zu befreien. Doch sofort folgt der Zusatz: „tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum." Das 2. Cap. erklärt, dass Gott Christum gesandt habe, damit alle Menschen die Adoption zu Söhnen Gottes erhielten: „hunc proposuit deus propitiatorem per fidem in

[1] Sie kann das freilich nur unter der Bedingung, dass unter Heiligkeit das gottgewirkte kindliche Vertrauen auf Gott und die Gottesfurcht verstanden wird.

[2] Dass man trotz des Augustinismus Alles beim Alten lassen wollte, zeigt der Schlusssatz des Decrets: „declarat synodus, non esse suae intentionis comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam virginem Mariam, dei genetricem, sed observandas esse constitutiones felicis recordationis Xysti papae IV., sub poenis in eis constitutionibus contentis, quas innovat." Ueber diese Bestimmungen „felicis recordationis" durfte man freilich noch nicht hinausgehen, ohne einen Sturm hervorzurufen; denn noch war der Gegensatz zwischen Franciskanern und Dominikanern an diesem Punkte ungebrochen.

sanguine ipsius pro peccatis nostris." Hier scheint also der Glaube seine souveräne Stellung zu erhalten. Aber (c. 3) — nicht Alle nehmen die Wohlthat des Todes Christi auf, sondern nur die, denen das Verdienst seines Leidens mitgetheilt wird. Das Folgende lässt die Frage im Dunkeln, ob an eine ewige Gnadenwahl gedacht werden soll. Doch scheint es so: gerechtfertigt werden nur die, denen die Wiedergeburt durch das Verdienst des Leidens Christi vermittelst der Gnade geschenkt wird, durch die sie gerecht werden. Ein unklarer Satz, der es Jedem überlässt, das Verhältniss von Erwählung, Rechtfertigung und Wiedergeburt zu bestimmen. In c. 4 wird die iustificatio als iustificatio impii grundlegend beschrieben. Sie ist die Versetzung aus dem Stand des sündigen Adam in den Stand der Gnade und Kindschaft (das lautet evangelisch) und vollzieht sich in der evangelischen Epoche lediglich durch die Taufe („aut eius voto"). Allein indem nun in c. 5 die iustificatio näher beschrieben wird, wird der Gedanke der translatio ab uno statu in alterum beschwert und unsicher. Hier heisst es nämlich, den Anfang der Rechtfertigung mache die gratia praeveniens, d. h. die vocatio („qua adulti nullis eorum existentibus meritis vocantur" — Gegensatz gegen die laxen Auffassungen des Nominalismus), ihr Zweck aber sei: „ut qui per peccata a deo aversi erant, per eius excitantem atque adiuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando, disponantur." Damit ist die augustinisch-thomistische Auffassung zu Gunsten der laxeren verlassen; von dem Glauben ist aber überhaupt noch nicht die Rede. Zur Beschwichtigung der Thomisten wird jedoch nun fortgefahren: „ita ut tangente deo cor hominis per spiritus s. illuminationem neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abicere potest, neque tamen sine | gratia dei movere se ad iustitiam coram illo libera voluntate possit." Aber was hilft diese Beschwichtigung, wenn doch eine menschliche Activität zum Guten behauptet wird, ohne dass des Glaubens gedacht ist? Nothwendig muss schon bei dieser „praeparatio ad iustificationem" der Gedanke des Verdienstes eintreten[1]; denn die Activität, die sich ganz und gar als gewirkte weiss und daher donum, virtus und praemium virtutis zugleich ist, ist allein der Glaube. Er verbietet es aber eben desshalb auch, die iustificatio als translatio in statum adoptionis in verschiedene Acte zu zerlegen. — Worin die richtige „Disposition" besteht, wird im 6. Cap. gezeigt, nämlich 1) in der fides ex

[1] Das Decret sagt freilich nicht, dass „das sich für die Gnade disponiren lassen" ein Verdienst ist, allein es schliesst diese Ansicht nicht aus.

auditu; diese ist eine freie Bewegung zu Gott, indem man glaubt, dass der Inhalt der göttlichen Offenbarung wahr sei und zwar speciell die Versöhnung und Justification durch Christus, 2) in der Einsicht, dass man ein Sünder sei und dem entsprechend in der Furcht vor der göttlichen Gerechtigkeit, in der Erwägung der göttlichen Barmherzigkeit, in der aus ihr entspringenden Hoffnung auf die Geneigtheit Gottes um Christus willen und in der anfangenden Liebe zu ihm als der Quelle aller Gerechtigkeit, aus welcher „ein gewisser Hass und Abscheu" vor der Sünde entspringt[1], 3) in dem mit dem Entschluss, sich taufen zu lassen, verbundenen Anfang eines neuen Lebens und des Haltens der göttlichen Gebote. Was hat das Alles mit der Rechtfertigung zu thun? Diese Schilderung ist doch nicht entworfen vom Standpunkt dessen, der sie erlebt hat, sondern von einem, der draussen steht und darüber reflectirt, wie es wohl bei der Rechtfertigung zugehen muss, damit keine Ueberstürzungen und Unbegreiflichkeiten stattfinden! Wird der Gerechtfertigte über den anfangenden Glauben, die anfangende Liebe, den anfangenden Hass, die anfangende Busse vor dem Erlebniss seiner Rechtfertigung etwas zu sagen wissen? wird er nicht vielmehr mit dem Apostel sprechen, dass er todt in Sünden gewesen sei? Was ist ein anfangendes Gute vom Standpunkte dessen, der mit Augustin weiss: „mihi adhaerere deo bonum est", was ist es anderes als entweder Alles oder Nichts? Und welche Vorstellung vom Glauben liegt zu Grunde, wenn er doch nichts ist als der Anfang des Anfangs, ein Fürwahrhalten der göttlichen Offenbarung! Hier steckt doch Alles noch in der mittelalterlichen Betrachtung, die für das eigene Erlebniss, dass die Religion ein Verhältniss der Person zur Person ist, stumpf ist. In dem an sich berechtigten Interesse, dass der Glaube Leben schaffen soll, springt die Betrachtung, nachdem sie die unglückliche Unterscheidung zwischen praeparatio ad iustificationem und ipsa iustificatio gemacht, sofort von dem Fürwahrhalten zur | Liebe über, die fides promissionum dei als einen leeren Titel behandelnd. — Im 7. Cap. wird nun in ganz scholastischer Weise die iustificatio ipsa dargelegt. Sie ist, so wird zuvörderst behauptet, nicht nur Sündenvergebung, sondern auch Heiligung und Erneuerung des inneren Menschen, ja damit Augustin nicht zuviel Recht erhält, wird hinzugefügt, „renovatio per voluntariam susceptionem gratiae". Aber wie kann man einen Menschen anders heiligen, als durch die wunderbare Vergewisserung der Sündenvergebung? Es ist wieder echt mittelalterlich, dass man sich über den Gedanken hinaus, dass die Sündenvergebung mechanische Wegschaffung der Sünde sei, keine

[1] „I. e. per eam paenitentiam quam ante baptismum agi oportet."

Gedanken über sie zu machen versteht. Kommt aber bei ihr Alles darauf an, dass sie als Vergebung geglaubt wird, so ist doch die vornehmste Frage die, wie der innerlich beschaffen und gestimmt ist, der sie glaubt. Stellt man diese Frage, so wird die Ausdrucksweise „nicht nur Sündenvergebung, sondern auch Erneuerung des inneren Menschen“ einfach absurd, es sei denn, dass man die Sündenvergebung als einen Act ansieht, der sich ausserhalb des menschlichen Bewusstseins und Gefühls abspielt, und das ist allerdings die Voraussetzung der katholischen These. Nun folgen die Bestimmungen über die causa finalis, efficiens, meritoria, instrumentalis und formalis der Rechtfertigung, die wenig Interesse bieten. Werthvoll ist nur, dass als causa instrumentalis nicht der Glaube bezeichnet wird, sondern, in klug gewählten Worten, das Sacrament der Taufe, „quod est sacramentum fidei, sine qua nulli umquam contigit iustificatio“. Diese Rechtfertigung bewirkt dann, dass wir nicht nur für Gerechte gelten, sondern vere so genannt werden und sind, da wir die Gerechtigkeit in uns aufnehmen, „unusquisque suam secundum mensuram, quam spiritus s. partitur singulis prout vult et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem“. Hier ist der volle Widerspruch zu der evangelischen Auffassung gegeben, freilich auch der flagrante Widerspruch zu dem Titel „translatio in novum statum“; denn genau genommen handelt es sich nicht um eine Versetzung in einen neuen Stand durch göttliches Wirken, sondern um die Erfüllung mit Gerechtigkeit, wie wenn sie eine Materie wäre, und zwar erstlich um eine gradweise und individuell verschiedene Erfüllung, zweitens um eine Erfüllung nach dem Masse der eigenen Disposition und Mitwirkung. Hier ist also implicite nicht nur die Lehre von dem meritum de congruo, sondern auch die antithomistische Lehre von dem meritum de congruo ante iustificationem mindestens offen gelassen. Genauer wird dann noch die receptio iustitiae als diffusio caritatis dei inhaerens beschrieben, so dass der Mensch eben in der Rechtfertigung selbst mit | der Sündenvergebung dies Alles eingegossen erhält, nämlich Glaube, Liebe, Hoffnung, durch Jesus Christus, dem er eingefügt wird. Nicht der Titel „gratia infusa“ an sich ist hier das Irreführende — man könnte sich bildlich wohl auch so ausdrücken —, sondern wiederum das Unvermögen, dem Glauben etwas Anderes abzugewinnen, als das Fürwahrhalten. Daher heisst es sofort weiter, dass der Glaube ohne die zutretende Hoffnung und Liebe mit Christus nicht vollkommen zu einigen vermag. Aber ist nicht fides, spes und caritas zusammen das, was der evangelische Christ unter fides allein versteht? Gewiss, so könnte man das Decret verstehen und auf diesem Boden sich mit der tridentinischen Anschauung vereinigen. Allein die stricte Behauptung, die nun folgt,

dass das ewige Leben nur der spes und caritas geschenkt wird, zeigt, dass der Streit auch an diesem Punkt kein Wortstreit ist; denn die Zusammenstellung von caritas und vita aeterna hat letztlich den Grund, das ewige Leben auch von eigenen Leistungen des Menschen abzuleiten, während es doch in dem Glauben der Sündenvergebung selbst und nur in ihm gegeben ist. — Das 8. Cap. bringt eine verlegene Auseinandersetzung mit dem paulinischen Grundsatz, dass die Rechtfertigung an den Glauben gebunden ist und umsonst geschieht. Sie schlägt dem Paulus ins Gesicht, indem sie sagt, der Satz bedeute, „ut per fidem ideo iustificari dicamur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix". Das ist mehr als eine Zweideutigkeit. Ebenso unwahrhaftig ist die Erklärung des „gratis"; denn wenn hier gesagt wird, dass es bedeute, nichts von dem, was der Rechtfertigung vorhergehe weder Glaube noch Werke, verdienen die Gnade der Rechtfertigung, so ist doch nach dem in c. 5 Ausgeführten jene Vorbereitung schlechthin nothwendig, damit man die Rechtfertigung erlange. Am Schluss dieses ersten Abschnittes folgt nun (c. 9) die Polemik gegen die leere fiducia der Häretiker, deren Formulirung den Vätern die meiste Mühe gemacht hat. Man half sich schliesslich damit, dass man aus der Gegenlehre einen Popanz machte: wenn man auch glauben müsse, dass die Sünden von der göttlichen Barmherzigkeit umsonst um Christus willen vergeben werden, „tamen nemini fiduciam et certitudinem remissionis peccatorum suorum iactanti et in ea sola quiescenti peccata dimitti vel dimissa esse dicendum est"[1]. Worauf diese selbstverständlichen Worte eigentlich zielen, zeigt erst das Folgende. Hier wird behauptet, dass Gewissheit in Bezug auf die eigene Rechtfertigung nicht nothwendig zur Rechtfertigung gehöre, dass es nicht nöthig sei, sicher an | seine Sündenvergebung zu glauben, um wirklich von Sünden los zu sein, und dass es ein Irrthum sei anzunehmen, die Sündenvergebung und Rechtfertigung vollziehe sich nur im Glauben („quasi qui hoc non credit, de dei promissis deque mortis et resurrectionis Christi efficacia dubitet"). Um diese Sätze, welche dem wahren Glauben jeden Sinn nehmen — Glauben heisst eben nichts Anderes als Mitglied der katholischen Kirche sein resp. sein wollen —, nicht allzu auffallend erscheinen zu lassen, wird ihnen die unaufrichtige oder unverständige Begründung beigegeben, der Mensch müsse ja immer, wenn er an seine Schwachheit denkt, für seine Begnadigung fürchten. Als ob das irgend ein ernster

[1] Dazu der Zusatz: „cum apud haereticos et schismaticos possit esse immo nostra tempestate fit, et magna contra ecclesiam catholicam contentione praedicatur vana haec ab omni pietate remota fiducia."

Christ geleugnet hätte, während doch die Folgerung, dass Heilsgewissheit unmöglich ist, ganz unbefugt ist!

Der 2. Abschnitt handelt von dem incrementum iustificationis. Hier wird (c. 10) gelehrt, dass die Gerechtfertigten von Tag zu Tag erneuert werden durch die Beobachtung der Gebote Gottes und der Kirche, und dass sie somit „in ipsa iustitia cooperante fide bonis operibus crescunt atque magis iustificantur". Die Rechtfertigung ist hier also in ihrem Fortgang (nicht sie selbst) als ein auf Gnade, Glauben und guten Werken beruhender Process vorgestellt. Ueber die letzteren wird (c. 11) gelehrt, dass auch der Gerechtfertigte unter dem Gesetz der Gebote steht und dass sie keineswegs unerfüllbar seien. In schwankenden Ausdrücken wird behauptet, dass sie vielmehr leicht und süss seien, weil man sie erfüllen kann oder weil man um ihre Erfüllung bitten soll und Gott dazu hilft. Uebrigens hören die Gerechten nicht auf, Gerechte zu sein, wenn sie in die täglichen Sünden verfallen; denn Gott verlässt die einmal Gerechtfertigten nicht, wenn sie ihn nicht verlassen. Allein diese Auffassung kann kein zartes Gewissen beruhigen, wenn doch die Erhaltung der Rechtfertigung von der eigenen Leistung irgendwie abhängig sein soll. Das Decret bemerkt ausdrücklich, man dürfe nicht dem Glauben allein vertrauen, sondern dem Glauben und der observatio mandatorum, wenn auch die letztere durch kleine Sünden getrübt werde. Um aber die Laxheit in dieser Regel zu verbergen, ist eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος angewandt und der Satz so gefasst: „Itaque nemo sibi in sola fide blandiri debet, putans fide sola se heredem esse constitutum hereditatemque consecuturum, etiamsi Christo non compatiatur, ut et conglorificetur." Dem wird hinzugefügt, dass es wider die Lehre der orthodoxen Religion sei, zu sagen, der Gerechte könne kein einziges gutes Werk ohne Unvollkommenheit thun; noch unerträglicher aber sei es zu behaupten, dass alle Werke die ewige Strafe verdienen, und dass man überhaupt auf den ewigen Lohn nicht sehen dürfe. In dieser letzteren vorsichtigen Wendung ist der Begriff des Verdienstes ohne Titel | eingeführt. Die Väter mussten hier sehr behutsam verfahren, wenn sie es Allen recht machen wollten. In c. 12 und 13 wird dann gelehrt, dass, obgleich die Rechtfertigung wächst, doch Niemand seiner Erwählung und des donum perseverantiae gewiss werden dürfe, „nisi ex speciali revelatione". Doch ist auch hier in c. 13 eine Zweideutigkeit, da nur das „certum esse absoluta certitudine" verboten, sonst aber gesagt wird, dass man in dei auxilio (also nicht gratia) die sicherste Hoffnung setzen müsse, und da plötzlich der paulinische Satz eingeflochten ist, Gott wirke das Wollen und Vollbringen. Allein labores, vigiliae, eleemosynae, orationes, oblationes,

ieiunia, castitas seien nöthig, da wir noch nicht „in gloria“ wiedergeboren seien, sondern „in spem gloriae“. Somit ist das ganze Busssystem empfohlen, um in der Gewissheit fortzuschreiten. So beachtenswerth es ist, dass alle äussere Gesetzlichkeit und Verdienstlichkeit hier bei Seite gelassen ist, so ist doch die Grundanschauung beibehalten, dass das ewige Leben und die Gewissheit der Rechtfertigung auch an den guten Werken hängt, die jedoch andererseits als der siegreiche Kampf des Geistes mit dem Fleisch gelten sollen. Die Unsicherheit der ganzen Auffassung ist in der dreifachen Betrachtung der guten Werke genügend charakterisirt: sie sind = compati Christo, = observatio mandatorum dei (in diesem Sinn verdienstlich, wenn das auch nicht offen gesagt ist) und = pugna cum carne, mundo et diabolo.

In dem letzten Abschnitt wird von der Wiederherstellung der Rechtfertigung, wenn sie verloren gegangen, gehandelt. Dieselbe geschieht (c. 14) durch das Busssacrament (secunda post naufragium tabula). Die Busse des Gefallenen muss eine andere sein als die des Täuflings; sie wird nach dem bekannten Schema beschrieben. Der attritio wird nicht gedacht, wohl aber wird bemerkt, dass das Busssacrament die zeitliche Strafe nicht immer, wie die Taufe, mit der Schuld und der ewigen Strafe tilge, daher die Satisfactionen nothwendig seien. Die Rechtfertigung aber gehe nicht, wie die Gegner meinen, nur durch Unglauben verloren, vielmehr durch jede Todsünde (c. 15), ja sie könne durch diese verloren gehen, während der Glaube bestehen bleibt. Deutlicher als es hier geschieht, kann die niedrige Vorstellung vom Glauben nicht ausgedrückt sein. Nun erst kommt das Decret ex professo auf das Verdienst zu sprechen (c. 16), und es wird rund behauptet, dass das ewige Leben Erfüllung der Verheissung und Lohn zugleich sei, sofern es schliesslich nur auf das „bene operari“ ankommt: „Atque ideo bene operantibus usque in finem et in deo sperantibus proponenda est vita aeterna, et tamquam gratia filiis dei per Christum Jesum misericorditer promissa, et tamquam merces ex ipsius dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda.“ Aber um dieser Betrachtung den | Schein der Selbstgerechtigkeit zu nehmen, folgt die augustinische, ja über Augustin hinausreichende, gehobene Ausführung: „Cum enim ille ipse Christus Jesus tamquam caput in membra et tamquam vitis in palmites, in ipsos iustificatos iugiter virtutem influat, quae virtus bona eorum opera semper antecedit, comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto deo grata et meritoria esse possent, nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, quo minus plene illis quidem operibus, quae in deo sunt facta, divinae legi pro huius vitae statu satisfecisse et vitam aeternam suo etiam tempore, si tamen in gratia

decesserint, consequendam vere promeruisse censeantur . . . ita neque propria nostra iustitia tamquam ex nobis propria statuitur, neque ignoratur aut repudiatur iustitia dei. Quae enim iustitia nostra dicitur, quia per eam nobis inhaerentem iustificamur, illa eadem dei est, quia a deo nobis infunditur per Christi meritum. Neque vero illud omittendum est, quod licet bonis operibus in sacris litteris usque adeo tribuatur, ut etiam qui uni ex minimis suis potum aquae frigidae dederit, promittat Christus eum non esse sua mercede cariturum . . ., absit tamen, ut Christianus homo in se ipso vel confidat vel glorietur et non in domino, cuius tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona." Dürfte man das Decret so verstehen, dass Alles, was es von Rechtfertigung sagt, auf das Bestehen vor dem zukünftigen Gericht zu beziehen ist, oder dürfte man, wo es von fides et opera bona redet, den evangelischen Glaubensbegriff einsetzen, so könnte man über dasselbe mit den Katholiken sehr wohl verhandeln. Allein nicht die Interpretation in der Richtung auf den Protestantismus ist die richtige, sondern in der Richtung auf die herrschenden Gewohnheiten der römischen Kirche, wie die Sätze über das „se disponere ad gratiam" und die angehängten 33 Anathematismen beweisen[1]. |

[1] Von diesen Anathematismen gehen die drei ersten gegen den Pelagianismus und Semipelagianismus, ferner die 22. Die übrigen 29 wenden sich alle, und zwar aufs schärfste, gegen den Protestantismus. Am charakteristischsten ist die Verwerfung folgender Sätze: „Opera omnia, quae ante iustificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vere esse peccata vel odium dei mereri, aut quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare" (7). „Gehennae metum, per quem ad misericordiam dei de peccatis dolendo confugimus vel a peccato abstinemus, peccatum esse" (8). „Homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi vel sola peccatorum remissione exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per spiritum sanctum diffundatur atque illis inhaereat, aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem dei" (11). „Fidem iustificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinae misericordiae peccata remittendis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse, qua iustificamur" (12). „Hominem a peccatis absolvi ac iustificari ex eo quod se absolvi ac iustificari certo credat, aut neminem vere esse iustificatum nisi qui credat se esse iustificatum, et hac sola fide absolutionem et iustificationem perfici" (14). „Nihil praeceptum esse in evangelio praeter fidem" (19). „Hominem iustificatum teneri tantum ad credendum, quasi vero evangelium sit nuda et absoluta promissio vitae aeternae sine conditione observationis mandatorum" (20). „Iustitiam acceptam non conservari atque etiam non augeri coram deo per bona opera, sed opera ipsa fructus solummodo et signa esse iustificationis adeptae, non autem ipsius augendae causam" (24). „In quolibet bono opere iustum saltem venialiter peccare aut mortaliter, atque ideo poenas aeternas mereri tantumque ob id non damnari, quia deus ea opera non imputet ad damnationem" (25). „Iustos non debere pro bonis operibus exspectare et sperare aeternam retributionem" (26). „Nullum esse mortale peccatum nisi infidelitatis" (27). „Sola fide

Die Decrete haben die katholische Kirche auf dem Boden des Mittelalters und der Scholastik festgebannt und sie zugleich gegen den Protestantismus abgeschlossen; aber da die getroffenen Formulirungen in allen den Fragen zweideutig sind, in denen die Kirche selbst eine eindeutige Antwort nicht wünschen kann, so ist die nöthige Freiheit der Entwickelung trotz der ungeheuren dogmatischen Belastung gewahrt. Dazu kam, dass die wichtigen Lehren über die Kirche und den Papst nicht berührt worden sind — aus Noth hat man sie bei Seite lassen müssen; aber diese nothgedrungene Schweigsamkeit hat sich in der Folgezeit als höchst günstig für das Papstthum erwiesen. Die mittelalterliche Kirche ging aus dem Tridentinum wesentlich als die alte hervor: sie umschliesst noch immer die grossen Spannungen zwischen Weltflucht und Weltherrschaft, Sacrament und Moral, und behauptet eben durch diese Spannungen jene Elasticität und Vielseitigkeit, dass sie Cardinäle wie Richelieu und wie Borromeo in sich zu bergen und alle Gehorsamen bei sich zu halten vermag. Sie ist noch immer letzlich so auf das Jenseits gerichtet, dass ihr der in Bedürfnisslosigkeit verkümmerte Schwärmer der grösste Heilige ist; aber sie predigt zugleich den Menschen, dass alle ihre Ideale in der sichtbaren Kirchenanstalt geborgen seien, und dass der Gehorsam gegen die Kirche die höchste Tugend ist. Sie weiss es auch jetzt nicht anders, als dass Glauben „katholisch sein" heisst und in dem Fürwahrhalten-Wollen (bez. Nicht-Antasten-Wollen) unbegreiflicher Leh-|ren besteht. Die Friedelosigkeit, die hier übrig bleibt, sucht sie durch die Sacramente, die Ablässe, den Kultus und die kirchliche Anleitung zu mystisch-mönchischen Exercitien theils zu beschwichtigen theils zu erregen.

amissam iustitiam recuperari sine sacramento paenitentiae" (29). „Iustificatum peccare, dum intuitu aeternae mercedis bene operatur" (31). Die Kanones schliessen mit den Worten: „Si quis dixerit, per hanc doctrinam (scil. durch dieses Decret) aliqua ex parte gloriae dei vel meritis Jesu Christi derogari et non potius veritatem fidei nostrae, dei denique ac Christi Jesu gloriam illustrari, anathema sit." Unverkennbar sind die Sätze des Protestantismus, die in denKanones verurtheilt werden, zum Theil zurechtgemacht; andererseits sind manche schwache Stellen der protestantischen Doctrin getroffen; aber der deutlichste Eindruck ist doch der, dass die tridentinischen Väter gar nicht verstanden haben, was Luther unter der Gerechtigkeit Gottes, dem Glauben und der Sündenvergebung gemeint hat. Er zeugte von der Religion, die ihm am Evangelium aufgegangen war und ihn als untheilbare Macht beherrschte und beseeligte; sie suchten vielen Gesichtspunkten zugleich gerecht zu werden, der Religion, dem Moralischen, dem Sacrament und der Kirche.

2. Die Grundzüge der dogmatischen Entwickelung im Katholicismus zwischen 1563 und 1870 als Vorbereitung des Vaticanums.

In den drei Jahrhunderten zwischen dem Tridentinum und dem Vaticanum haben drei grosse Controversen die katholischen Schulen bewegt und sind sogar zu einer Gefahr für die ganze Kirche geworden. Auf dem Tridentinum sind die Gegensätze, aus denen sie entsprungen sind, verdeckt worden; eben desshalb war eine Auseinandersetzung über sie in der Folgezeit unvermeidlich. Es ist 1) die Controverse zwischen dem Curialismus und Episkopalismus, die in zwei Fragen zerfällt, nämlich, a) ob die Bischöfe ein selbständiges, göttliches Recht neben dem Papste (und in dem Concil ein solches über dem Papst) besitzen, b) ob die Tradition im Sinne des Vincentius von Lerinum zu fassen ist oder ob der Papst bestimmt, was als Tradition zu gelten hat, 2) die Controverse zwischen dem Augustinismus und dem jesuitischen (scotistischen) Pelagianismus, 3) die Controverse über den Probabilismus. Diese drei Controversen hängen innerlich aufs engste zusammen; sie bilden im Grunde eine Einheit, und desshalb hat auch das Vaticanum mit einem Schlage alle drei entschieden. Die curialistische, pelagianische und probabilistisch gesinnte Partei, an deren Spitze die Jesuiten stehen, hat gesiegt.

1a. Der ursprüngliche curialistische Entwurf über die Stellung des Papstes in der Kirche, welcher den Papst zum Herrn der Kirche machte und die Bischöfe für Assistenten erklärte, die der Statthalter Christi „in partem sollicitudinis" annimmt, hat in Trident nicht durchgesetzt werden können. Die Erinnerungen an das Constanzer Concil waren trotz der Bulle Leo's X. „Pastor aeternus" noch zu lebendig. Aber auch die Gegenlehre, dass das Concil über dem Papste stehe und dass jeder Bischof als Nachfolger der Apostel seine Gewalt von Christus habe, liess sich nicht zum Dogma erheben. Die Schroffheit der sich gegenüberstehenden Thesen, „der Papst ist der Bischof, der Universalbischof, der Statthalter Christi" und „die Bischöfe haben ihre Gewalt originaliter von Christus, so dass der Papst nur primus inter pares, Repräsentant der Einheit der Kirche und Wächter über ihre äussere Ordnung und Einheitlichkeit ist", liess sich durch nichts ausgleichen. So musste die Entscheidung dieser Frage zu Trident vertagt werden. Allein durch eingestreute kleine Bemerkungen in den|Text der tridentinischen Beschlüsse, namentlich durch Hervorhebung der ecclesia Romana[1], wurde sie doch bereits in einem den Curialisten günstigen Sinn

[1] S. auch Sess. 6 de reform. c. 1, wo der Papst „ipsius dei in terris vicarius" heisst.

präjudicirt. Ungleich wirksamer aber musste es werden, dass das Concil, in überstürzter Weise zum Ende eilend, dem Papste nicht nur die Confirmation seiner Beschlüsse und die Ausführungsmassregeln vollständig überliess, sondern auch jene Bulle ruhig hinnahm, in welcher der Papst die Auslegung der Decrete sich allein vorbehielt[1]. Die bald darauf erscheinende „Professio", trügerisch „Professio fidei Tridentinae" genannt, setzte auf diese Umbiegung der tridentinischen Beschlüsse das Siegel, sofern sie den Gehorsam gegen den Papst in den „Glauben" selbst aufnahm[2]. Die Weise, wie Rom von da ab mit der Professio operirt und durch dieselbe alle Bischöfe sich unterworfen hat, ist ein Meisterstück der curialistischen Politik gewesen. Auch der Catechismus Romanus, auf Veranlassung des Concils vom Papste bestellt und approbirt, war dem Curialismus günstig, obschon er wegen seiner thomistischen Gnadenlehre den Jesuiten unbequem ist, die desshalb sogar seine Autorität zu bestreiten versucht haben[3]. Allein, von vereinzelten Unternehmungen in allen katholischen Ländern abgesehen, in Frankreich erhob sich eine kräf-|tige, vom Jansenismus ganz unabhängige Bewegung gegen den Curialismus. Frankreich hat formell

[1] S. Köllner, a. a. O. S. 116ff.

[2] S. Köllner, a. a. O. S. 141—165. Die Worte der Professio, einem Glaubensbekenntniss (!), lauten: „Sanctam catholicam et apostolicam Romanam ecclesiam omnium ecclesiarum matrem et magistram adgnosco, Romanoque Pontifici, beati Petri apostolorum principis successori ac Jesu Christi vicario, veram obedientiam spondeo ac iuro."

[3] S. Köllner, a. a. O. S. 166—190. Ueber die Angriffe der Jesuiten auf den Katechismus s. S. 188 und Köcher, Katech.-Gesch. S. 127ff.; sie suchten nicht nur zu zeigen, dass er parteiisch, sondern auch dass er ketzerisch sei. Die Angriffe haben die Folge gehabt, dass der Katechismus in der Neuzeit in den Hintergrund gedrängt worden ist. Die Abschnitte über die Kirche in ihm sind streng thomistisch und daher der Papstautokratie günstig. So wird P. I. c. 10 q. 10 die Einheit der Kirche mit Eph. 4, 5 begründet, dann aber fortgefahren: „Unus est etiam eius rector ac gubernator, invisibilis quidem Christus, quem aeternus pater dedit caput super omnem ecclesiam, quae est corpus eius; visibilis autem is, qui Romanam cathedram, Petri apostolorum principis legitimus successor, tenet." Einen solchen Satz hätte man zu Trident nicht zu allgemeiner Anerkennung bringen können. Q. 11 folgt dann eine wortreiche Erklärung über den Papst, in der er nicht als Repräsentant der Einheit und als äusserer Leiter bezeichnet wird, vielmehr: „necessarium fuit hoc visibile caput ad unitatem ecclesiae constituendam et conservandam." Noch weiter führen die Worte: „Ut Christum dominum singulorum sacramentorum non solum auctorem, sed intimum etiam praebitorem habemus — nam ipse est, qui baptizat et qui absolvit, et tamen is homines sacramentorum externos ministros instituit — sic ecclesiae, quam ipse intimo spiritu regit, hominem suae potestatis vicarium et ministrum praefecit; nam cum visibilis ecclesia visibili capite egeat, etc."

sogar das Tridentinum nie vollständig anerkannt, obgleich factisch die tridentinische Glaubenslehre sich im Klerus und auch bei den Behörden durchsetzte. Seit dem Ende des 16. Jahrhunderts (Heinrich IV.), vor Allem aber in der Regierungszeit Ludwig's XIV., kehrte die Kirche Frankreichs in ihren wichtigsten Vertretern (Bossuet) entschlossen zum „Gallikanismus" zurück. Allein das positive Programm war nichts weniger als klar. Die Einen waren Gegner des Curialismus im Interesse der unumschränkten Gewalt ihres Königs, die Anderen im Interesse ihrer Nation, wieder Andere als Episkopalisten. Was aber wollte der Episkopalismus? Er war im 17. Jahrhundert über sich selbst nicht klarer als im 15. Man gestand zu, dass dem Papst ein suprematus ordinis zukomme; aber man war unter sich nicht einig, ob dieser suprematus nur die erste Stelle inter pares bedeute oder ob wirkliche Vorrechte mit ihm verbunden seien. Entschied man sich für das Letztere, so war wiederum zweifelhaft, ob diese Vorrechte gleichbedeutend seien mit einer dem Papst übertragenen cura ecclesiae universalis. Stand dieses fest, so musste aufs neue gefragt werden, ob er diese cura nur mit Zuziehung und Mitwirkung aller Bischöfe ausüben könne, und welche Massregeln anzuwenden seien, um die Bischöfe vor päpstlichen Uebergriffen zu schützen. Der feste Punkt in der episkopalistischen Theorie war lediglich der, dass die Bischöfe nicht vom Papst eingesetzt seien, dass sie also nicht Delegaten und Stellvertreter des Papstes seien, sondern iure divino ihre Diöcesen selbständig regieren, der Papst daher keine directe Jurisdictionsgewalt in den Diöcesen ausüben könne. Aber wie sich das mit dem suprematus ordinis des Papstes vereinigen lasse, blieb unklar. Deutlich war auch, dass man eine autokratische Gewalt des Papstes (Unfehlbarkeit, Universalbisthum) ablehnte, und dass man das Concil als dem Papste übergeordnet ansah; allein unklar war, welche Bedeutung dem zugestandenen Satze beizulegen sei, dass der Papst an der Spitze des Concils stehe. Doch mündeten diese Bemühungen endlich in einigermassen feste Formeln aus, nämlich in den vier Propositionen des gallikanischen Klerus (1682)[1], welche mehr

[1] S. Collect. Lacensis I p. 793. Art. „Gallikanische Freiheiten" in Wetzer und Welte's Kirchenlex. 2. Aufl. V. S. 66ff. Ein Jahrhundert früher hat Pithou (1594) die Freiheiten der französischen Kirche dargelegt und schon die zwei Grundregeln aufgestellt, dass der Papst 1) in bürgerlichen und zeitlichen Dingen nichts in Frankreich zu sagen habe, und dass er 2) in geistlichen Dingen an die Bestimmungen der Concilien, also auch an die von Constanz, gebunden sei. Diese Ideen wurden als kirchenpolitisches Programm dem Könige Heinrich IV. entgegengebracht, als er den Thron bestieg, um den Staatskatholicismus zu inauguriren. S. Mejer, Febronius (1880) S. 20: „Unter dem Schutze der Bourbonen, welche die »gallikanische« Theorie zu der ihren machten, erblühte im ganzen romanischen

staats-|kirchlich als episkopalistisch sind: 1) Die Fürsten sind in zeitlichen Dingen keiner kirchlichen Gewalt unterworfen und können weder direct noch indirect abgesetzt werden; den Nachfolgern Petri ist keine Gewalt über zeitliche und bürgerliche Angelegenheiten von Gott übergeben worden. 2) Der Papst besitzt wohl die plena potestas spiritualium rerum, so jedoch „ut simul valeant atque immota consistant s. oecumenicae synodi Constantiensis decreta de auctoritate conciliorum generalium“; die gallikanische Kirche missbilligt die, „qui eorum decretorum, quasi dubiae sint auctoritatis ac minus approbata, robur infringant aut ad solum schismatis tempus concilii dicta detorqueant“. 3) Der Papst ist in Ausübung seiner Gewalt an die Kanones gebunden und muss auch die in Frankreich angenommenen Regeln, Gewohnheiten und Einrichtungen respectiren. 4) Der Papst hat wohl die höchste Autorität (? partes) in Glaubenssachen und seine Decrete beziehen sich auf alle und jede einzelne Kirche, „nec tamen irreformabile esse iudicium, nisi ecclesiae consensus accesserit“.

Diese Propositionen wurden zuerst von Innocenz X., dann von Alexander VIII. als völlig nichtig und ungiltig verworfen[1]. Allein das hätte wenig geholfen, hätte sie nicht der von Jansenisten und Jesuiten eingeengte, ab und zu um sein Seelenheil besorgte, allmächtige König selbst preisgegeben. Er hat recht eigentlich sich selbst und seine Landeskirche an den Papst verrathen, ohne die vier Artikel formell zurückzuziehen. Vielmehr blieben sie während des 18. Jahrhunderts factisch in Kraft, d. h. der französische Klerus war grossentheils in ihnen erzogen und dachte und handelte nach ihnen. Allein ein zweiter Monarch hat beim Uebergang des 18. zum 19. Jahrhundert den Verrath der französischen Kirche an den Papst perfect gemacht, der-|selbe Monarch, welcher die gallikanischen Artikel formell anerkannt und zum Staatsgesetz erhoben hat (1810) — Napoleon I. Die Weise,

Europa eine reiche sie vertretende Litteratur: Peter de Marca, Thomassin, Bossuet sind Namen, die unvergessen sein werden, so lange es kirchenrechtliche Jurisprudenz giebt. Die wissenschaftliche Methode dieses gallikanischen Episkopalismus unterscheidet sich von der des 15. Jahrhunderts besonders in zweierlei: einmal in der rechtshistorischen Begründung, wie sie in Frankreich aus der humanistischen Jurisprudenz des Cujacius stammt und die Kirchenverfassung der ersten Jahrhunderte quellenmässig darstellt, um dann die spätere für einen Missbrauch zu erklären; zweitens darin, dass im Zusammenhange hiermit, wie mit der überlieferten französischen Praxis, sie dem französischen Könige ungefähr dieselbe kirchliche Regierungsgewalt vindicirte, welche nach Ausweis der justinianischen Rechtsbücher der römische Kaiser besass.“

[1] S. die kräftige Verdammung bei Denzinger, a. a. O. p. 239f.

in welcher Napoleon die durch die Revolution factisch niedergeworfene französische Kirche und Kirchenordnung[1] mit Bewilligung des Papstes völlig zertrümmerte, um dann, über alle überlieferten Ordnungen und Rechte hinwegschreitend, diese Kirche neu, Hand in Hand mit dem Papste, zu bauen (Concordat v. 1801), war eine Preisgebung der französischen Kirche an den Curialismus. So hatte es Napoleon freilich nicht gemeint. Er wollte der Herr seiner Landeskirche sein, und der von ihm umklammerte Papst sollte als Hoherpriester sein nützliches Werkzeug werden. Allein er hatte nicht bedacht, dass sich der abendländische Katholicismus keinen weltlichen Herrscher mehr aufzwingen lässt, und er hatte seine eigene politische Macht für unüberwindlich gehalten. Von seinen ursprünglichen Intentionen ist daher nichts verwirklicht worden als die Zertrümmerung der alten, relativ selbständigen französischen Bischofskirche. So hat er — ohne es zu wissen und zu wollen hat ihm die constituirende Versammlung von 1789 vorgearbeitet — den Grund zur französischen ultramontanen Kirche gelegt, und Pius VII. hat nach dem Sturz des Tyrannen wohl gewusst, welchen Dank er ihm schuldete. Die Romantik (de Maistre, Bonald, Chateaubriand, Lacordaire etc.) und die Restauration vollendeten im Bunde mit den Jesuiten das Werk, ja selbst politisch-freiheitliche Regungen mussten der Curie zu Gut kommen[2]. Vor Allem aber haben de Maistre's Schriften („Vom Papste"), in denen der katholische Geist des Mittelalters, der Geist des h. Thomas, in neuen Zungen (auch in der Sprache Voltaire's und Rousseau's) zu sprechen gelernt hat, dazu beigetragen, den Gallikanismus und Episkopalismus zu verschütten. Der grosse Savoyarde, der in die Geschichtsschreibung das ultramontane Aperçu eingeführt hat, ist der Lehrmeister von Görres geworden; aber ihm hat auch jener dreisteste aller Publi-

[1] Dass bereits diese Niederwerfung und die Neuordnung durch die bürgerliche Constitution des Klerus ein Vortheil für die zukünftige curialistische Entwickelung des Katholicismus gewesen ist, hat uns jüngst Lenz in einem geistvollen Aufsatz über die katholische Kirche und die französische Revolution gezeigt (i. d. Ztschr. Cosmopolis, 1. Jahrg. 2. Heft).

[2] Doch s. die scharfe Abweisung der Sätze Lamennais' durch Gregor XVI. im Jahre 1832 und 1834 (Denzinger, l. c. p. 310f.). Indifferentismus und die Forderung der Gewissensfreiheit werden hier auf eine Stufe gestellt: „Ex hoc putidissimo indifferentismi fonte absurda illa fluit ac erronea sententia seu potius deliramentum, asserendam esse ac vindicandam cuilibet libertatem conscientiae. Cui quidem pestilentissimo errori viam sternit plena illa atque immoderata libertas opinionum, quae in sacrae et civilis rei labem late grassatur, dictitantibus per summam impudentiam nonnullis, aliquid ex ea commodi in religionem promanare."

cisten, L. Veuillot, nachgesprochen und selbst die frechsten Paradoxien dem französischen Klerus und seinem Anhang als göttliche Wahrheiten beizubringen verstanden. Heute ist Frankreich, auch das republikanische, die Hauptstütze des Katholicismus, der katholischen Propaganda und des Ultramontanismus: die Franzosen sind die Normannen des modernen Papstthums geworden[1]. |

In Deutschland sind die episkopalistischen Regungen bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts gering gewesen. Dann aber brachen sie in dem Werk des Weihbischofs Nicolaus von Hontheim (Febronii de statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis 1763) aufs kräftigste hervor. Verschiedene Linien convergiren in diesem Buche: der Gallikanismus, die von Hugo Grotius ausgegangenen naturrechtlichen Theorien über den Staat (und die römisch-rechtlichen über den Kaiser resp. den Landesherrn), der niederländische Humanismus. Hontheim hatte zu Löwen studirt. Die unter van Espen's Einfluss stehenden dortigen Lehrer hatten ihn gelehrt, dass katholisch und päpstlich nicht dasselbe sei, und dass der thatsächliche Bestand des Papalismus in Deutschland die ursprüngliche Ordnung der Dinge nicht aufheben könne, die in dem gottgeordneten bischöflichen Amt einerseits, in dem Naturrechte des Staats andererseits beschlossen liege[2]. Der Primat hat nur eine menschlich-historische Entwickelung; in Wahrheit repräsentirt und leitet das Concil die Kirche, dem der Papst unterworfen ist. Dieser Zustand, der auf der gottgesetzten Apostolicität und Gleichheit aller Bischöfe als Regierer der Kirche beruht, sei wieder herzustellen. Hontheim hat sich zuletzt einen Widerruf abpressen lassen. Allein seine Ideen wirkten fort, jedoch nicht genau in der Richtung, die er ihnen gegeben. Er war mehr Gallikaner und Episkopalist als Vertreter des natürlichen Staatsrechts, welches im 18. Jahrhundert die Wendung zum absoluten Fürstenrecht genommen hatte. Die geistlichen Kurfürsten aber, welche seine Gedanken aufnahmen, waren in erster Linie als Landesherren, erst in zweiter als Bischöfe für sie interessirt. Diese Wendung war verhängnissvoll. Die Emser Punctation (1786)[3], deren Anlass die Beschwerde über die Nuntien gewesen ist, konnte dem Kaiser und den Landesherren nicht zusagen, welche nicht

[1] Ueber die Entwickelung der französischen Nationalkirche zu einer ultramontanen s. Mejer, Z. Gesch. der römisch-deutschen Frage Bd. I; Friedrich, Gesch. des vatik. Concils Bd. I; Nielsen, Die röm. K. im 19. Jahrh. Bd. I (deutsch v. Michelsen); ders., Aus dem inneren Leben der kathol. Kirche im 19. Jahrh. Bd. I; Nippold, Handbuch der neuesten K.-Gesch. 3. Aufl. Bd. I. u. II.

[2] S. Mejer, a. a. O. S. 20f., vgl. auch H. Schmid, Gesch. der kathol. K. Deutschlands v. d. Mitte des 18. Jahrh. I S. 1ff.

[3] S. über dieselbe Köllner, a. a. O. I S. 430ff.; Schmid, a. a. O. I S. 15f.

eine selbständige Bischofskirche, sondern eine Staatskirche im strengsten Sinn des Worts wünschten. Der bisher verdeckte Gegensatz zwischen Episkopalismus und Staatskirchenthum musste um so schärfer zum Ausdruck kommen, als die grossen Bischöfe im eigenen Interesse selbst in den staatskirchlichen Gedanken hinübergriffen. An diesem Gegensatz, der Zerrissenheit Deutschlands und der Rivalität zwischen Oesterreich und Preussen ist die Emser Unternehmung sehr rasch gescheitert. Kühner | ist freilich seit den Tagen von Constanz und Basel die Souveränetät der Bischöfe und die Bedeutungslosigkeit des Papstes nie innerhalb des Katholicismus formulirt worden, als von den deutschen Bischöfen zu Ems vor hundert Jahren. Allein es war eine kindliche Illusion des „philosophischen" Zeitalters, zu meinen, man könne einen Bau wie den des Papstthums durch Decrete wie das Emser zu Fall bringen, und es war eine gewaltige Täuschung, als sei der römische Katholicismus wirklich todesmatt und habe durch die aufgenöthigte Aufhebung der Jesuiten seine Schwäche endgiltig documentirt. In dem Sturm der Revolution zeigte es sich, dass der alte Löwe noch lebte, und die erschreckten Fürsten beeilten sich dann, ihn ihrerseits noch zu stärken. Der Zusammenbruch der Reichskirche, mit welcher auch die josephinische Staatskirche unterging[1], war ein Glück für Rom. Wie es der Curie dann gelungen ist, die Reste der episkopalistischen und staatskirchlichen Gedanken in Deutschland zu unterdrücken, die Kirche durch Concordate neu zu bauen und sich allmählich in Deutschland, nachdem, wie in Frankreich, die landeskirchliche Tradition abgerissen war, einen ultramontanen Episkopat und einen ultramontanen Klerus zu erziehen, wie zu diesem Werke nicht nur die Jesuiten, sondern vor Allem die Fürsten, die Romantiker und die vertrauensseligen Liberalen mitgewirkt haben, das ist uns in jüngster Zeit ausführlich erzählt worden[2]. Das Vaticanum hat diese Entwickelung abgeschlossen[3].

[1] Vgl. K. Müller in Herzog's R.-E. 2. Aufl. Art. „Josefinismus"; über die Synode von Pistoja unter Ricci's Leitung s. a. a. O. den Art. von Benrath. Wider den Rathgeber Joseph's II., den Kanonisten Eybel, der mit seinem Buch: „Was ist der Papst", das grösste Aufsehen gemacht hatte, s. das Breve Pius' VI. „Super soliditate" (Denzinger, a. a. O. S. 273).

[2] S. die Darstellungen von Mejer, Schmid, Nielsen, Friedrich, Nippold. Auch für die Geschichte der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts in einzelnen deutschen Ländern besitzen wir treffliche Darstellungen. Zukünftige Historiker werden den Aufschwung des Romanismus in unserem Jahrhundert mit dem des 11. vergleichen; er ist jedenfalls gewaltiger als der der Contrareformation. S. auch Hase, Polemik 3. Aufl. 1. Buch.

[3] Wie wenig man noch im Jahre 1844 im Stande war, von protestantischer

1 b. Der Gegensatz gegen das protestantische Schriftprincip und die Unmöglichkeit, für viele Lehren und Gebräuche den Traditions- | beweis wirklich zu führen, veranlassten in der Folgezeit die katholischen Theologen 1) die hl. Schrift immer mehr der Tradition unterzuordnen, 2) die vom Tridentinum getroffene Unterscheidung von zweierlei Traditionen (s. oben) im Sinne des Rechts der Annahme völlig uncontrolirbarer Traditionen weiter auszubeuten[1]. Was den ersten Punkt betrifft, so haben namentlich Jesuiten mit rabbinischer Kunst an dem Dogma der Inspiration so lange herumgehobelt und so viele verschiedene Vorstellungen von demselben zu Tage gefördert, dass schliesslich fast nichts mehr von ihm übrig geblieben ist. Perrone, der in seiner Dogmatik alle diese Formen aufzählt, erwähnt auch die letzte, nach welcher die Inspiration nicht eine wunderbare Entstehung der Schriften einschliesst, sondern nur besagen soll, dass der hl. Geist nachträglich (in der Kirche) die Irrthumslosigkeit der Schriften bezeugt habe[2]. Allein diese von den Jesuiten Lessius und Hamel vertretene Theorie (1586) ist doch nicht durchgedrungen, ja das Vaticanum hat sie verworfen, indem es erklärt (Constit. de fide c. 2): „Eos libros vero ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo, quod sola humana industria concinnati sua deinde auctoritate sint comprobati, nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant, sed propterea quod Spiritu s. inspirante conscripti deum habent auctorem atque ut tales ipsi ecclesiae traditi sunt.“ Diese Formulirung lässt freilich noch immer eine laxe Ansicht von der Inspiration zu („assistentia positiva“); andererseits aber liegt es trotz des Gegensatzes zum Protestantismus doch im Interesse des Katholicismus, alles als heilig Ueberlieferte in der strengsten Form

Seite die Entwickelung des Papalsystems zur Lehre von der Unfehlbarkeit vorauszusehen, zeigt eine Bemerkung von Köllner (a. a. O. S. 426), dessen Symbolik nicht nachgesagt werden kann, dass sie der römischen Kirche nicht ihr Recht gebe: „Ganz unkirchlich, nur den Fanatismus einzelner Jesuiten bezeichnend, ist die Ansicht vom Papste in der Confessio Hungarica Evangelis proposita »... Papam caput esse ecclesiae nec errare posse«.“

[1] Vgl. Holtzmann, Kanon und Tradition 1859. J. Delitzsch, Lehrsystem d. röm. K. I S. 295ff. Hase, a. a. O. S. 63ff. Bereits die Professio fidei Tridentinae hat einen gewaltigen Schritt über das Tridentinum hinaus gethan, indem sie an die Stelle der tridentinischen Unterscheidung von traditiones a Christo und ab apostolis vielmehr Folgendes gesetzt hat: „Apostolicas et ecclesiasticas traditiones reliquasque eiusdem ecclesiae observationes et constitutiones firmissime admitto et amplector.“ Hier ist also, worauf zuerst Holtzmann (S. 253ff.) energisch aufmerksam gemacht hat, eine ganz neue Terminologie eingetreten. In der Professio folgt nun erst die Erwähnung der hl. Schrift!

[2] Praelect. theol. Romae (1840—42 Paris 1842) Cap. II p. 1082 sq.

auch als solches zu bewahren. Die laxe Ansicht hat bekanntlich dem Katholicismus die Anfänge einer historischen Kritik der Bibel im 17. Jahrhundert ermöglicht (Richard Simon). Doch werden die Vortheile, sich als Männer der Wissenschaft vorstellen zu können, von den Nachtheilen, welche selbst die zahmste Kritik für die Kirche hat, so bedeutend aufgewogen, dass auch die entschlossensten Traditionalisten, die im Grunde die Bibel gar nicht bedürfen, sich lieber mit dem blossen Schein der Bibelkritik begnügen[1]. Viel einschneidender als diese antiprotestantischen Scheingefechte in Bezug auf die Bibel ist die Ausbildung des Begriffs der Tradition in der nachtridentinischen Entwickelung geworden. Sie schliesst mit dem Wort des ersten unfehlbaren Papstes ab, dessen Authentie m. W. nie widerrufen worden ist: „die Tradition bin ich", nachdem Möhler vergeblich versucht hatte, den katholischen Begriff der Tradition mit der Geschichte und der Kritik zu versöhnen.

Schon die Polemiker des 17. Jahrhunderts haben gegen Chemnitz, der die römischen disputationes de traditionibus als „pandectas errorum et superstitionum" angegriffen hatte, auf die kirchlichen Traditionen besonderen Nachdruck gelegt. In der That verschwindet in der Folgezeit die tridentinische Unterscheidung von traditiones a Christo und ab apostolis fast ganz — sie wird der Schule überlassen —; dagegen wird die Unterscheidung der Professio zwischen traditiones apostolicae und ecclesiasticae die fundamentale. Bellarmin ist noch zaghaft in der Ausbeutung der kirchlichen Traditionen gewesen; er suchte noch wesentlich mit der tridentinischen Bestimmung auszukommen und behandelte die kirchlichen Traditionen geringschätzig; allein schon Cornelius Mussus, einst Mitglied des Tridentiner Concils, hat das zukünftige Traditionsprincip, welches sich über die Geschichte sammt den Kirchenvätern hinwegsetzt, in schöner Klarheit formulirt: „Ego, ut ingenue fatear, plus uni summo pontifici crederem in his, quae fidei mysteria tangunt, quam mille Augustinis, Hieronymis, Gregoriis." Hierher gehört auch die fast naiv klingende Bemerkung der Jesuiten, „quo iuniores, eo perspicaciores esse doctores"[2]. Die Jesuiten sind es überhaupt gewesen, welche den alten Traditionsbegriff des Cyprian und Vincentius zu Fall gebracht und einen neuen durchgesetzt haben, der freilich längst factisch herrschte, aber der Gegensatz zum alten ist. Die runde Aussage, dass die Kirche durch den Papst neue Offenbarungen

[1] Ein solcher Schein wird heutzutage sehr leicht dadurch erzeugt, dass man die Tradition über die Bibel bestehen lässt, sie aber mit einem Kranze ägyptischer, assyriologischer, griechischer und römischer Lesefrüchte umzieht.

[2] Stellen bei Holtzmann S. 267.

erhalte, wird von vorsichtigen Dogmatikern allerdings vermieden[1]; allein man ersetzt eine solche Aussage durch die einfache Behauptung, dass eben das traditio ecclesiastica sei, was die Kirche (der Papst) als Glaubenssatz formulirt habe. Wie ernsthaft man es damit meint, geht | aus den geflissentlichen Anweisungen hervor, sich nicht mit dem Traditionsbeweis (aus der Geschichte) für irgend ein neueres Dogma abzuquälen; sichere und uralte Kirchenlehre ist auch das, wofür der Beweis nicht erbracht werden kann, wenn es als Kirchenlehre gilt[2]. In diesem Zusammenhang wollen die abschätzigen Urtheile über die Concilien, welche im 17. und 18. Jahrhundert von Jesuiten gefällt worden sind, und die Freiheit in der Kritik der Kirchenväter beurtheilt werden. Die römische Kirche kann natürlich die Concilien nicht preisgeben, so wenig wie irgend ein anderes Stück ehrwürdigen Hausraths; aber sie ist nicht mehr wesentlich für sie interessirt, und hat sie auch seit zwei Jahrhunderten mehr als einen Jesuiten, der zu burschikos mit der wirklichen Tradition umsprungen ist, zur Ordnung gerufen, so kann es ihr doch nicht unangenehm sein, wenn ab und zu gezeigt wird, dass Alles in der Geschichte bei näherem Zusehen schwankt und von Irrthümern und Fälschungen wimmelt. Was haben uns die Jesuiten und ihre Freunde in dieser Hinsicht nicht seit zwei Jahrhunderten gelehrt! Die Briefe des Cyprian gefälscht, Eusebius gefälscht, unzählige Kirchenväterschriften interpolirt, das Konstantinopolitanische Symbol gefälscht von Griechen, die Concilien wider die Absichten Roms zusammengerufen, die Concilsacten gefälscht, die Beschlüsse der Concilien belanglos, die ehrwürdigsten Kirchenväter voller Heterodoxien und ohne Autorität — nur ein Fels in diesem Meere von Irrthum und Fälschung, der Stuhl Petri, und durch die Geschichte hindurchklingend nur ein sicherer, unmissverständlicher Ton, das Zeugniss für die Unfehlbarkeit des Nachfolgers Petri! Indessen — der Papst ist auch unfehlbar ohne dies Zeugniss: die Kirche selbst ist die lebendige Tradition; die Kirche aber ist der Papst. Nichts verändert sich in der Kirche, obwohl sie sich immerfort verändert[3]; denn jede Veränderung erhält

[1] Doch liessen sich Zeugnisse dafür sammeln, dass man von autoritativer Seite Aussagen wie die, dies oder jenes sei der Kirche noch nicht geoffenbart, nicht gescheut hat.

[2] Natürlich ist der geschichtliche Beweis ein schöner Schmuck, aber auch nichts weiter; ja das Beweisunternehmen gilt sogar nicht als gefahrlos. Wer etwas zu beweisen unternimmt, ist nicht sicher, dass der Beweis vollständig gelingt, und dass er Eindruck macht.

[3] S. das unbedachtsame Wort des Erzbischofs Scherr von München gegenüber Döllinger: „Sie wissen ja, dass es in der Kirche und den Lehren immer Veränderungen gegeben hat", bei Friedrich, Tagebuch 2. Aufl. S. 410f.

in dem Momente, wo sie von der Kirche (dem Papst) vollzogen wird, einen Altersbrief, der sie bis zu der Apostel Zeiten hinaufführt. Heute kann der Papst ein neues Dogma formuliren, wie er das im Jahre 1854 bereits gethan hat in Bezug auf die unbefleckte Empfängniss Maria's, obgleich einer seiner Vorgänger geäussert hatte, dass „die ewige Weisheit die Tiefen dieses grossen Geheimnisses der Kirche noch nicht aufgethan | habe". So mag noch Manches im Schosse der Zukunft ruhen, was die ewige Weisheit kommenden Päpsten offenbaren wird — aber neue Offenbarungen finden nach dem Wortlaut der ultramontanen Dogmatik nicht statt.

Wie zahm nimmt sich neben dem heute geltenden Traditionsbegriff das tridentinische Decret über die Tradition aus. Es klingt uns bereits wie eine Legende aus alter Zeit: „veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scriptis traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab apostolis acceptae aut ab ipsis apostolis spiritu s. dictitante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt." Aber leider lässt sich nicht eine stufenmässige Entwickelung von diesem Princip bis zu dem heutigen behaupten; denn das heutige war schon in voller Stärke in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts vorhanden. Es hat nur propter angustias temporum nicht zum Ausdruck kommen können. Eben desshalb lässt sich auch keine Geschichte des römischen Traditionsbegriffs vom Tridentinum bis zum Vaticanum schreiben, sondern es lassen sich nur Geschichten erzählen, welche den kommenden vollen Sieg des revolutionären Traditionsprincips über das alte verkündigen[1]. In diesem Sieg ist die Entchristlichung und Verweltlichung der christlichen Religion im Katholicismus vollendet. Das gnostische Traditionsprincip (apostolische Geheimtradition) und das enthusiastische Princip, gegen welche einst das altkatholische aufgestellt worden ist, haben unter der Hülle des letzteren ihren Einzug in die Kirche gehalten und sich in ihr etablirt. Häretisch im strengen Sinn der alten Kirche ist die heute geltende Lehre von der Tradition, weil gnostisch und enthusiastisch[2]. Aber sie haftet heute nicht mehr an einer elastischen Gemeinschaft, in der sich die Factoren im Widerstreit bis zu einem gewissen Grade controliren und corrigiren, sondern an einem einzigen italienischen Priester,

[1] S. die Abschnitte bei Holtzmann S. 31 f. 52 f. 83 f. 224 f. 231 f. 237 f. 250 f. 260 f. 273 f. 283 f.

[2] Sehr richtig desshalb die Schmalkaldischen Artikel P. III a. 8 (S. 321 Müller): „Quid, quod etiam papatus simpliciter est merus enthusiasmus, quo papa gloriatur, omnia iura esse in scrinio sui pectoris, et quidquid ipse in ecclesia sua sentit et iubet, id spiritum et iustum esse, etiamsi supra et contra scriptum et vocale verbum aliquid statuat et praecipiat."

der das Ansehen und zum Theil auch die Macht der alten Cäsaren besitzt. Keine aus dem geschichtlichen Wesen der christlichen Religion stammende Schranke schränkt ihn mehr ein. Jedoch vermag er, eingeengt durch den Ring des heiligen Collegiums, die Ueberlieferungen seines Stuhls und die Superstition der Gläubigen, schwerlich etwas als „tradirten Glaubenssatz" zu formuliren, was den | Geist des 13. Jahrhunderts oder der Contrareformation gegen sich hätte[1].

2. In dem 1566 von Pius V. publicirten Catechismus Romanus ist die thomistische Gnadenlehre, nachdem sie zu Trident nur gebrochen zum Ausdruck gekommen war, sehr entschieden dargelegt worden. Allein diese Darlegung war als officielle die letzte in ihrer Art. Der Catechismus Romanus bezeichnet das Grab einer Doctrin, die in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts von den besten Katholiken vertreten gewesen ist. Er ist der Schlussstein der augustinischen Reaction, sofern sie in der Kirche nicht nur geduldet oder gar bekämpft, sondern anerkannt gewesen ist und zur Regeneration des Katholicismus sehr viel beigetragen hat. Fortan erhob sich ein Kampf gegen Augustin, geführt von den „Kirchlichen" par excellence, den Jesuiten. Dieser Kampf sollte nicht eher aufhören, als bis „der letzte Feind" ohnmächtig — jedoch nicht erschlagen — am Boden lag und die weltförmige Praxis des Beichtstuhls der Dogmatik ihr Gesetz vorschreiben konnte[2]. Doch wäre es ungerecht, zu behaupten, dass hier nur Laxheit, dort religiöser Ernst regiert habe. In den Reihen der Gegner der Augustiner fanden sich auch Männer von lauterer katholischer Frömmigkeit, während manche Augustiner Bahnen einschlugen, welche wirklich von der katholischen Kirchlichkeit abwichen.

Nicht in Deutschland, sondern auf romanischem und belgischem Boden hat sich der Kampf um den Augustinismus abgespielt. Das erste Stadium ist durch die Namen Bajus und Molina bezeichnet[3].

[1] In dieser Beziehung ist der Mahnbrief sehr interessant, den Bellarmin im Jahre 1602 an den Papst gerichtet hat, s. Döllinger, Beiträge III S. 83, Döllinger und Reusch, Selbstbiographie des Cardinals Bellarmin S. 260. Dieser grosse Curialist hat es gewagt — freilich in einer dogmatischen Frage, die ihn sehr nahe anging —, den Papst zu meistern und ihn daran zu erinnern, dass er die Controverse nicht einfach von sich aus entscheiden dürfe, ohne die Kirche und sich selbst in Ungelegenheit zu bringen.

[2] Der Protestantismus ist an dieser innerkatholischen Bewegung fast ganz unbetheiligt gewesen. Die katholischen Augustiner des 16. und 17. Jahrhunderts haben, verschwindende Ausnahmen abgerechnet, dem Protestantismus ebenso schroff und abwehrend gegenübergestanden, wie die Vertreter der herrschenden Kirchenpraxis; ja man hat sogar Augustin ausgespielt, um die Reformation um so nachdrücklicher bekämpfen zu können.

[3] Linsenmann, Michael Bajus und die Grundlegung des Jansenismus. 1867.

In verschiedenen Schriften und in seinen Vorlesungen hatte Bajus, Professor in Löwen (1544—1589), ohne strenge systematische Entwickelung die augustinische Lehre von der Sünde und Unfreiheit scharf pointirt vorgetragen, nicht um dem Protestantismus entgegenzukommen, sondern um ihn zu bekämpfen. Schon 1560 hat die Sorbonne eine Reihe seiner Sätze, die ihr handschriftlich vorgelegt worden waren, verurtheilt. Dann wurde er auf Grund von kleineren Schriften, die er hatte erscheinen lassen, beim Papst verklagt. Jesuiten und Franciskaner waren seine Feinde. Sie nahmen vor Allem auch an seiner unbedingten Verwerfung der Lehre von der unbefleckten Empfängniss Maria's Anstoss. Pius V. erliess 1567 die Bulle „Ex omnibus afflictionibus", welche, ohne Bajus' Namen zu nennen, 79 seiner Sätze verwarf, resp. beanstandete[1]. Erst als er Umstände machte sich zu fügen, wurde die Bulle publicirt. Zweimal hat Bajus einen Widerruf leisten müssen, nachdem der neue Papst Gregor XIII. die Censur seines Vorgängers bestätigt hatte. In Bajus wurde Augustin selbst aufs schärfste getroffen, wenn sich auch die Curie in dem Satz: „quamquam nonnullae sententiae aliquo pacto sustineri possent", eine Hinterthür offen gelassen hatte. Eine grosse Anzahl der censurirten Sätze sind nach Form und Inhalt augustinisch, so dass in ihrer Verwerfung die Loslösung von der Autorität des grossen Afrikaners offenbar ist. Bajus' Hauptgedanken waren[2], 1) dass die Gnade immer nur Gnade durch Jesum Christum ist[3], 2) dass Gott den Menschen nur gut schaffen konnte und gut geschaffen hat, dass ihm daher, wenn er im Guten beharrt hätte, alles Gute „natürlich" zugefallen wäre, dass aber der Sündenfall eben desshalb nicht nur den Verlust eines donum superadditum, sondern die völlige Verstörung des menschlichen Wesens zur Folge gehabt hat[4], 3) dass der Wille des Menschen durch die Sünde

Schneemann, Entstehung der thomistisch-molinistischen Controverse (vgl. auch andere einschlagende Arbeiten dieses Jesuiten). Serry, Hist. congreg. de auxiliis. L. Meyer, Hist. controv. de auxiliis 2 Bdd., Döllinger und Reusch, Selbstbiographie Bellarmin's S. 256 ff. Scheeben, Wetzer und Welte, 2. Aufl. I. Bd. „Bajus".

[1] „Quas quidem sententias stricto coram nobis examine ponderatas, quamquam nonnullae aliquo pacto sustineri possent, in rigore et proprio verborum sensu ab assertoribus intento haereticas, erroneas, suspectas, temerarias, scandalosas et in pias aures offensionem immittentes respective . . . damnamus"; s. Denzinger, l. c. p. 208.

[2] Eigenthümliches, welches keinen Bezug auf den Augustinismus hat, resp. ihm widerspricht, übergehe ich.

[3] S. Propos. 1 in der Bulle „Ex omnibus afflictionibus", ferner 2—7. 9.

[4] S. die Propos. 1—7. 9. 11. 21. 23: „Absurda est eorum sententia, qui dicunt, hominem ab initio dono quodam supernaturali et gratuito, supra conditionem natu-

unfrei geworden ist, und der Mensch daher nothwendig, wenn auch mit seinem Willen, sündigen müsse, zum Guten schlechthin unfähig sei und nichts Gutes aus sich selber könne[1], | 4) dass demgemäss alle Werke der Ungläubigen Sünden und die Tugenden der Philosophen Laster seien[2], 5) dass die Erbsünde wirkliche Sünde sei und die Concupiscenz nicht minder[3], 6) dass alle Menschen, einschliesslich der Maria, Sünder seien und den Tod um ihrer Sünden willen erlitten[4], 7) dass es in keinem Sinn menschliche Verdienste Gott gegenüber gebe, Gott vielmehr allem Verdienst zuvorkomme, indem er den bösen Willen in einen guten umwandelt und so selbst alle bona merita bewirkt (durch das Verdienst Christi)[5]. In der Lehre von der Rechtfertigung und den Sacramenten hielt sich Bajus wesentlich an den herrschenden kirchlichen Typus. Allein obgleich er, diesem Typus entsprechend, die Gerechtigkeit in der wirklichen Vollkommenheit erkannte, so legte er doch ein

rae suae fuisse exaltatum, ut fide, spe et caritate deum supernaturaliter coleret." 24. 26. 78.

[1] S. die Propos. 20: „Nullum est peccatum ex natura sua veniale, sed omne peccatum meretur poenam aeternam." 27: „Liberum arbitrium sine gratiae dei adiutorio nonnisi ad peccandum valet." 28. 30. 35. 37. 39: „Quod voluntarie fit etiamsi necessario fit, libere tamen fit." 40. 41: „Is libertatis modus qui est a necessitate, sub libertatis nomine non reperitur in scripturis, sed solum nomen libertatis a peccato." 46: „Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium, nec definitionis quaestio est, sed causae et originis, utrum omne peccatum debeat esse voluntarium." 65. 67.

[2] S. die Propos. 25: „Omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia."

[3] S. die Propos. 47: „Peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla ratione ac respectu ad voluntatem, a qua originem habuit." 48. 49. 51: „Concupiscentia et prava eius desideria, quae inviti sentiunt homines, sunt vera legis inobedientia." 52. 53. 74. 75. 76.

[4] S. die Propos. 73: „Nemo praeter Christum est absque peccato originali: hinc b. virgo Maria mortua est propter peccatum ex Adam contractum omnesque eius afflictiones peccati actualis vel originalis." 72.

[5] Prop. 8: „In redemptis per gratiam Christi nullum inveniri potest bonum meritum, quod non sit gratis indigno collatum." 10: „Solutio poenae temporalis, quae peccato dimisso saepe manet, et corporis resurrectio proprie nonnisi meritis Christi adscribenda est." 22. 29: „Non soli fures ii sunt et latrones, qui Christum viam et ostium veritatis et vitae negant, sed etiam quicunque aliunde quam per ipsum in viam iustitiae (hoc est aliquam iustitiam) conscendi posse docent." 34: „Distinctio illa duplicis amoris, naturalis vid., quo deus amatur ut auctor naturae, et gratuiti, quo deus amatur ut beatificator, vana est." 36: „Amor naturalis, qui ex viribus naturae exoritur, ex sola philosophia per elationem praesumptionis humanae cum iniuria crucis Christi defenditur a nonnullis doctoribus." 65. 77: „Satisfactiones laboriosae iustificatorum non valent expiare de condigno poenam temporalem restantem post culpam condonatam."

viel stärkeres Gewicht auf die Sündenvergebung, als das Tridentinum das gestattete: die Sündenvergebung ist ihm zwar ideell und letztlich nicht die Gerechtigkeit, aber factisch kommt unsere active Gerechtigkeit nur durch das fortwährende Complement der Sündenvergebung zu Stande, welche Gott als Gerechtigkeit anrechnet. Die Sündenvergebung ist | für ihn nicht nur Initiationsact, sondern eine Parallele zur operatio virtutum[1]. Auch das ist noch immer katholisch. Die Prädestinationslehre Augustin's scheint Bajus mehr in den Hintergrund geschoben zu haben.

Bajus hat in seiner Lehre auch die evangelischen Grundgedanken, ohne es zu wollen, gestreift, wenn auch seltsam vermischt mit katholischen Lehren. Aber durch seinen Widerruf ging die Wirkung seiner weittragenden Sätze verloren. Dagegen dauerte der Gegensatz der Dominikaner und Jesuiten fort. Wechselseitig verwarf man die besonderen Lehren (die Studienordnung des Jesuitengenerals Aquaviva verwarf 17 thomistische Sätze; die Dominikaner wirkten mit Erfolg gegen diese Studienordnung und verdammten die Sätze zweier besonders kecker Jesuiten, Lessius und Hamel, über die Prädestination). Aber zu hellen Flammen loderte der Streit erst auf, als der Jesuit Luis Molina im Jahre 1588 sein Werk: „Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia" hatte erscheinen lassen[2]. Dieses Werk geht von dem Vermögen des natürlichen Menschen, sich für die Gnade disponiren zu können, aus (s. das tridentinische Decret) und sucht mit einer staunenswerthen scholastischen Energie[3] die göttliche Ursächlichkeit, ja sogar die augustinischen Thesen, mit dem Semipelagianismus zu verbinden, resp. ihm unterzuordnen. Das konnte natürlich nicht gelingen. Aber das blosse Unternehmen war im Sinne seiner Kirche verdienstlich, und in

[1] Merkwürdige Thesen über die Justification sind die 42. 43. 44. 63. 64. 68. 69. 70. Offenbar ist in den vom Papst formulirten Thesen Ungehöriges eingemischt.

[2] Die 2. Aufl. 1595 ist wesentlich unverändert.

[3] Die alten Bemühungen um die Arten des Wissens Gottes hat Molina fortgesetzt und in den Dienst seiner Aufgabe gezogen: mit Hülfe der „scientia media" sieht Gott das Mögliche, welches unter Umständen wirklich wird, voraus. Auf die Einzelheiten der Lehrweise Molina's kann ich mich nicht einlassen. Man hat übrigens bei ihrer Beurtheilung zu berücksichtigen, dass die katholische Kirche nicht mehr augustinisch war, und dass Molina's Unternehmen ein verständiger Versuch ist, das wirklich Giltige zum Ausdruck zu bringen. Dass Molina über die Lehre schreibt, d. h. vom Standpunkt des verständigen Beurtheilers, und nicht die Rechtfertigung, wie sie der Sünder erlebt hat, beschreibt, ist kein Vorwurf, der ihn allein trifft; er trifft auch das tridentinische Decret und den officiellen Katholicismus überhaupt.

Worten lässt sich Alles zusammenquälen. Factisch war hier der Augustinismus preisgegeben (Gott unterstützt nur), und zwar so offenkundig, dass selbst Scotisten an dem Buche Anstoss nahmen. Die Tragikomödie, die nun in unzähligen Acten erfolgte, zu schildern, kann nicht unsere Aufgabe sein. Doch bietet sie ein sehr instructives Beispiel dafür, dass das Dogma als | Dogma längst begraben war; denn die Art, wie diese thomistisch-molinistische Controverse zu Rom ausgetragen, resp. nicht ausgetragen worden ist, ist der deutlichste Beweis dafür, dass an die Stelle des dogmatischen Interesses das des heiligen Stuhls und der verschiedenen Orden getreten ist. Man zögerte, gebot Schweigen, entschied und entschied nicht in einer so wichtigen Frage, weil es auf die Lehre in erster Linie überhaupt nicht ankam, sondern auf den Frieden der Kirche und die Befriedigung des Ehrgeizes und der Herrschsucht der Parteien. Wie weit diese gegangen ist, dafür giebt z. B. die Haltung Bellarmin's schöne Belege. Man drohte dem Papst nicht nur und suchte ihn einzuschüchtern, als er den Dominikanern zu günstig zu sein schien, sondern die eifrigsten Papalisten rüttelten sogar an den Grundfesten des Systems. Die zuerst eingesetzte Commission, die viele Sätze Molina's als verwerflich bezeichnet hatte, musste einer neuen weichen, jener berühmten Congregatio de auxiliis gratiae, die von 1598—1607 getagt hat und niemals zu einem Beschlusse kommen konnte, weil Dominikaner und Jesuiten in ihr vertreten waren. Die scholastische Terminologie ist in diesem Streit ins Unendliche vermehrt worden („praedeterminatio physica", „gratia efficax efficacitate connexionis cum consensu" etc.), ohne dass es gelang, aus der contradictio in adiecto ein Dogma zu machen. In der Sitzung vom 28. August 1607, in welcher Paul V. selbst den Vorsitz führte, erklärten die Jesuiten die Lehre von der physischen Prädetermination für calvinisch und lutherisch, traten einem eventuellen Beschluss, Molina's Buch zu suspendiren („donec corrigatur"), heftig entgegen und griffen den dominikanischen Dogmatiker Bañez als Ketzer an. Von den übrigen Mitgliedern der Congregation hatte fast jedes eine andere Meinung über das, was zu geschehen habe. Da löste der Papst, wohl auf den Rath der Jesuiten, die Versammlung am 18. September auf, indem er eröffnete, er werde seiner Zeit eine Entscheidung geben („fore ut sua Sanctitas declarationem et determinationem, quae exspectabatur, opportune promulgaret"); bis dahin dürfe keine Partei die andere „aut qualificare aut censura quapiam notare". So endete die Controverse, die im Grunde längst entschieden war — denn es war der Streit des Augustin und Pelagius —, mit dem Eingeständniss vollendeter Rathlosigkeit [1]. |

[1] S. Döllinger u. Reusch, a. a. O. S. 273 f. Im Jahre 1611 liess der Papst

Reiner als durch Bajus, dessen theologische Gesammthaltung ein Problem ist, ist durch Cornelius Jansen, Bischof von Ypern, der Augustinismus wiedererweckt worden. Die Bewegung, die sich an seinen Namen, resp. an das nach seinem Tode 1640 herausgegebene Werk „Augustinus“ knüpft, hat tief in die französische Geschichte im 17. Jahrhundert eingegriffen und bis in das 18. und 19. Jahrhundert fortgewirkt; sie besitzt noch heute an der altkatholischen Kirche von Utrecht ein lebendiges Denkmal[1]. Einst waren die Hugenotten in Frankreich die „Freunde der Religion“ gewesen, d. h. es fand sich fast Alles bei ihnen zusammen, was einen lebendigen Sinn für den Ernst der Religion besass und gegen die verweltlichte Hofkirche Front machte. Durch die Contrareformation wurde der Katholisismus auch in Frankreich wieder zu einer geistigen Macht. Er wurde in einer Weise restaurirt, dass frommer Sinn sich in ihm wieder heimisch machte trotz Ultramontanismus und höfischem Kirchenthum. Aber dieser gut-katholische fromme Sinn trug je länger um so schwerer an der laxen Moral, die durch die Theologie der Jesuiten förmlich gerechtfertigt wurde, und durch den Beichtstuhl den Klerus und das Volk vergiftete. Man erkannte, dass diese laxe Moral eine Folge jener nominalistisch-aristotelischen Scholastik sei, die schon im 14. und 15. Jahrhundert die Kirche verwüstet hatte und mit dem Pelagianismus blutsverwandt war. Zugleich aber wurde den ernst Gesinnten jenes Hof- und Staatschristenthum von Jahr zu Jahr unerträglicher, welches sich trotz der furchtbaren Kämpfe des 16. Jahrhunderts wieder etablirte. Es war im Grunde der Todfeind des Jesuitismus; aber es übertraf ihn noch an Leichtfertigkeit und Weltsinn. So sahen die frommen Katholiken die Kirche Christi in traurigster Lage: von aussen drohte der Protestantismus; im Innern verwüsteten die Kirche zwei Feinde, einig in der Unsittlichkeit und in dem Bestreben, die Kirche

durch die Inquisition verordnen, alle Bücher, die über die Materie de auxiliis handelten, seien ihr vorher zur Approbation vorzulegen. Schneemann, der Jesuit, hat ganz Recht, wenn er triumphirt, dass factisch die molinistische Gnadenlehre gesiegt habe, d. h. jene Gnadenlehre, an der selbst Bellarmin Anstoss genommen hat, weil sie die menschliche Freiheit auf Kosten der Gnade allzusehr erhöbe, und die selbst in dem Decret des Jesuitengenerals Aquaviva v. 1613 nicht unverändert Aufnahme gefunden hat (a. a. O. S. 274 f.).

[1] Die Litteratur über den Jansenismus ist sehr umfangreich; s. Ranke, Franz. Geschichte, St. Beuve, Port Royal 1840 f., Reuchlin, Gesch. von Port Royal 2 Bd. 1839 f. und in Herzog's R.-E. den Art. „Jansen“; ferner die Monographien über Pascal und die Arnauld's; Schill, Die Constitution Unigenitus 1876, Schott, Art. „Port Royal“ in Herzog's R.-E., Henke, Neuere Kirchengesch. II S. 87 ff. Für das 18. und 19. Jahrhundert die Kirchengesch. von Nippold und Friedrich's Gesch. des vatik. Concils.

in die Gefangenschaft fortzuführen, sonst getrennt, der eine für ein schmähliches Hofchristenthum agitirend, der andere | es in die blinde Abhängigkeit vom römischen Beichtstuhl treibend: „ecce patres, qui tollunt peccata mundi!"

Aus diesen Verhältnissen heraus ist die gewaltige Bewegung des Jansenismus zu verstehen. Sie ist der französischen conciliaren Bewegung des 15. Jahrhunderts an Impulsen wahrer Frömmigkeit weit überlegen. Indem sie den Ruf nach Rückkehr zur alten Kirche erschallen liess, dachte sie nicht nur, ja in erster Linie überhaupt nicht, an eine Verfassungsänderung, sondern an eine innere Regeneration der Kirche durch Busse und Glaube, religiöse Erweckung und Askese im Sinne Augustin's. Noch einmal in der Geschichte des Katholicismus klammerte man sich in Frankreich an den grossen Afrikaner, da man Luther und Calvin verdammt hatte. Mit der tiefsten Sympathie begleitet man das heilsame und doch so aussichtslose Unternehmen, die Kirche von der Kirche, den Glauben von dem Gewohnheitschristenthum, die Sittlichkeit von der raffinirten und laxen Moral zu befreien. Als ob das durch eine blosse Reaction im Sinne Augustin's möglich gewesen wäre! Wahrlich, liesse sich der Katholicismus durch den Katholicismus corrigiren, so hätte es damals in Frankreich geschehen müssen, als die tiefsten, ernstesten und edelsten Geister der Nation sich zur Reform zusammenschaarten und einer der grössten Redner und Rhetoren aller Zeiten, Pascal, das Wort ergriff, um das Gewissen der Völker wider die Gesellschaft Jesu wachzurufen. Aber schliesslich ist Alles im Sande verlaufen. Die Bewegung wurde nicht nur mit Gewalt unterdrückt; sie selbst endete, wie jede katholische Reformbewegung, in dem Verzicht auf den Widerspruch und in Schwärmerei.

Den Verlauf des Jansenismus zu schildern, ist Sache der Kirchengeschichte. Neue dogmengeschichtliche Momente sind in dem Streite nicht hervorgetreten, und somit haftet in diesem Zusammenhange das Interesse wesentlich an der Beantwortung der Frage, in welchem Masse sich der officielle Katholicismus dieser Bewegung gegenüber genöthigt gesehen hat, Augustin preiszugeben und sich in seiner nominalistisch-pelagianischen Haltung zu verstärken. Die Jesuiten thaten gleich nach dem Erscheinen des „Augustinus" Jansen's das Klügste, was sie thun konnten: sie wählten, obgleich sie die Angegriffenen waren, die Offensive. Jansen's Buch enthielt wirklich den reinen Augustinismus, ungleich reiner als ihn Bajus zu repristiniren versucht hatte und ohne Concessionen an den Protestantismus[1]. Scharf trat

[1] Jansens's Rechtfertigungslehre ist streng katholisch.

daher allerdings die Prädestinationslehre bei Jansen hervor[1]. Die | Jesuiten setzten es bei der Curie durch, dass Urban VIII. (Bulle: „In eminenti") unter Hinweis auf die gegen Bajus ausgesprochene Censur das Verbot des Buchs bestätigte, weil es Irrlehren enthalte. Nun entflammte der Kampf in Frankreich — ein Kampf um die Religion, in einer Unterströmung auch ein Kampf für das Recht der persönlichen Ueberzeugung gegenüber der Despotie des Papstes und der päpstlichen Mamelucken. Aber diesen gelang es, dem Papste die Bulle „Cum occasione" (1653) abzugewinnen, in welcher fünf Sätze als verwerflich und zugleich — jedoch nicht mit voller Klarheit — als Sätze Jansen's bezeichnet wurden. Sie lauten[2]: 1) „Aliqua dei praecepta hominibus iustis volentibus et conantibus secundum praesentes quas habent vires sunt impossibilia; deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant." 2) „Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur." 3) „Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione." 4) „Semipelagiani admittebant praevenientis gratiae interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei, et in hoc erant haeretici, quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere et obtemperare." 5) „Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse." Diese Sätze sind ohne die Wurzeln, aus denen sie abgeleitet sind, nicht jansenistisch, mag man sie auch bei Jansen fast wörtlich nachweisen können; denn die Dogmatik ist keine Kette von Gleichungen, aus der man beliebig eine einzelne herausnehmen darf. Die Jansenisten hatten mithin wohl ein Recht, die „question du fait" aufzuwerfen und um den Nachweis zu ersuchen, dass Jansen so gelehrt habe. Handelte es sich doch für ihre Gegner darum, die äussersten Spitzen des Augustinismus abgesondert und schroff zu formuliren, um diese verwerfen, Augustin frei lassen zu können, aber auf diesem Wege den Augustinismus zu ertödten. Allein die Jansenisten kamen desshalb doch in eine sehr ungünstige Position, weil ihr Katholicismus ihnen nicht gestattete, die Lehrautorität des Papstes offen in Frage zu stellen. Die Concession, die sie diesem machten, dass er ein Recht habe zu entscheiden, wenn die Thatfrage sichergestellt sei, schwächte ihre Stellung; und wo ist die Grenze zwischen Rechtsfrage und Thatfrage? Bereits im Jahre 1656 erklärte Alexander VII. in der berüch-

[1] Eine Darstellung des Jansenismus ist eben desshalb unnöthig, weil in ihm die augustinische Sünden-, Gnaden- und Prädestinationslehre so correct wiedergegeben ist.

[2] S. Denzinger, a. a. O. S. 212f.

tigten Bulle „Ad sanctam b. Petri sedem": „Quinque illas propositiones ex libro praememorati Cornelii Jansenii excerptas ac in sensu ab eodem Cor-|nelio Jansenio intento damnatas fuisse, definimus et declaramus." Wenn der oberste Lehrer kaltblütig erklärte, dass er auch zu entscheiden habe, in welchem Sinn Jemand etwas gemeint hat, was war dagegen einzuwenden, wenn man seine absolute Autorität überhaupt zugestand? So schritt denn derselbe Papst dazu fort (1664), eine Unterschriftsformel aufzustellen, in welcher allen Geistlichen und Lehrern nicht nur die Verwerfung der fünf Propositionen, sondern auch unter einem Eide das Bekenntniss zugemuthet wurde, dieselben seien „in sensu ab eodem auctore intento" verdammt. In dieser Weise durfte der Papst bereits die Gewissen vergewaltigen, und dennoch hat es noch zwei Jahrhunderte gedauert, bis seine Unfehlbarkeit proclamirt werden konnte! Zeitweilig gewährte die Curie allerdings den Jansenisten eine Erleichterung, sofern sie sich mit dem „silentium obsequiosum" begnügte (Pax Clementis IX. 1668); allein nachdem die Krone die augustinische Partei, die doch nicht ohne Vorbehalt für die gallikanischen Freiheiten eintrat, erst mit Gleichgiltigkeit, dann mit steigendem Hass betrachtet und schliesslich dem Jesuitismus preisgegeben hatte, erneuerte Clemens XI. in der Bulle „Vineam domini Sabaoth" (1705) alle scharfen Bullen seiner Vorgänger gegen den Jansenismus und forderte wiederum die Anerkennung der von Alexander VII. bestimmten Intention Jansen's. Jetzt wurde Port Royal gewaltsam aufgelöst.

Doch noch einmal flammte im Anfang des 18. Jahrhunderts der Augustinismus mächtig empor: noch war ja nicht zum deutlichen Ausdruck gekommen, dass man auch den Apostel Paulus in Augustin treffen wollte und musste. Der Oratorianer Paschasius Quesnel hatte ein „Gnomon" zum französischen Neuen Testamente herausgegeben, ein Buch, welches sehr rasch als Erbauungsbuch — zur Anregung von Meditationen — Verbreitung fand und seiner schlichten katholischen Frömmigkeit wegen hoch geschätzt wurde. Selbst der Papst Clemens XI. hatte das günstigste Urtheil über das Buch gefällt; der bereits unangenehm frömmelnde grosse König hatte sich von der Wärme und Einfalt desselben berühren lassen; der Cardinal-Erzbischof Noailles von Paris hatte es empfohlen. Allein eben diese Empfehlung gab den Jesuiten Anlass, zu einem Doppelschlage auszuholen und den ihnen verhassten Cardinal und das seiner Innerlichkeit wegen anstössige Buch zugleich zu treffen. Agitationen gegen das Buch, in welchem das heimliche Gift des Jansenismus schleiche, wurden beim Klerus in Scene gesetzt und schliesslich ein Entwurf einer Verdam-

mungsbulle nach Rom geschickt. Das Unglaubliche gelang. Der schwache Papst Clemens XI. erliess die Constitution Unigenitus | (1713), in welcher sich der Romanismus für immer von seiner augustinischen Vergangenheit losgesagt hat. Es war wider alles Herkommen, aus einem Buche, wie das vorliegende, 101 Sätze herauszureissen und mit Emphase in einer übrigens formell höchst misslungenen Weise zu präscribiren. Aber für die Kirche der Jesuiten ist die Bulle Unigenitus von unschätzbarem Werthe geworden; denn mit dieser Bulle in der Hand haben sie alle Ansätze zu einer inneren Regenerirung der Kirche zu bekämpfen vermocht, und auch in Zukunft wird diese Kundgebung des unfehlbaren Papstes die besten Dienste leisten können, wenn der nie ganz zu ertödtende Augustin und Paulus den Frieden der Kirche je wieder zu erschüttern wagen sollten[1]. Zunächst

[1] Die Constitution bei Denzinger S. 243ff. Diese vorletzte grosse dogmatische Kundgebung der römischen Kirche ist in jeder Hinsicht ein trauriges Machwerk. Sie zeigt vor Allem auch den Leichtsinn, mit dem man gegenüber der zum corpus vile gewordenen Dogmatik (im engeren Sinn) verfahren ist. Charakteristisch ist, dass man sich hier wie anderwärts — es war das schon Gewohnheit geworden — nur noch auf negative Sätze eingelassen hat. Die Kirche giebt auf dem „dornenvollen Gebiete der Gnadenlehre" nur noch an, was man nicht glauben darf. Ob zwischen den Gegensätzen, die verworfen werden, überhaupt noch etwas nachbleibt, was geglaubt werden kann oder des Glaubens würdig ist, das kümmert sie wenig. Thatsächlich ist in der Constitution eine Glaubenslehre zum Ausdruck gekommen, die nicht mehr Glaube ist, sondern kluge Moral: Unter den verworfenen Thesen seien folgende hervorgehoben: These 2: „Jesu Christi gratia, principium efficax boni cuiuscumque generis, necessaria est ad omne opus bonum; absque illa non solum nihil fit, sed nec fieri potest." 3: „In vanum, domine praecipis, si tu ipse non das, quod praecipis" (dies ist eine runde Verdammung Augustin's). 4: „Ita, domine, omnia possibilia sunt ei, cui omnia possibilia facis, eadem operando in illo." Dazu These 5—7. These 8: „Nos non pertinemus ad novum foedus, nisi in quantum participes sumus ipsius novae gratiae, quae in nobis operatur id, quod deus nobis praecipit." 9: „Gratia Christi est gratia suprema, sine qua confiteri Christum nunquam possumus, et cum qua nunquam illum abnegamus." 26: „Nullae dantur gratiae nisi per fidem." 27: „Fides est prima gratia et fons omnium aliarum." 28: „Prima gratia, quam deus concedit peccatori, est peccatorum remissio." 38: „Peccator non est liber, nisi ad malum, sine gratia liberatoris." 40: „Sine gratia nihil amare possumus, nisi ad nostram condemnationem." 42: „Sola gratia Christi reddit hominem aptum ad sacrificium fidei." 44: „Non sunt nisi duo amores" (scil. Gottes- und Selbstliebe). 46: „Cupiditas aut caritas usum sensuum bonum vel malum faciunt." 49: „Ut nullum peccatum est sine amore nostri, ita nullum est opus bonum sine amore dei." 60: „Si solus supplicii timor animat paenitentiam, quo haec est magis violenta, eo magis ducit ad desperationem." 62: „Qui a malo non abstinet nisi timore poenae, illud committit in corde suo et iam est reus coram deo." 68: „Dei bonitas abbreviavit viam salutis, claudendo totum in fide et precibus." 69: „Fides est donum purae liberalitatis dei." 73: „Quid est ecclesia nisi coetus filiorum dei, manentium in eius sinu, adoptatorum in Christo, subsistentium in eius

rief | die Bewegung eine neue grosse Krisis in Frankreich — es ist die letzte — hervor. Alles, was noch Frömmigkeit und Scham hatte, erhob sich. Acceptanten und Appellanten standen sich gegenüber. Aber die Appellanten waren keine Hugenotten, sondern Katholiken, denen bei jeder Auflehnung wider den Papst doch das Gewissen schlug. So wandelte sich der Widerspruch nach dem Gesetz, nach welchem er sich auch im Mittelalter stets gewandelt hat — in Unterwerfung und in Schwärmerei und Ekstase. Der eherne Ring des Katholicismus gestattet kein Ausweichen zur Seite. Vermag man sich nicht über ihn zu erheben, so ist jene Verzweiflung die Folge, die sich mit geschändetem Gewissen unterwirft oder in wilde Schwärmerei ausbricht. Man liest bei Denzinger als Anmerkung zur Bulle Unigenitus den trockenen historischen Bericht: „Haec constitutio dogmatica confirmata est ab ipso Clemente XI. per bullam »Pastoralis Officii« 5. Cal. Sept. 1718 contra Appellantes, in qua quoscumque catholicos, qui bullam »Uni-

persona, redemptorum eius sanguine, viventium eius spiritu, agentium per eius gratiam, et exspectantium gratiam futuri saeculi?" 74: „Ecclesiae sive integer Christus incarnatum verbum habet ut caput, omnes vere sanctos ut membra." These 79—86 verdammen den allgemeinen Gebrauch der hl. Schrift. 91: „Excommunicationis iniustae metus nunquam debet nos impedire ab implendo debito nostro; nunquam eximus ab ecclesia, etiam quando hominum nequitia videmur ab ea expulsi, quando deo, Jesu Christo atque ipsi ecclesiae per caritatem affixi sumus", cf. 92. These 94: „Nihil peiorem de ecclesia opinionem ingerit eius inimicis, quam videre illic dominatum exerceri supra fidem fidelium, et foveri divisiones propter res, quae nec fidem laedunt nec mores." 97: „Nimis saepe contingit, membra illa, quae magis sancte ac magis stricte unita ecclesiae sunt, respici atque tractari tamquam indigna, ut sint in ecclesia, vel tamquam ab ea separata, sed iustus vivit ex fide et non ex opinione hominum." Es braucht wohl nicht erst besonders hervorgehoben zu werden, dass selbst die Jesuiten diese und ähnliche Sätze nicht hätten öffentlich verdammen können, wenn Quesnel nicht an einigen Stellen auch jenem Augustinismus Ausdruck gegeben hätte, nach welchem die Gnade Gottes in seiner Allwirksamkeit verschwindet. Von dieser Betrachtung aus, die am Ende und am Anfang des Augustinismus lauert, konnte man dann alle Sätze beleuchten und für häretisch erklären. Ja man kann noch einen Schritt weiter gehen. Zersetzt der consequente Augustinismus nicht wirklich die Kirche? Es musste endlich zu Tage treten, dass man vor dem Dilemma stand, eine Kirche mit Luther oder mit den nominalistisch-jesuitischen Lehrern zu bauen. Der Augustinismus hat ein Element in sich, welches alle Kirche zerstört. Darum haben jene doctores perspicuiores gesiegt, welche nachwiesen, dass Christus eine Anstalt hinterlassen habe, deren erfreulichste Thätigkeit darin besteht, auch der schwächlichsten Moral für das Opfer des Gehorsams die höchsten Verdienste zu verschaffen. In Paschasius Quesnel's Buch kommt übrigens nicht der reine Augustinismus zum Ausdruck. Seine scharfe Unterscheidung der äusseren und inneren Gnade und seine Stellung zur empirischen katholischen Kirche geht über Augustin hinaus und bringt ihn dem Protestantismus näher.

genitus« non susciperent, a Romanae ecclesiae sinu plane alienos declarat; ab Innocentio XIII. decret. d. 8. Jan. 1722, a Benedicto XIII. et synodo Romana 1725, a Benedicto XIV. per encyclicam »Ex omnibus Christiani orbis regionibus« 16. Oct. 1756, suscepta est a clero Gallicano in comitiis | 1723, 1726, 1730, a conciliis Avenionensi 1725, ab Ebredunensi 1727, et ab universo mundo catholico.“ Der Verfasser hätte hinzufügen können, dass diese Confirmationen und Receptionen die Geschichte des Siegs der modernen jesuitischen Dogmatik über die augustinische darstellen, dass sie das letzte Wort der katholischen Dogmengeschichte sind (im Sinne der Glaubenslehre), und dass sie zugleich den Triumph der Kirche über unzählige Gewissen, ja über die Frömmigkeit in Frankreich bedeuten. Die Hugenotten waren ausgewiesen, die Jansenisten gebrochen oder vernichtet: das französische Volk gehörte jetzt Voltaire und den Encyklopädisten. Es hasste die Jesuiten; allein da man wohl die Gottesfurcht austreiben kann, nicht aber die Gottesangst, so gehörte dieses Volk fortab eben jener jesuitischen Kirche, die es hasste und verspottete. Uebrigens hat Benedict XIV. (1756) die Zügel der Constitution Unigenitus gelockert. Jeder sollte als Katholik gelten, der sich nicht wider sie öffentlich auflehnte. Allein dieser Erlass kam erst, als die Bulle schon ihr Werk gethan hatte, und er diente nur dazu, den gebrochenen Seelen den Rückzug zu erleichtern, als man nicht mehr befürchten musste, sie könnten unbequem werden. Jansenistische Geistliche hat es in Frankreich auch fernerhin gegeben, wie es gallikanische gegeben hat; aber jene bedeuteten viel weniger als diese. Der Jansenismus ist schon im 18. Jahrhundert als Factor vernichtet worden, der Gallikanismus erst im 19. Unter der Regierung Pius' IX. hielt man es noch für nöthig, die letzten Trümmer beider Richtungen aufzuspüren und bei Seite zu schaffen. Gleichzeitig setzte das neue Dogma von der unbefleckten Empfängniss Maria's (Constitution „Ineffabilis deus“ v. 8. Dec. 1854) das Siegel auf die Verwerfung der augustinisch-thomistischen Sünden- und Gnadenlehre[1]. Augustinismus |

[1] Die Katholiken brauchen wenig Anstoss daran zu nehmen, dass Maria von der Erbsünde frei sein soll; denn was ist ihnen die Erbsünde? Dagegen zeigt sich eine dreiste Stirn in dem hundertfach wiederholten apologetischen Kunstgriff gegenüber dem Protestantismus: „Ihr modernen Menschen dürft am wenigsten Anstoss an unserem Dogma nehmen; denn ihr glaubt ja überhaupt nicht an die Erbsünde.“ Die Aufstellung des neuen Dogmas im Jahre 1854 hatte den dreifachen Zweck, 1) das Vaticanum vorzubereiten, 2) der thomistischen Sünden- und Gnadenlehre den letzten Stoss zu geben, 3) die Maria zu verherrlichen, welcher Pius IX. eine ausschweifende Verehrung widmete. Das neue Dogma lautet (Denzinger p. 324): „Definimus doctrinam, quae tenet, beatissimam virginem Mariam in primo instanti

ist fortab in der römischen Kirche kaum mehr möglich; aber jene Mystik lässt sich allerdings nicht verbannen, die bald Quietismus, bald „Aftermystik“ genannt wird; denn die Kirche giebt zur Entstehung dieses Christenthums immerfort Antriebe und kann es schlechterdings nicht vermeiden, es bis zu einem gewissen Punkt selbst gross zu ziehen[1]. Doch hat der Jesuitenorden nicht fruchtlose Anstrengungen gemacht, den unverwüstlichen Zug zur Innerlichkeit, Beschaulichkeit und christlichen Selbständigkeit durch sinnliche Mittel aller Art, durch Spielsachen und Wunder, sowie durch Bruderschaften, Exercitien und Gebetsübungen zu beschäftigen und dabei am Seile der Kirche zu halten. Die „Aftermystik“, die sich in das Kirchenthum mit Seufzen schickt, scheint immer seltener zu werden, weil man eben gelernt hat, ihr die Kirche wohnlicher zu machen, und sie selbst hat ja leider als katholische einen eingeborenen Zug zur religiösen Genusssucht und zum Mirakel[2]. Der herrliche Aufschwung und die hohe Intuition der Erweckten in unserem Jahrhundert endete bei Anna Katharina Emmerich und dem heiligen Rock zu Trier[3].

3. Der Kampf um den Probabilismus gehört in die Geschichte der Ethik. Aber Ethik und Dogmatik lassen sich nicht trennen. Der

suae conceptionis fuisse singulari omnipotentis dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, esse a deo revelatam (wann? wem?) atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam.“

[1] Hier empfähle es sich, auf die der jansenistischen Bewegung parallele quietistische Bewegung, auf Molinos, die Guyon, den Streit zwischen Bossuet und Fenelon, die Propositiones LXVIII M. de Molinos damnatae ab Innocentio XI. („Coelestis Pastor“ 1687) und die katholisch-mystischen Bewegungen des 19. Jahrhunderts einzugehen; allein sie haben kein greifbares dogmengeschichtliches Resultat gehabt. Auch gestattet die Kirche den schlimmsten quietistischen Unfug den Mönchen und selbst den Laien, wenn er nicht souveräne Ansprüche stellt, sondern ad maiorem ecclesiae gloriam verläuft. Somit handelt es sich hier nicht um Principien.

[2] Siehe den Weg von Sailer zu Clemens Brentano und — nach Lourdes.

[3] Dennoch ist selbst in dem Herz-Jesu-Kultus, dem Mariendienst etc. ein Segen, wo sie mit Demuth und im Aufblick zu dem Gott, welcher erlöst, getrieben werden. Da sie neben dem ängstigenden Beichtstuhl das Einzige sind, in dem die Frömmigkeit lebendig ist, so rettet sich auch aufrichtiger christlicher Sinn in diese Dinge; denn an der Kirche, welche mit den Staaten auf gleichem Fusse verkehrt und sie düpirt, kann sich die Frömmigkeit doch nicht beleben, sondern nur der unfromme Uebermuth. Wie das Herz, welches zu Gott strebt, durch Lehrformeln nicht gehemmt werden kann, sondern auch das Fremdeste sich zum Troste umzubiegen vermag, so kann derselbe Sinn auch nicht durch Idole erstickt werden, sondern verwandelt sie in das Gnadenzeichen des Gottes, der in allen Zeichen nichts Anderes offenbart als seine erneuernde Gnade.

juristisch-casuistische Geist der römischen Kirche hatte schon im Mittelalter die Ethik und mit ihr die Dogmatik auf das Ungünstigste beeinflusst. Die nominalistische Theologie besass eine ihrer starken Wurzeln in der juristischen Casuistik, d. h. im Probabilismus. Die Jesuiten haben sie aufgenommen und in einer Weise cultivirt, | die einige Male selbst die Päpste, ja ihre eigenen Ordensglieder in Schrecken gesetzt hat[1]. Man wird vielleicht den Jesuiten keine einzige moralische Ungeheuerlichkeit nachweisen können, die nicht schon ein mittelalterlicher Casuist aus den Bettelorden ausgesprochen hätte; aber der Jesuitenorden hat die weltgeschichtliche Verantwortung auf sich geladen, das systematisirt und in der Kirche durchgesetzt zu haben, was vor seiner Zeit nur in unsicheren Versuchen vorhanden und durch starke Gegenwirkungen gehemmt war. Dieser Orden hat mit Hülfe des Probabilismus fast alle Todsünden im Einzelfall in lässliche Sünden umzuwandeln verstanden. Er hat fort und fort Anweisungen gegeben, im Schmutze zu wühlen, die Gewissen zu verwirren und im Beichtstuhl Sünde durch Sünde zu tilgen. Die umfangreichen ethischen Handbücher der Jesuiten sind zum Theil Monstra von Scheusslichkeit und Fundgruben zur Entdeckung entsetzlicher Sünden und schmutziger Gewohnheiten, deren Beschreibung und Behandlung einen Schrei des Entsetzens hervorruft. Mit eherner Stirn wird hier das Fürchterlichste von unbeweibten Priestern als Kennern behandelt, nicht um mit der Kraft der Propheten auf die Last des Greuels eine schwerere Last des Gerichts herabzurufen, sondern um oft genug das Schimpflichste als verzeihlich darzustellen und den ruchlosesten Verbrechern einen Weg zu zeigen, auf welchem sie noch immer den Frieden der Kirche erlangen können. Man sagt uns, dass es persönlich untadelige, höchst ehrenhafte, ja heilige Männer gewesen seien, welche die empörendsten beichtväterlichen Rathschläge zur Ermittelung der ekelhaftesten Gestalten des Lasters und zur klugen Beruhigung der Gewissen über Hurerei, Ehebruch, Diebstahl, Meineid und Mord gegeben haben. Sie mögen es gewesen sein; treffliche Christen hat es gewiss auch unter dieser Kutte gegeben. Aber um viel grösser erscheint dann die verwirrende Macht des Religionssystems, dem sie dienten, wenn es im Stande war, eine solche Zuchtlosigkeit der Grübeleien und eine solche perverse Beurtheilung der sittlichen Grundsätze und der Gemeinheiten ihrer Mitmenschen zu erzeugen! Und das Alles im Namen Christi, die Beschwichtigungen als Ertrag seines Kreuzestodes, und — fast noch

[1] S. Döllinger u. Reusch, Gesch. der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche seit dem 16. Jahrhundert 2 Bdd. 1889, vgl. Theol. Litt.-Ztg. 1889 Col. 334.

schlimmer — in maiorem gloriam ecclesiae! denn das Interesse, den äusseren Umfang und die Macht des Kirchenthums zu erhalten und zu verstärken, liegt — Niemand kann es verkennen — diesem System der Unmoral mit zu Grunde. Die einzige Entschuldigung, wenn es eine solche hier geben | kann, ist die [1], dass jenes casuistische Verfahren schon eine lange Geschichte in der Kirche gehabt hat, als die Jesuiten es zur Methode der gesammten Seelenleitung, sowie der theoretischen und praktischen Ausgestaltung der Religion überhaupt erhoben. Wie ein gewohnheitsmässiges Gute dieses um seine Kraft zu bringen vermag, so vermag auch ein gewohnheitsmässiges Schlimme den Einzelnen über die in ihm steckende Macht des Irrthums und der Sünde zu täuschen. Könnte man doch sagen, dass diese jesuitische Moral der Geschichte angehört und nicht dem System! Vieles von dem Empörendsten ist wirklich abgefallen, und dass sich selbst ernster und menschenliebender Sinn in die traurigen Mysterien der beichtväterlichen Anweisungen zu verstricken vermocht hat, soll nicht geleugnet werden. Aber die Methode ist unverändert geblieben, und sie übt heute ihre verheerende Wirkung auf die Dogmatik und Ethik, auf die Gewissen der Beichtväter und der Beichtkinder, vielleicht in schlimmerem Masse aus, als zu irgend einer Zeit. Seit dem 17. Jahrhundert ist in der katholischen Kirche die Sündenvergebung vielfach zu einer raffinirten Kunst geworden: man lernt das Beichtehören und das zweckmässige Absolviren, wie man die Kunst des Börsenspiels lernt. Und dennoch — wie unverwüstlich ist diese Kirche, und wie unverwüstlich ist ein Gewissen, das seinen Gott sucht! Es vermag ihn selbst am Idol zu finden, und es hört seine Stimme sogar dort heraus, wo alle Töne der Hölle mitklingen [2]!

[1] Oder darf man bei einigen der schlimmsten Sätze annehmen, dass sie das Erzeugniss eines verwegenen casuistischen Sports sind, der nie praktische Bedeutung gehabt hat? Jedenfalls gilt diese Auskunft bei einigen sehr schlimmen beichtväterlichen Rathschlägen nicht; denn die Geschichte lehrt, dass sie in That umgesetzt worden sind? Oder sind dem Papste übertriebene Berichte zugegangen? Leider ist auch dies nicht leicht zu erweisen.

[2] Die scharfe Beurtheilung der hauptsächlich von den Jesuiten gepflegten casuistischen Moral und ihrer beichtväterlichen Rathschläge darf den unparteiischen Historiker nicht abhalten, das anzuerkennen, was sie geleistet haben und noch leisten. Was wäre der moderne Katholicismus ohne sie? Sie sind die Truppe der Kirche, welche arbeitet und die Früchte erntet, welche jede Arbeit trägt. Einige hervorragende deutsche katholische Gelehrte ausgenommen, sind die nicht jesuitischen katholischen Schriftsteller eine quantité negligable. Das besonnene Urtheil, welches vor 200 Jahren Leibniz über den Orden gefällt hat, besteht noch wesentlich zu Recht: „Dass die Jesuiten so viel Feinde haben bei ihren eigenen Glaubensgenossen [wie weit das noch heute zutrifft, lasse ich dahin gestellt

Der spanische Dominikaner Bartholomäus de Medina ist es zuerst gewesen, der in seinem Commentar zu Thomas' Prima Secundae (1577) den Probabilismus „wissenschaftlich" dargelegt und vertheidigt hat. Die Sache existirte längst, aber die Formel hatte noch Niemand gefunden. Sie lautete: „Si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita sit probabilior[1]." Selten hat ein Wort im Moment so gezündet und so gewaltig fortgewirkt, wie dieses: es war die Befreiung der Moral von der Moral, der Religion von der Religion im Namen der Moral und Religion. Viele spanische Dominikaner — also Thomisten! — und Augustiner ergriffen die neue Losung sofort, und bereits im letzten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts konnten mehrere Theologen, | darunter der Jesuit Gabriel Vasquez, schreiben, der Probabilismus sei die bei den zeitgenössischen Theologen herrschende Ansicht[2]. Von da ab bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts überwucherte der Probabilismus das gesammte Gebiet des kirchlichen Lebens ungestört. Auf dem Gebiete des Glaubens zeigte er seine zerstörenden Folgen 1) in dem „Laxismus" in Bezug auf die Spendung der Absolution, 2) in dem „Attritionismus", d. h. in der Annahme, dass bereits die Furcht vor der Hölle genüge, um die Sündenvergebung in dem Busssacrament zu erhalten, die Gotteliebe also nicht nöthig sei[3]. Dominikaner machten in beiden Stücken gemeinsame

sein], kommt grösstentheils davon her, dass sie sich vor andern hervorthun und floriren ... Es ist kein Zweifel, dass es ehrliche und wackere Leute unter ihnen giebt. Dies aber ist nicht ohne, dass sie oft zu hitzig, und mancher unter ihnen dem Orden per fas et nefas dienen wollen. Aber es geht überall nicht anders her; bei den Jesuiten ist es merklicher als bei den andern, weil sie auch vor andern den Leuten in den Augen sind." Aber Leibniz hat nicht erkannt, dass die Jesuiten noch heute „spanische Priester" sind und zu dem deutschen religiösen Geiste in schärfstem Gegensatz stehen. Ihr Stifter, über den doch ein deutscher protestantischer Nationalökonom, Gothein, das unparteiische, beste Buch geschrieben hat — die Jesuiten mögen einmal die Geistesfreiheit beweisen, über Luther das unparteiischste Buch zu schreiben, statt bornirte und fanatische Capläne über Luther sudeln zu lassen — Ignaz v. Loyola hat dem Orden seinen spanischen Geist für immer aufgedrückt. Was sie später dazu und davon gethan haben, sind keine Grossthaten. Jener spanische Geist aber ist, von der Entwickelung der geistigen Cultur in Moral, Religion und Wissenschaft überholt, im öffentlichen und politischen Leben noch immer eine Grossmacht. Im Kriege 1870 sagte ein berühmter Mann mit Recht: „Wir kämpfen gegen Ludwig XIV." Dieser Krieg ist beendigt. Aber wir kämpfen auch gegen die Jesuiten und die Contrareformation, und das Ende dieses Krieges ist unabsehbar.

[1] Döllinger u. Reusch, S. 28ff.

[2] Nicht alle Jesuiten huldigten ihm sofort; Bellarmin z. B. war ihm nicht günstig. Wie sich die Jesuiten zu dieser Thatsache stellen, darüber a. a. O. S. 31f.

[3] Der Attritionismus hat selbst wieder verschiedene Grade, je nachdem man

Sache mit den Jesuiten zum Beweise, dass die Vertheidigung ihrer thomistischen Gnadenlehre ihnen nur noch aufgezwungene Ordenspflicht war, aber nicht mehr einem inneren Antheil an der Sache entsprang. Welche Früchte der von den Päpsten ruhig geduldete Probabilismus bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts gezeitigt hat, das ist uns jüngst in schlichter, aber erschütternder Darstellung gezeigt worden[1]. Da erhob sich in Frankreich der Jansenismus. Der Feind, gegen den er aufstand, war in noch höherem Grade als der Semipelagianismus der jesuitische Probabilismus. Gegen ihn erhob Pascal seine Stimme: die Provincialbriefe sind der furchtbarste Angriff, den je eine herrschende kirchliche Partei in der Geschichte erfahren hat. Es ist nicht schwer, dem grossen Manne rhetorische Künste nachzuweisen — er ist Franzose und Katholik; man darf von ihm nicht verlangen, dass er hätte schreiben sollen, wie Luther im Jahre 1520 geschrieben hat; aber in ihrer Art sind die Briefe vollendet. „Dass im Anfange der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts ein Umschwung eintrat und der Probabilismus aufhörte, die herrschende Ansicht zu sein, ist in erster Linie das Verdienst Pascal's — und der ungeschickten Versuche der Jesuiten, seine 1656 erschienenen Briefe zu widerlegen — und seiner Freunde, namentlich Arnauld's und Nicole's“[2].

Nun erfolgte ein mehr als ein halbes Jahrhundert währender Kampf, der mit einer fortschreitenden Zurückdrängung des Probabilismus zu endigen schien[3]. Schon Innocenz X. und Alexander VII.

ihn negativ oder positiv bestimmt, resp. ihn auf zeitliche oder auf ewige Strafen, auf Strafen oder auf Unwillen gegen die Sünde selbst, u. s. w., bezieht; vgl. zu seiner Geschichte Stuckert, Die kath. L. v. d. Reue (1896) S. 53ff. 58ff. 62ff.

[1] Döllinger und Reusch a. a. O. S. 97—120.

[2] A. a. O. S. 35f.

[3] Es bildete sich nun eine Reihe von Spielarten aus. Von der laxesten angefangen bis zur strengsten sind es folgende: 1) der minder sicheren Meinung darf man auch dann folgen, wenn sie nur tenuiter, ja sogar wenn sie nur dubie oder probabiliter probabilis ist, also wenn nur irgend welche Gründe für sie sprechen oder wenn es nicht gewiss ist, dass keine Gründe für sie sprechen (laxester Probabilismus), 2) man darf der minder sicheren Meinung folgen, auch wenn sie minder probabel ist, wenn sie nur auf gute Gründe gestützt werden kann (echter Probabilismus), 3) man darf der minder sicheren Meinung nur folgen, wenn sie beinahe ebenso probabel ist wie die entgegengesetzte (rigoristischer Probabilismus), 4) man darf der minder sicheren Meinung folgen, wenn sie ebenso probabel ist wie die sicherere (Aequiprobabilismus), 5) der sicheren Meinung darf man folgen, auch wenn sie minder probabel ist; der minder sicheren Meinung darf man nur dann folgen, wenn sie probabler ist als die entgegengesetzte (Probabiliorismus), 6) der minder sicheren Meinung darf man nur folgen, wenn sie die probabelste unter allen ist (laxer Tutiorismus), 7) der minder sicheren Meinung darf man nie

verboten eine | Reihe laxer moraltheologischer Bücher theils unbedingt, theils „donex corrigantur". Der Letztere wollte sogar eine Bulle gegen den Probabilismus veröffentlichen. Allein er begnügte sich damit, im Jahre 1665 und 1666 eine Reihe der schlimmsten Sätze der Casuisten zu verurtheilen[1] und in Bezug auf den Attritionismus den bereits gewohnten Ausweg zu dictiren, dass die streitenden Parteien sich nicht gegenseitig verdammen dürften, bis der hl. Stuhl in dieser Sache etwas entschieden habe[2]. Sein Nachfolger Innocenz XI. verdammte im Jahre 1679 65 weitere Sätze der Probabilisten, unter denen sich wahre Bubenstücke finden[3]. Man muss diese verworfenen Sätze

folgen, auch wenn sie die probabelste ist, d. h. jede Handlung ist im Zweifelfalle zu unterlassen; das Gewissen hat stets den Ausschlag zu geben, auch wenn die probabelsten Gründe gegen das sprechen, was als Pflicht erscheint (strenger Tutiorismus); s. a. a. O. S. 4ff. Die letztere Ansicht, welche allein sittlich ist, gilt als Rigorismus und ist von Alexander VIII. am 7. Dec. 1690 ausdrücklich verdammt worden (s. Denzinger p. 236: „Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam"). Diese probabilistische Methode erinnert an das monströse Feilschen, d. h. den Probabilismus der Pharisäer und Talmudisten in der Auslegung des Gesetzes. Das ist wahrscheinlich nicht zufällig; denn sie hat im 13. Jahrhundert ihren Anfang genommen, d. h. in einer Zeit, in der wahrscheinlich die jüdische Wissenschaft auf die Bettel-Orden-Theologen eingewirkt hat. Güdemann (Jüd. Litt.-Blatt, 21. Jahrg. 29. Oct. 1890) hat es mir verübelt, dass ich in der ersten Auflage von „monströsem Feilschen um die sittlichen Principien bei den Talmudisten" gesprochen hatte, wo es sich doch nur um das Rituelle gehandelt habe. Er findet jetzt den angegriffenen Ausdruck nicht mehr, aber den allgemeineren „um das Gesetz". Jenes Feilschen bezog sich übrigens keineswegs lediglich auf das Rituelle, und ist das Rituelle im altgläubigen Judenthum von dem sittlich Gebotenen so verschieden?

[1] S. Denzinger p. 213 f. Ich verzichte darauf, diese scheusslichen Thesen abzudrucken, verweise aber auf die 1. 2. 6. 15. 17. 18. 24. 25. 26. 28. 40. 41.

[2] Decret vom 5. Mai 1667 bei Denzinger p. 217: „de materia attritionis non audeant alicuius theologicae censurae alteriusve iniuriae aut contumeliae nota taxare alterutram sententiam, sive negantem necessitatem aliqualis dilectionis dei in praefata attritione ex metu gehennae concepta, quae hodie inter scholasticos communior videtur, sive asserentem dictae dilectionis necessitatem, donec ab hac sancta sede fuerit aliquid hac in re definitum."

[3] Denzinger p. 218f.; man müsste sie alle aufzählen und ausschreiben, um ein Bild von dieser sittlichen Verwahrlosung zu geben. Ich begnüge mich damit, die den Glauben betreffenden anzuführen: 4: „Ab infidelitate excusabitur infidelis non credens, ductus opinione minus probabili." 5: „An peccet mortaliter, qui actum dilectionis dei semel tantum in vita eliceret, condemnare non audemus." 6: „Probabile est, ne singulis quidem rigorose quinquenniis per se obligare praeceptum caritatis erga deum." 7: „Tunc solum obligat, quando tenemur iustificari, et non habemus aliam viam, qua iustificari possimus." 10: „Non tenemur proximum diligere actu interno et formali." 11: „Praecepto proximum diligendi satisfacere possumus per solos actus externos." 17: „Satis est actum fidei semel in vita elicere."

studiren, um zu erkennen, | dass sowohl die „Moral“ als die Unmoral des 18. Jahrhunderts bei den romanischen Völkern eine ihrer stärksten Wurzeln an der Jesuitendoctrin gehabt hat. Aber sie war schlimmer als beide; sie suchte zu zeigen, dass der gemeine Moralcodex der gebildeten Gesellschaft in dem Zeitalter Ludwig's XIV. das positive Christenthum sei, sobald man nur den Zusammenhang mit der Kirche (vermittelst des Beichtstuhls) nicht aufgebe. Doch das Schlimmste schien nun durch die Verfügungen der Päpste, durch die Klagen der besten Franzosen, durch die Proteste vieler Mönche, ja ganzer Orden abgewehrt. Im Jesuitenorden selbst erhob sich Thyrsus Gonzalez wider die probabilistische Lehre. Und | gelang es seinen Confratres auch, obgleich Gonzalez ihr General geworden war (1687), sein grosses Werk gegen den Probabilismus zu castriren, bevor es erscheinen durfte

19; „Voluntas non potest efficere, ut assensus fidei in seipso sit magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium.“ 20: „Hinc potest quis prudenter repudiare assensum, quem habebat, supernaturalem.“ 21: „Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, imo cum formidine, qua quis formidet, ne non sit locutus deus.“ 22: „Nonnisi fides unius dei necessaria videtur necessitate medii, non autem explicita remuneratoris.“ 23: „Fides late dicta, ex testimonio creaturarum similive motivo ad iustificationem sufficit.“ 56: „Frequens confessio et communio, etiam in his, qui gentiliter vivunt, est nota praedestinationis.“ 57: „Probabile est sufficere attritionem naturalem, modo honestam.“ 58: „Non tenemur confessario interroganti fateri peccati alicuius consuetudinem.“ 60: „Paenitenti habenti consuetudinem peccandi contra legem dei, naturae aut ecclesiae, etsi emendationis spes nulla appareat, nec est neganda nec differenda absolutio, dummodo ore proferat, se dolere et proponere emendationem.“ 61: „Potest aliquando absolvi, qui in proxima occasione peccandi versatur, quam potest et non vult omittere, quinimo directe et ex proposito quaerit aut ei se ingerit.“ 62: „Proxima occasio peccandi non est fugienda, quando causa aliqua utilis aut honesta non fugiendi occurrit.“ 63: „Licitum est quaerere directe occasionem proximam peccandi, pro bono spirituali vel temporali nostro vel proximo.“ 64: „Absolutionis capax est homo, quantumvis laboret ignorantia mysteriorum fidei, et etiamsi per negligentiam etiam culpabilem nesciat mysterium sanctissimae trinitatis et incarnationis domini nostri Jesu Christi.“ 65: „Sufficit illa mysteria semel credidisse.“ Wenn dies kein förmlicher „Ausgang“ des Dogmas ist, so giebt es einen solchen überhaupt nicht. Was half es, dass Innocenz diese einzelne These verwarf, wenn sie doch Ausdruck einer Gesammtanschauung ist, die niemals von den Päpsten verworfen worden ist? Zur 61. These ist zu bemerken, dass Tamburini sogar dem Beichtvater den Rath ertheilt: „Wenn du wahrnimmst, dass dein Pönitent einer Sünde sehr ergeben ist, so fordere von ihm nicht einen Act der Reue über diese specielle Sünde; denn es ist Gefahr vorhanden, dass er sie, wenn er ausdrücklich daran erinnert wird, nicht von Herzen verabscheuen werde, während er keine oder geringe Schwierigkeiten haben wird, sie im Allgemeinen und mit den anderen Sünden zusammen zu verabscheuen“ (Döllinger u. Reusch S. 63f.).

(1694), so war doch die Kraft desselben am Anfang des 18. Jahrhunderts gebrochen[1], zumal nachdem noch Alexander VIII. in seinem Decrete vom August 1690 zwei der schlimmsten Sätze der Probabilisten (über die philosophische Sünde) verworfen hatte[2]. Allein im letzten Grunde waren Jansenismus und Antiprobabilismus solidarisch. Schlug man den ersteren nieder (Constitutio Unigenitus), so war es nur eine Frage der Zeit, dass der Probabilismus wieder sein Haupt erhob. Und in der Lehre von der Attritio hatten es die Päpste ja nur bis zur Neutralität gebracht. Was half es also, dass im französischen Klerus und sonst — Spanien ausgenommen — in der ersten Hälfte und in der Mitte des 18. Jahrhunderts der Probabiliorismus herrschte: aus der Quelle des Attritionismus musste der Probabilismus von Neuem hervorbrechen. „In demselben Augenblick, in welchem die Gesellschaft Jesu vernichtet wurde, erweckte Gott dem Probabilismus einen neuen Vorkämpfer und sicherte ihr für die Zukunft einen Triumph, auf den man nach menschlicher Voraussicht nicht hätte rechnen können" — den Stifter der Redemptoristen Alphons Liguori (1699—1787), den einflussreichsten römischen Theologen seit den Tagen der Contrareformation[3]. Liguori, der selige (1816), der heilige (1829), der Lehrer der Kirche (1871), ist das wahre Gegenbild zu Luther, und er ist im modernen Katholicismus an die Stelle Augustin's getreten[4]. Zeitlebens ein „ruheloser Skrupulant" und rigider Asket haben ihn alle Zweifel und alle Selbstpeinigungen nur immer tiefer in die Ueberzeugung verstrickt, dass jedes Gewissen nur in der absoluten Autorität eines Beichtvaters — hier also tritt das Absolute ein — Ruhe finden könne, dass aber der Beichtvater das heilige Gesetz Gottes nach den Grundsätzen des Aequiprobabilismus — in der Anwendung Liguori's unterscheidet er sich nicht vom Probabilismus — anzuwenden habe. Der vollendete ethische Skepticismus ist durch Liguori in der Moral und indirect in der Dogmatik wieder aufgerichtet worden. Bleibt Liguori auch hinter den schamlosesten Probabilisten des 17. Jahrhunderts zurück, so hat er doch ihre Methode völlig acceptirt und in einer Unzahl von Fragen bis zum | Ehe-

[1] Die Gonzalez betreffenden Partieen sind in dem von Döllinger u. Reusch herausgegebenen Werk besonders ausführlich behandelt.

[2] Denzinger p. 235f. In dem Decrete vom Dec. 1690 sind freilich wiederum sehr treffliche Sätze verdammt (gegen den Jansenismus, aber sie kamen den Probabilisten zu Gut); s. d. 3. 5.—9. 10.—15. (14: „timor gehennae non est supernaturalis"). 26: „Laus quae defertur Mariae ut Mariae vana est."

[3] Liguori und Voltaire sind genaue Zeitgenossen; sie sind die einflussreichsten Männer, die Seelenführer, bei den romanischen Nationen geworden.

[4] Vgl. den lehrreichen Abschnitt bei Döllinger u. Reusch S. 356—476.

bruch, Meineid und Mord das Ruchlose in das Lässliche zu verwandeln verstanden. Kein Pascal erhob sich im 19. Jahrhundert wider ihn; vielmehr von Jahrzehnt zu Jahrzehnt stieg die Autorität Liguori's, des neuen Augustin, und heute herrscht er in allen Orden, in allen Seminarien, in allen Lehrbüchern[1]. Was sich von Resten des Augustinismus noch in das 19. Jahrhundert hinübergerettet hat, das hat Liguori verdrängt. Die casuistische Moral mitsammt dem Attritionismus hat die gesammte Dogmatik in den Hintergrund geschoben. Probabilismus und Papalismus haben sie zersetzt: sie ist heute eine je nach Bedarf starre oder elastische Rechtsordnung[2] — ein Gefängniss, aus dem man nicht befreit wird, bis man den letzten Heller bezahlt hat, wenn es dem Interesse der Kirche entspricht, und wiederum ein Gebäude, in das man niemals einzutreten braucht, wenn man sich nur der Kirche verpflichtet.

3. Das Vaticanum.

Nach dem, was in den vorstehenden beiden Abschnitten ausgeführt ist, muss die Proclamirung der päpstlichen Unfehlbarkeit als die nothwendige Frucht der Entwickelung erscheinen. Wenn alle Autoritäten, die Autorität der Bischöfe, die Autorität der Concilien, die Autorität der Tradition, die Autorität Augustin's, die Autorität der Gewissen, niedergerissen werden, so muss in einer Kirche, die auf Autorität gegründet ist, eine neue Autorität auferstehen. Jenes Geschäft des Niederreissens konnte nur desshalb so siegreich von Statten gehen,

[1] Man vergleiche das gebrauchteste Lehrbuch von Gury.

[2] Diese beliebige Ausbeutung gegebener Factoren zeigt sich in den zahlreichen Entscheidungen der Curie in Bezug auf theologische Streitigkeiten des 19. Jahrhunderts, namentlich in Deutschland, aber auch in Frankreich; man vergleiche die von Denzinger abgedruckten Actenstücke, Lamennais (p. 310f. 311f.), Hermes (p. 317f. 321f.), Bautain (p. 319f.), die Traditionalisten (p. 328f.), Günther (p. 329f. 330f. 331f.), Frohschammer und andere deutsche Theologen (p. 332f. 338f.) betreffend. Am interessantesten sind die Thesen gegen den „Traditionalismus", d. h. gegen den Glauben, vom 11. Juni 1855 (p. 328f.). Hier wird Folgendes gelehrt: „Ratiocinatio dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest. Fides posterior est revelatione, proindeque ad probandum dei existentiam contra atheum, ad probandum animae rationalis spiritualitatem ac libertatem contra naturalismi ac fatalismi sectatorem allegari convenienter nequit." „Rationis usus fidem praecedit et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit." „Methodus qua usi sunt Thomas, Bonaventura et alii post ipsos scholastici non ad rationalismum ducit neque causa fuit, cur apud scholas hodiernas philosophia in naturalismum et pantheismum impingeret." Die Vernunft wird ausgespielt, wenn man sie bedarf und abgedankt, wenn sie stört. Das Gleiche geschieht der hl. Schrift, der Tradition und dem Glauben.

weil man die neue einzige Autorität längst in petto hatte und | in Hinblick auf sie handelte. Nöthig war es nur noch, dass durch einen solennen Act — einen solchen konnte man leider nicht vermeiden — der Universalbischof, die lebendige Tradition, der untrügliche Lehrer des Glaubens und der Sitten, der absolute Beichtvater auch als solcher proclamirt werde. Die irrten sich, welche zuversichtlich meinten, für eine solche Proclamation sei das Zeitalter noch nicht reif; nein, die Zeit war erfüllt. Alle Linien der Entwickelung im Innern und von Aussen convergirten auf dieses Ziel. Jene Linien haben wir betrachtet; diese waren in der Romantik und in der Reaction der ersten Decennien des neuen Jahrhunderts, in der Furcht und Schwäche der Regierenden, in der Indifferenz der Regierten gegeben. Unser Jahrhundert hat fast schweigend hingenommen, was man dem Geiste keines anderen Jahrhunderts hätte bieten dürfen, ohne ein gewappnetes Europa, Katholiken und Protestanten, in die Schranken zu rufen[1].

Die Vorbereitungen des Concils von 1869/70 und sein Verlauf bieten schlechterdings kein dogmengeschichtliches Interesse. Es gab im Katholicismus zwei Parteien: die eine wollte die Unfehlbarkeit des Papstes, die andere wollte sie nicht, wusste aber nicht genau, was zu geschehen habe, wenn man sie ablehnte. Dies ist das Ganze. Dazwischen liegen unendliche Bemühungen der Politik auf beiden Seiten, lehrreich für den politischen Historiker, belanglos für den, welcher die Geschichte des Dogmas verfolgt[2]. Das Glaubensschema vom 24. April 1870 enthält in seiner Einleitung und den vier Capiteln nichts Neues: Glauben heisst die Schrift und die Tradition anerkennen, alles das für wahr halten, was in ihnen geschrieben steht, und es in dem Sinne für wahr halten, in welchem es die Kirche versteht, die allein zur Auslegung berechtigt ist. Das Neue brachte das Schema von der Kirche (18. Juli 1870) „Pastor aeternus", oder vielmehr, neu war die Formulirung als Dogma[3]: Christus hat den Petrus allen Aposteln voran-

[1] Vorgearbeitet war schon durch den Syllabus (Denzinger p. 345 ff.), der neben manchem Schlimmen auch den guten Geist des 19. Jahrhunderts verdammte.

[2] Die Actenstücke zum Concil hat Friedberg gesammelt; die ausführlichste Darstellung hat Friedrich — 3 Bdd. 1877 ff. — gegeben, vgl. Frommann's, Hase's und Nippold's Schilderungen. Interessante Mittheilungen in Friedrich's Tagebuch und in Lord Acton's Schrift, Zur Gesch. des vatik. Concils 1871. Die dogmenhistorische Beleuchtung bei Janus, Der Papst und das Concil 1869. Ultramontane Darstellung vom Cardinal Manning (deutsch von Bender 1877).

[3] Friedberg, Actenstücke S. 740 ff.

gesetzt, damit der Episkopat wirklich ein einheitlicher sei. Der Primat des Petrus und seiner Nachfolger ist also | ein wirklicher und directer, nicht ist er von der Kirche dem Petrus übertragen. Er ist ferner ein Primat der Jurisdiction über die ganze Kirche; demgemäss steht dem Papst die potestas ordinaria und immediata als plena et suprema über die ganze Kirche und über jeden einzelnen Christen zu. Diese potestas iurisdictionis ist auch in vollem Sinn eine episcopalis, d. h. alle bischöflichen Befugnisse stehen überall dem Papste zu (c. 3: „si quis dixerit, Romanum pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel directionis, non autem plenam et supremam potestatem iurisdictionis in universam ecclesiam . . . aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem huius supremae potestatis, aut hanc eius potestatem non esse ordinariam et immediatam in omnes ac singulas ecclesias, sive in omnes et singulos pastores et fideles, anathema sit"). Der Papst ist also der Universalbischof; er ist der oberste Richter, die unfehlbare Autorität: „docemus et divinitus revelatum dogma esse declaramus: Romanum Pontificem, quum ex cathedra loquitur id est quum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens (unter welchen erkennbaren Bedingungen ist das der Fall?) pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definit per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit, ideoque eiusmodi Romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles esse. Si quis autem huic nostrae definitioni contradicere, quod deus avertat, praesumpserit, anathema sit!" (c. 4). Das Gedächtniss der Vergangenheit, die Vorbereitung der Zukunft der Kirche ist damit dem Papste oder vielmehr der päpstlichen Curie ausgeliefert. Auch das Dogma ist durch diese Constitution gleichsam für päpstliches Hausvermögen erklärt. Welch' ein Sieg! alle grossen Streitigkeiten der letzten vier Jahrhunderte sind mit einem Schlage beseitigt oder mindestens zur Bedeutungslosigkeit verurtheilt. Es giebt keinen Episkopalismus mehr, und wer sich auf die alte Tradition im Gegensatz zur neuen beruft, ist ipso facto verdammt! Alle Spannungen, die einst das Leben des mittelalterlichen Katholicismus ausgemacht haben, sind beseitigt: „solitudinem faciunt, pacem appellant." Die Kirche hat einen unfehlbaren Herrn; sie braucht sich um ihre Geschichte nicht mehr zu kümmern: der Lebende allein hat Recht.

Die Geschichte erreicht ihre Ziele auf den seltsamsten Umwegen. Sollte diese Constitution vom Jahre 1870 in Zukunft vielleicht das

Mittel werden, durch welches sich die Kirche von der Last ihrer Vergangenheit, von dem Mittelalter und der Antike, allmählich befreit? Das wäre ein „Umschlagen“ der Entwickelung, wie es in der Geschichte nicht unerhört ist. Wird vielleicht die Constitution „Pastor aeternus“ zum Ausgangspunkt einer neuen Epoche des Katholicismus werden, in welcher das mittelalterliche, bereits zur Bedeutungslosigkeit verurtheilte Dogma immer mehr verschwindet und sich aus dem Herz-Jesu-Kultus und der lebendigen Andacht der Gläubigen ein neuer | Glaube entwickelt, der nun auch ohne Schwierigkeit formulirt werden darf? Wird sich auf dem Boden der vollkommenen kirchlichen Nivellirung, welche das neue Dogma bezeichnet — denn was ist heute ein Bischof oder Erzbischof neben dem Papst, und wie viel bedeutet dagegen heute im Katholicismus ein für seine Kirche warm empfindender Laie! — vielleicht ein lebendiges Gemeindechristenthum entwickeln, wie es die Kirche noch nie besessen hat? Und wird vielleicht am Schluss dieser Entwickelung der Papst selbst ein Mittel finden, um die erlogene göttliche Würde wieder abzulegen, wie man im 16. und im 19. Jahrhundert Mittel gefunden hat, sich von der heiligsten Tradition zu befreien? [1]

Thörichte Hoffnungen wird man sagen, und gewiss — die Zeichen der Zeit weisen in eine ganz andere Richtung. Noch scheint der Process nicht abgelaufen zu sein; er scheint vielmehr mit der Unfehlbarkeit nur den Anfang des Endes gewonnen zu haben. Um davon zu schweigen, dass von den persönlichen Qualitäten des Papstes in dem Decret gar nicht die Rede ist [2] (kann er nicht für sündlos, für heilig erklärt, kann ihm nicht eine besondere Wunderkraft beigelegt, kann er nicht als eine eigenthümliche Incarnation der Gottheit betrachtet, kann ihm nicht eine eigenartige Beziehung zur hl. Jungfrau oder zum hl. Joseph zugesprochen werden, u. s. w.?). — jedenfalls liegt in dem „quum ex cathedra loquitur“ und „quum doctrinam de fide vel moribus ab universa

[1] Auf die Seite der päpstlichen Unfehlbarkeit, nach welcher sie die Autorität des persönlichen Elementes gegenüber der starren Autorität des Buchstabens und der Tradition bedeutet und zugleich den Factor des Fortschritts in der Kirche repräsentirt, brauche ich wohl nur hinzudeuten. Solange die dingliche Autorität des Buchstabens und der Tradition für göttlich gilt, muss auch das persönliche Element die Autorität des Göttlichen haben, um concurriren zu können.

[2] Schon Gregor VII. hat für die einzelnen Päpste (nicht nur für die römische Kirche) Unfehlbarkeit, ja volle persönliche Heiligkeit in Anspruch genommen; denn sie besässen Alles, was Petrus hat. Nach ihm ist des Papstes Wort einfach Gottes Wort (s. Mirbt, Publicistik im Zeitalter Gregor's VII S. 565f.). Doch war in jener Zeit Alles noch mit einer gewissen Unsicherheit behaftet, und selbst die absolute Behauptung hatte noch etwas Unverbindliches.

ecclesia tenendam definit", ein Stachel der Unsicherheit, der noch ausgerissen werden muss. Dass dies an massgebender Stelle gewünscht und desshalb in Zukunft wohl auch geschehen wird, darauf deuten manche Anzeichen. Die „fides vel mores" können, ja müssen so gefasst werden, dass sie Alles einschliessen, was der Papst, um Papst zu sein, nach seiner Meinung bedarf, also z. B. auch den Kirchenstaat. Man höre, was in dieser Hinsicht der scharfsinnige Jesuit Paul Graf Hoensbroech in seiner Schrift „Der Kirchenstaat in seiner dogmatischen (!) und historischen Bedeutung" (1889) S. 74 f. ausgeführt hat[1]: „. . . also die ganze lehrende Kirche, Papst und Bischöfe, verkünden feierlich: Unter den gegenwärtigen Zeitumständen ist die weltliche Herrschaft des Apostolischen Stuhls für die freie Leitung der Kirche nothwendig. Daran zu zweifeln, nämlich dass Papst und Bischöfe das verkündet haben, ist unmöglich. Als oberster Hirt und Lehrer wendet sich der Papst an die ganze Kirche. Die Bischöfe des Erdkreises nehmen das Wort des lehrenden Papstes auf und vermitteln es den Gläubigen; und wiederum als oberster Hirte und Lehrer heisst der Papst gut, was die Bischöfe gethan haben. Also, schliessen wir mit Recht, enthält dieser Ausspruch von der Nothwendigkeit des weltlichen Besitzes unfehlbare Wahrheit; also ist es jedem Katholiken verwehrt, diese Nothwendigkeit zu bezweifeln oder zu bestreiten. Dem einen oder anderen Leser mag vielleicht auf den ersten Blick dieser Schluss befremdlich erscheinen. Der Ausspruch | über die Nothwendigkeit weltlichen Besitzes soll unfehlbare Wahrheit enthalten? Gehört denn diese Nothwendigkeit zum Schatz der geoffenbarten Wahrheit, und will man etwa die Aeusserungen des Papstes und der Bischöfe hierüber zum Dogma, zum eigentlichen Glaubenssatz erheben? Keines von beiden. Aber dennoch bleibt, was wir sagten, bestehen. Der Kirche Christi ist durch ihren göttlichen Stifter die Unfehlbarkeit, die Irrthumslosigkeit verheissen worden bei allen Entscheidungen, welche die durch Schrift oder Tradition von Gott geoffenbarte Wahrheit zum Gegenstand haben. Zu dieser in Schrift oder Tradition enthaltenen Offenbarungswahrheit gehört, wir wiederholen es, der Ausspruch von der Nothwendigkeit weltlichen Besitzes nicht; und insofern nur eine Offenbarungswahrheit eigentlicher Glaubenssatz, Dogma werden kann, bildet eine Entscheidung über diese Nothwendigkeit niemals einen dogmatischen Lehrsatz.

[1] Ich lasse dies Citat aus der 1. Auflage stehen, obgleich der Verfasser seitdem Protestant geworden ist: in der Abhandlung redet ja nicht der Graf Hoensbroech, sondern der Orden selbst, wenn er auch nicht Alles als nothwendige Lehre ansieht, was der Verf. ausgeführt hat.

Allein damit die Kirche im Stande sei, unfehlbar sicher über die eigentlichen Glaubenswahrheiten zu entscheiden, muss sie offenbar mit gleicher Irrthumslosigkeit ihr Urtheil abgeben können über Alles, was zu diesen Glaubenswahrheiten in innerer, nothwendiger Beziehung steht. In einer solchen Beziehung zu eigentlichen Glaubenswahrheiten steht aber der weltliche Besitz der Päpste. Denn es ist Glaubenswahrheit, dass der Kirche, dass dem Papste vollkommene Freiheit gebührt in der Leitung der ihm anvertrauten Heerde. In ihrer Bethätigung ist aber diese Freiheit abhängig von äusseren Verhältnissen, ist angewiesen auf den Gebrauch äusserer Mittel, und diese Mittel stehen somit in innerer, naturnothwendiger Beziehung zur Freiheit selbst. Also kann auch die Kirche mit unfehlbarer Sicherheit (— man achte auf den feinen Unterschied: „unfehlbare Sicherheit", nicht dogmatische Unfehlbarkeit! —) jene Mittel bezeichnen, welche, je nach den Zeitverhältnissen, für die Ausübung ihrer gottgewollten Freiheit sei es nützlich, sei es nothwendig sind. Für unsere Zeit hat sie nun den weltlichen Besitz als ein nothwendiges Mittel zur Wahrung der ihr gebührenden Freiheit erklärt, und der katholische Erdkreis verehrt in diesem Ausspruch untrügliche Wahrheit[1]."

Letzteres thut der katholische Erdkreis zur Zeit noch nicht; aber das ist gleichgültig. Unzweifelhaft läuft das „Sic et Non" dieser Argumentation auf den Lehrsatz heraus: „Die Kirche stellt auch die äusseren und zeitweiligen Mittel, welche sie zur Ausübung ihrer gottgewollten Freiheit für nöthig erklärt, unter den Schutz der | im Jahre 1870 proclamirten Unfehlbarkeit." So also sind die Worte „doctrina de fide vel moribus" zu verstehen. Welche Perspectiven diese Interpretation nicht nur eröffnet, sondern einschliesst, braucht man nicht erst nachzuweisen: der Papst erklärt seine Politik für unfehlbar, und der Kirchenstaat wird auf einem Umwege ebenso ein Dogma wie die Trinität. Noch ist diese Interpretation, die eine vollberechtigte Consequenz des Princips ist, von oberster Stelle nicht sanctionirt; aber wie lange kann es währen, dann wird auch sie gezogen werden. Was das für das Dogma bedeutet, liegt auf der Hand: durch die Erklärung der päpstlichen Unfehlbarkeit sind ideell alle Dogmen bedroht, durch die formelle Gleichstellung „zeitweiliger" politischer Forderungen und Glaubenslehren ist materiell jedes Dogma entleert. Man wird freilich

[1] Hier wird also eine der dogmatischen Unfehlbarkeit factisch gleichwerthige „unfehlbare Sicherheit", resp. „untrügliche Wahrheit" päpstlicher Aussprüche auch für Gebiete construirt, die nicht de fide et moribus sind.

immer von jener Seite hinzufügen: „der Papst empfängt keine neuen Offenbarungen“, „Glaube und Sitten stehen auf einer unerreichbar hohen Stufe“, „die Tradition und das Dogma der Kirche bleiben unverändert dieselben“, „wir sprechen nur „von unfehlbarer Sicherheit“, nicht von dogmatischer Unfehlbarkeit, wenn wir die päpstliche Politik für autoritativ erklären“, u. s. w. Aber welcher Einsichtige wird Gift für Wein trinken, weil die Etiquetten der Flaschen noch immer die alte Aufschrift tragen? Auch noch andere Dogmen liegen in der Luft. Will man sie kennen lernen, so muss man die Lehren studiren, welche die Jesuiten als probable Ordensmeinungen cultiviren. Es ist mir z. B. nicht bekannt, dass die Meinung, alle Jesuiten würden selig, abgekommen ist[1]. Auch ist m. W. die Nachricht, dass Gebete zum Papst im Druck erschienen sind[2], nicht widerrufen worden.

Ueber den wahren Zustand der Dinge darf man sich durch die katholischen Dogmatiken, wie sie noch fort und fort geschrieben werden, und durch die allgemeinen Erwägungen über die Dogmen, wie sie dort zu lesen stehen, nicht täuschen lassen. Uebrigens bricht auch dort in der Annahme von dogmata implicita und quasi implicita[3], ferner in der

[1] S. Döllinger u. Reusch, Moralstreitigkeiten I S. 524—534.

[2] Vom Oratorianer Faber, wenn ich nicht irre.

[3] S. den Artikel „Dogma“ von Heinrich (Wetzer und Welte² III Col. 1879ff.): „Sowohl in materiellen als in formellen Dogmen, mögen letztere declarirt sein oder nicht, können andere Glaubenswahrheiten enthalten sein, und diese nennt man, so lange sie nicht in irgend einer Weise aus dieser ihrer Verborgenheit hervorgezogen oder explicirt sind, dogmata implicita. Dieselben werden in den explicirten Dogmen, also implicite, von der Kirche gelehrt und von den Gläubigen geglaubt. Es kann aber der Grund der Verborgenheit solcher sog. eingeschlossener Dogmen ein doppelter sein: er kann darin liegen, dass die fragliche Wahrheit zwar in Schrift und kirchlicher Ueberlieferung oder selbst in einem Lehrausspruch der Kirche zwar unmittelbar ausgesprochen ist, aber nicht mit solcher Klarheit, dass jeder oder doch wenigstens der wohlunterrichtete und einsichtsvolle Gläubige dieselbe mit Leichtigkeit und Sicherheit zu erkennen vermag. In diesem Falle ist diese Wahrheit zwar unmittelbar geoffenbart und von der Kirche proponirt, aber nicht mit genügender Klarheit. Es liegt hier, wie die Theologen sagen, eine revelatio et propositio formalis et immediata, sed confusa et obscura vor; eine solche hat man auch quasi implicita genannt. Denn im eigentlichen und engsten Sinn implicita dogmata sind diejenigen Wahrheiten, welche in der Offenbarung und kirchlichen Proposition nicht unmittelbar und formell enthalten sind, sondern nur wie in ihrem Princip, aus dem sie durch eine logische Operation ... gefolgert werden ... Ueber die Frage, wie weit sich bezüglich solcher Conclusionen die Unfehlbarkeit der Kirche erstreckt, und ob und inwieweit solche von der Kirche gezogenen Folgerungen Gegenstand der fides divina und somit Dogmen im engsten Sinn sind, u.s.w.“ Vgl. auch die Unterscheidungen von propositiones haereticae, erroneae, haeresi vel errori proximae, temerariae und falsae.

Weise, wie zwischen ganzen, halben und Viertels-|Dogmen unterschieden, sowie endlich in dem Spielraum, welcher der blossen Negation von Lehren gegeben wird, der Skepticismus einerseits, die Dogmenpolitik andererseits hervor.

Drittes Capitel: Die Ausgänge des Dogmas im Antitrinitarismus und Socinianismus.

1. Geschichtliche Einleitung.

Kein protestantischer Christ wird die Vorreden, welche dem Rakauer Katechismus (1609 lat., vgl. die Ausgabe: Irenopoli post annum 1659) und der deutschen Ausgabe desselben (Rackaw 1608. 1612) vorgedruckt sind, ohne Bewegung und innere Theilnahme lesen. Enthält doch die erste ein herrliches Bekenntniss zu der Freiheit des Glaubens[1],|

[1] „Catechesin seu Institutionem religionis Christianae, prout eam ex sacris litteris haustam profitetur ecclesia nostra, damus in lucem. Quae quia in non paucis ab aliorum Christianorum orbita discedit, non est quod quis putet, nos eam emittendo in publicum omnibus diversum sentientibus, quasi misso feciali, bellum indicere aut classicum canere ad pugnandum, atque, ut Poeta ait, ad „Arma ciere viros, Martemque accendere cantu" . . . Non immerito et hodie conqueruntur complures viri pii ac docti, confessiones ac catecheses, quae hisce temporibus eduntur editaeque sunt a variis Christianorum ecclesiis, nihil fere aliud esse, quam poma Eridos, quam tubas litium et vexilla immortalium inter mortales odiorum atque factionum. Idque propterea, quod confessiones et catecheses istae ita proponantur, ut iis conscientiae adstringantur, ut iugum imponatur hominibus Christianis iurandi in verba atque sententias hominum, utque eae statuantur pro fidei norma, a quî quisquis vel unquam transversum deflexerit, is continuo anathematis fulmine feriatus et pro haeretico, pro homine deterrimo ac teterrimo habeatur, caeloque proscriptus ad tartara detrudatur atque infernalibus ignibus cruciandus adiudicetur. Absit a nobis ea mens, imo amentia. Dum catechesin scribimus, nemini quicquam praescribimus: dum sententias nostras exprimimus, neminem opprimimus. Cuique liberum esto suae mentis in religione iudicium: dummodo et nobis liceat animi nostri sensa de rebus divinis citra cuiusquam iniuriam atque infectationem depromere. Haec enim est aurea illa prophetandi libertas, quam sacrae litterae Novi Instrumenti nobis impense commendant, et in qua apostolorum primitiva ecclesia nobis exemplo suo facem praetulit . . . Qui vero estis vos, homunciones, qui, in quibus hominibus deo visum est spiritus sui ignem accendere, in iis eum extinguere ac suffocare connitamini? . . . An vos soli geritis clavem scientiae, ut nihil clausum vobis sit in sacris litteris, nihil obsignatum: ut quicquid occluseritis, recludere nemo queat et quicquid recluseritis, nemo valeat occludere? Cur non meministis, unicum dumtaxat esse magistrum nostrum, cui ista competunt, Christum: nos vero omnes fratres esse, quorum nulli potestas ac dominium in conscientiam alterius concessum est? Etsi enim fratrum alii aliis sint doctiores, libertate tamen et iure filiationis omnes aequales sunt." Dass der Katechismus seit seinem ersten Erscheinen Veränderungen erfahren hat, darüber sprechen sich die Redactoren also aus: „Non erube-

und die zweite knüpft an das Werk Luther's an und stellt den socinianischen Katechismus in die Geschichte der Reformationsbewegung ein, die mit Luther begonnen hat[1]. Allein Beides gehört der Epoche der Ausgestaltung der socinianischen Kirche an, in welcher sie bereits von Aussen stark beeinflusst gewesen ist: jene lateinische Vorrede zeigt den Einfluss des Arminianismus, und die deutsche giebt auch nicht die ursprüngliche Haltung der unitarisch-socinianischen Bewegung wieder.

Indessen — der Socinianismus ist selbst ein secundäres Product, und Faustus Sozzini ist ein Epigone gewesen; aber ein Epigone wie Calvin und Menno Simons. Wie erst jener dem romanischen | Reformerthum Gestalt, Kraft und Haltung verliehen, und dieser aus dem niederländischen und nordwestdeutschen Täuferthum eine Kirche geschaffen hat, so hat auch Faustus Sozzini das hohe Verdienst, gährende und wilde Elemente geordnet und in die Einheit eines Kirchenwesens gebracht zu haben.

Der Socinianismus hat, kirchen- und dogmengeschichtlich betrachtet, die grossen mittelalterlichen antikirchlichen Bewegungen zu seiner

scendum putamus, si ecclesia nostra in quibusdam proficiat. Non ubique clamandum credimus »sto in filo, hic pedem figo, hinc me dimoveri ne tantillum quidem patiar«. Stoicorum enim est, omnia mordicus defendere et in sententia praefracte atque obstinato animo permanere. Christiani philosophi seu sapientiae illius superne venientis candidati est, ὀπειθῆν esse non αὐθάδη, persuaderi facilem esse, non pertinaciter sibi placentem, paratumque cedere sententia, ubi alia vicerit melior. Hoc animo semper nostra edimus."

[1] Vorrede an die hochlöbliche Universität zu Wittenberg: . . . Darnach darumb, das wir für billich geachtet, das die h. wahrheit des Evangelii, wie sie ihren anfang in dieser hochlöblichen Universität, durch den fürtrefflichen Mann D. Luther genommen, vnd von dannen in die gantze Christenheit ausgegangen; also auch mit wucher vnd mit grosser volkommenheit sich wieder zu ihr kehre, vnd ihr zu betrachten fürgelegt werde. So aber iemand gedencket, das Gott alles, was durch den Antichrist in so viel hundert iahren verderbet gewesen, in so wenig iahren durch D. Luther, vnd andere seine mitgehülffen solte gäntzlich gebessert haben, der betrachtet nicht, was Gott für eine weise vnd weissheit gebrauche in allen solchen wercken: Das er nemlich nicht alles auff ein mahl, sondern bey wenigen offenbaret, damit also die menschliche schwachheit, durch die volkommenheit seiner offenbarungen nicht vberfalle vnd vnterdrucket werde. Es hatte Gott durch D. Luther den menschen so viel offenbaret, das fromme hertzen eine grosse hülffe hatten . . . Weil aber vber das noch viel andere lehren hinderstellig waren, die den menschen zu derselbigen seligkeit sehr hinderlich sein können, hatt Gott auch dieselbe durch seine diener algemach zu erkennen geben vnd an stelle des grevlichen, vnd langwirigen irthumbs seine h. seligmachende wahrheit von tage zu tage je volkomlicher zeigen wollen. Darzu wir den glauben, das er nach seinem tieffen Rath auch vnser Gemeinen in Polen gebraucht" u. s. w.

unmittelbaren Voraussetzung. Aus ihnen hat er sich entwickelt, sie hat er geklärt und zur Einheit zusammengefügt. Er selbst aber hat seine Hauptwurzel in den nüchternsten und besonnensten kritischen Bewegungen der Vergangenheit. Eben desshalb ist es ihm gelungen, das Wilde, Masslose und Phantastische zu bezwingen. Wer auch nur flüchtig das socinianische Lehrsystem auf seine charakteristischen Züge untersucht, dem tritt sofort ein scotistisch-pelagianisches Element und ein kritisch-humanistisches[1] entgegen. Bei schärferem Zusehen gewahrt er auch noch die Reste eines anabaptistischen; dagegen fehlen pantheistische, mystische, chiliastische und socialistische Elemente ganz und gar.

Dass der Socinianismus einen Ausgang der Dogmengeschichte darstellt, wird von Niemandem bestritten werden. Bestreiten könnte man nur, dass er überhaupt in die Universalgeschichte des Dogmas gehört. Auf diesen Einwurf ist oben (S. 608) bereits geantwortet worden. Eine Bewegung, in der sich das Meiste von dem niedergeschlagen hat, was in formloser Gestalt Jahrhunderte lang neben der Kirche hergegangen ist, vor Allem aber eine Bewegung, in welcher die kritischen Gedanken der kirchlichen Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts zu freier Entfaltung gekommen sind, und die zugleich die Impulse der Neuzeit (Renaissance) in sich aufgenommen hat, darf nicht als eine nebensächliche beurtheilt werden. Das Charakteristische der antitrinitarischen und socinianischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts liegt darin, dass sie diejenige Destruction des Katholicismus darstellen, die man auf Grund des Ertrags der Scholastik und der Renaissance zu bewirken vermochte, ohne die Religion wesentlich zu vertiefen oder zu beleben. Im Antitrinitarismus und Socinianismus reichen sich das Mittelalter und die Neuzeit über die Reformation hinweg die Hände. Das, was im 15. Jahrhundert als so unvereinbar galt, der Bund zwischen der Scholastik und der Renaissance, hier erscheint er | — im Einzelnen auf höchst verschiedene Weise — geschlossen. Eben desshalb wohnt diesen Bewegungen auch ein prophetisches Element inne. In ihnen ist Vieles in wunderbarer Sicherheit bereits vorweggenommen, was in den evangelischen Kirchen nach flüchtigen Ansätzen zunächst gänzlich unterdrückt erscheint, weil das Interesse für die Religion in der einmal gewählten Form hier mehr als 150 Jahre lang Alles absorbirt und

[1] Höchst charakteristisch ist dieses humanistische Element auch äusserlich, z. B. in der oben zum Theil angeführten lateinischen Vorrede, ausgeprägt.

sich in unglaublich kurzer Zeit in Scholastik gehüllt hat. Kulturhistoriker und Philosophen, sofern ihnen die Religion eine gleichgültige oder störende Sache ist, haben daher allen Grund, sich für die Antitrinitarier und Socinianer, für die „Schwärmer“ und Pantheisten lebhaft zu interessiren und ihnen gegenüber die trüben Halbheiten der Reformatoren zu bedauern. Daraus folgt aber nicht, dass umgekehrt der, welcher in der Reformation den wahren Fortschritt der Geschichte anerkennt, an jenen Gruppen theilnahmlos oder übelwollend vorübergehen darf. Die kritischen Elemente, die sie ausgebildet haben, sind nicht nur der Wissenschaft, sondern schliesslich auch der Religion zu Gut gekommen, und sie selbst sind erst untergegangen, nachdem der Protestantismus im 18. und 19. Jahrhundert alles das in sich aufgenommen hat, was sie an bleibendem Gehalt zu bieten vermochten[1].

Wir geben im Folgenden unter dem Gesichtspunkt der Dogmengeschichte eine Uebersicht über die religiösen Bewegungen, welche die Reformation im 16. Jahrhundert begleitet haben, und beschliessen sie mit der Darstellung des Socinianismus (Unitarismus), der es allein zu einer eigenthümlichen Kirchenbildung gebracht hat[2]. Der Bruch mit der Geschichte, der Verzicht auf die Kirche, wie sie bereits existirt, die Ueberzeugung von dem gottgestifteten Recht des Individuums sind allen Richtungen gemeinsam. Eben desshalb lassen sich scharfe Grenzlinien zwischen den einzelnen nicht ziehen. Von den verschiedensten Ausgangspunkten her (Chiliasmus, Mysticismus, Rationalismus) sind sie nicht selten zu den gleichen Frgebnissen gekommen, weil die Stimmung, die sie gegenüber der Geschichte bewegte, die gleiche gewesen ist.

1. Eine Gruppe von Richtungen knüpfte an die pantheistische Mystik des Mittelalters, zugleich aber an die neue, vom Platonismus getränkte Bildung der Renaissance an und stellt sich, indem sie nicht Worte, sondern Thatsachen in der Religion und in der Wissenschaft studiren wollte, als der äusserste Gegensatz zu „Aristoteles“, d. h. zu der hohlen nominalistischen Scholastik der Kirche, dar. Sie zerstörte die | alte Dogmatik formell und materiell. Formell, sofern sie nicht nur

[1] Die schnelle Ausbildung der reformatorischen Staats- und Landeskirchen — die Gunst, welche zuerst der sächsische Kurfürst, dann andere Fürsten, der lutherischen Reformation entgegenbrachten — hat es allerdings auch mit verursacht, dass man sich rasch gegen alles absperrte, was nicht nothwendig aufgenommen werden musste.

[2] Die mennonitische Kirchenbildung gehört nicht in die Dogmengeschichte, weil sie in der Glaubenslehre — anders verhält es sich mit der Ethik — wesentlich zu den Bestimmungen der alten Kirchen zurückgekehrt ist.

den Respect vor den Entscheidungen der Kirche aufgab, sondern auch die Bibel als Lehrgesetz (norma normans) zu beseitigen sich anschickte[1], und ihr das „innere Licht", d. h. die persönlich erlebte Offenbarung Gottes und die Speculation des befreiten Geistes, zu- oder überordnete; materiell, sofern sie die Dogmen der Kirche (Trinität, Christologie) entweder pantheistisch umzudeuten oder als irrig fallen zu lassen begann. Neu ist das bekanntlich nicht: so lange es ein kirchliches Dogma gegeben hat, d. h. seit dem 4. Jahrhundert, haben solche Richtungen theils verdeckt theils offen die Kirche begleitet. Neu aber ist, dass innerhalb dieser Richtungen die psychologische Beobachtung, ja die Erfahrung überhaupt, eine bedeutende Rolle zu spielen beginnt, und dass sich ein eigenthümliches Selbstgefühl (im Religiösen, Sittlichen und Weltlichen) entwickelt. Damit haben sie Elemente an sich gezogen, welche ihre Arbeit über das bloss Phantastische hoch erhoben haben. Was evangelische Religion ist, wussten freilich die Meisten von denen, die zu dieser Gruppe zu zählen sind, so wenig wie ihre katholischen Gegner. Sie verwechselten sie mit der hochfliegenden Metaphysik, und sie standen eben desshalb noch mit einem Fusse in dem Bannkreis des Dogmas, das sie bekämpften[2]. Aber Einige von ihnen haben doch trotz ihrer feindseligen Stellung zum kirchlichen Protestantismus Einflüsse von Luther erhalten. Von ihm bestimmt, zugleich aber von der Last der Vergangenheit befreit, reich und kühn in den Gedanken, stark und warm in den Gefühlen, haben sie sich in Anläufen über alle ihre Zeitgenossen zu erheben vermocht. Aber ihrer Religion fehlte in der Regel das Schwergewicht schlichter und ernster Einfalt; ihrer Wissenschaft — einige von ihnen waren Entdecker, aber zugleich Charlatane — fehlte die Nüchternheit und Zucht, und ein unruhiges Temperament

[1] Dass auch hier Augustin (s. o. S. 91f. 116f. not.) — wenigstens bei Seb. Franck — eingewirkt hat, darauf macht Hegler in seiner Monographie S. 283f. not. aufmerksam. Aehnlich steht es mit dem Satze Thamer's, dass nicht etwas wahr ist, weil es in der Bibel steht, sondern umgekehrt. Aber das kann ich nicht finden, dass der richtige Standpunkt gegenüber der Verbalinspiration in der Einsicht gefunden ist: „Die Schrift ist eine ewige Allegorie." Das wussten recht viele Mystiker der alten und mittelalterlichen Kirche auch schon, und eben um ihretwillen war eine evangelische Reformation nothwendig. Jener Satz ist vielmehr nichts anderes als die Enthüllung des Inspirationsdogmas. In Luther's Stellung zur Schrift („Vorreden") steckt mehr „historische Kritik" als in der den Buchstaben verwerfenden Haltung der erleuchtetsten Schwarmgeister. Die wunderbare Grösse des einsamen Denkers, Sebastian Franck, will ich dabei gewiss nicht herabsetzen.

[2] Thamer ist am Ende seines Lebens wirklich wieder katholisch geworden, und Schwenkfeld wäre lieber wieder römisch als lutherisch geworden. Das ist bedeutsam.

liess sie nicht vertrauenswürdig erscheinen. Mit dieser Gruppe, die in der Geschichte der Philosophie eine hohe Bedeutung hat, sind verbunden, ja gehören z. Th. direct zu ihr, einerseits Schwenkfeld, Valentin Weigel, Giordano Bruno — dieser zeigt durch seine Berufung auf den „göttlichen“ Cusanus, wo die letzte Quelle zu suchen ist —, andererseits die von Luther stark beeinflussten Reformer Sebastian Franck und, zeitweilig, Theobald Thamer[1], der Erstere in mehr als einer Hinsicht Bürger einer zukünftigen evangelischen Kirche, welche das katholische Gesetz des Buchstabens abwerfen wird[2].|

2. Eine zweite unübersehbare Gruppe hat ihre Stärke an dem Gegensatz zu dem politischen und sacramentalen Katholicismus und spielt ihm gegenüber eine neue social-politische Welt- und Kirchenordnung, die Apokalyptik und den Chiliasmus aus, oder begnügt sich damit, alles „Aeusserliche“ zu verwerfen und ein „biblisches Christenthum“ — aber mit constitutiven Ordnungen für die wahren Christengemeinden — festzuhalten. Auch diese Gruppe setzt den mittelalterlichen Gegensatz zur katholischen Kirche einfach fort, wie denn offen-

[1] Vgl. Carriere, Die philosmophische Weltanschauung der Reforationszeit, 2 Bdd. 2. Aufl. 1887, der Sebastian Franck, Weigel, Böhme und vor Allen Giordano Bruno ausführlich behandelt. Ueber Schwenkfeld s. Hahn, Schwenkfeldii sent. de Christi persona et opere 1847. Erbkam, Gesch. der protest. Secten 1848, Kadelbach, Gesch. Sch.'s und der Schwenkfeldianer 1861. Henke, Neuere Kirchengesch. I S. 395ff. Ueber Weigel s. d. Art. v. H. Schmidt in der Herzog'schen R.-Encykl.[2] Bd. XVI. Ueber Bruno vgl. die Litteratur bei Ueberweg-Heinze, Gesch. d. Philos. Ueber Franck s. Bischof, Seb. Franck 1857, Hase, Seb. Franck 1869 (Gottfried Arnold hat ihn wieder entdeckt) und Latendorf, Franck's erste Sprichwörtersammlung 1876, Weinkauff i. d. Ztschr. Alemannia 5. Bd. (1877) S. 133ff., Dilthey, Archiv f. Gesch. d. Philos. 5. Bd. S. 389ff.; dazu den Art. von Merz i. der Herzog'schen R.-Encykl.[2] Bd. IV. Henke I S. 399ff., vor allem aber die vorzügliche Monographie von Hegler, Geist u. Schrift bei S. Franck, 1892. Ueber Thamer s. Neander, Thamer 1842. Ueber den jüngeren Geistesverwandten Franck's, den Niederländer Coornhert, belehrt Dilthey: Archiv f. Gesch. d. Philos. Bd. 5 S. 487ff.

[2] Dilthey (a. a. O. S. 385ff.) u. A. ist einzuräumen, dass die moderne speculative Theologie (der religiös universale Theismus und panentheistische Determinismus), die sich aus der Mystik entwickelt hat, an einigen Sectirern der Reformationszeit deutlichere Verläufer hat, als an Luther mit seinem „positivistischen Tiefsinn.“ Aber, was m. E. mehr bedeuten will, sie haben aus ihrer Frömmigkeit praktische und theoretische Folgerungen gezogen, zu denen Luther nicht vorzudringen vermochte. Das damals noch Gemeinschaftliche, das alte Dogma, verwerthete er so, dass er den Christen wieder den Weg zu Gott zeigte. Dass dieses Gemeinschaftliche sich eben damals durch die Wirksamkeit von Kräften, die sich ausserhalb der Heilslehre erhoben, zu zersetzen anfing, ahnte er kaum oder schloss sich gegen diesen Eindruck vollkommen ab. Das Tragische dieser geschichtlichen Thatsache ist erschütternd; aber wann ist es in der Geschichte anders zugegangen?

bar das Ideal der franciskanischen Spiritualen, resp. die mit ihm verwandten waldensischen und husitischen Ideale hier die massgebenden gewesen sind [1]. Aber der Geist einer neuen Zeit zeigt sich bei ihnen nicht nur darin, dass sie vielfach auf die reformatorischen Gedanken eingingen, sondern auch in der Betonung der christlichen Selbständigkeit. Von hier aus ist der Gegensatz gegen die Kindertaufe zu verstehen, der ein Protest des selbständigen gläubigen Individuums wider die Magie der Erlösung und den sacramentalen „Charakter" ist. In dogmengeschichtlicher Hinsicht ist dieser Gegensatz das Charakteristischste der Wiedertäufer; denn alle anderen Merkmale treffen nicht auf die ganze Gruppe zu. Die Einen von ihnen sind im Dogma gut katholisch, die Anderen lutherisch und zwinglisch, wieder Andere pantheistisch und antitrinitarisch. Dass sich das antitrinitarische Element nicht noch stärker bei ihnen ausgebildet hat, ist verwunderlich; denn die scharfe Antithese zur herrschenden Kirche scheint mit Nothwendigkeit zum Antitrinitarismus treiben zu müssen, da die Lehre von der Trinität und Christologie das Hauptstück des alten verhassten Katholicismus bildet, und da die Verwerfung der Kindertaufe die Auflösung der Kirche im alten Sinn einschliesst. Auch in dieser ungeheuren Gruppe, die ihre Vertreter und Gemeinden im 16. Jahrhundert in Deutschland, den Niederlanden, der Schweiz, Venetien, Mähren, Polen, Livland und

[1] Darauf hat Ritschl aufmerksam gemacht. Die Massstäbe, dass das Christenthum als Gemeinschaft von activ Heiligen verwirklicht werden müsse, dass die Unmöglichkeit des Sündigens zu erreichen sei, und dass die Kirche nur als Product der activ Heiligen einen Sinn habe, sind mittelalterlich, resp. altkirchlich. Keller hat in zahlreichen Untersuchungen — zuletzt noch in der Abhandlung: „Die Anfänge der Reformation und die Ketzerschulen" (Vortr. u. Abhandl. aus der Comenius-Gesellschaft. 4. Jahrg. Stück 1 u. 2, 1897) — zu zeigen versucht, dass die Wiedertäufer und die verwandten Secten in directem und exclusivem Zusammenhang mit den Waldesiern stehen (nur die Wichtigkeit, die sie der Spättaufe beilegen, soll eine Neuerung sein). Er hat wirklich diesen Zusammenhang auf einigen Linien dargethan, aber nicht die Exclusivität desselben, und m. E. auch die positive Bedeutung der „Ketzerschulen" überschätzt. Eine gute und recht vollständige Uebersicht über die Geschichte der Täufer giebt A. H. Newman, A History of Anti-Pedo-Baptism from the rise of Pedobaptism to 1609, Philadelphia 1897. Eine dieser kräftigen, ehrlichen und opferbereiten Gestalten nach der anderen zieht an uns vorüber: die meisten gehen dem sicheren Tode durch Gewalt freudig entgegen. Unter den zahlreichen Monographien, die Newman S. 394—406 verzeichnet, ragen die Arbeiten von Loserth hervor; für die vorreformatorische Zeit s. die Arbeiten von Haupt. Erst wenn wir eine Geschichte der Inquisition in Deutschland und der deutschen Märtyrer vom 13. bis 17. Jahrhundert besitzen werden, wird man ermessen können, welch ein Kampf fast ein halbes Jahrtausend gegen den christlichen Glauben und die Freiheit von den Confessionskirchen geführt worden ist?

Schweden gehabt hat und mit den Waldesiern (und „Böhmen") im Zusammenhang steht, hat sich der moderne Geist dicht neben dem mittelalterlichen angekündigt. Nicht nur ist auch hier vielfach die Erkenntniss laut geworden, dass der gesetzliche Gebrauch der Bibel katholisch ist und die Religion hemmt — andererseits hat freilich der starrste Biblicismus gerade im Kreise der Wiedertäufer seine fanatischen Anhänger gehabt —, sondern auch schlichter evangelischer Sinn, der in der Religion nichts Anderes suchte als die Religion, und die Ueberzeugung von der Freiheit der Gewissen sind in wiedertäuferischen Gemeinden heimisch gewesen. Dank der Forschungen der letzten Jahre sind die Bilder ausgezeichneter Christen | aus den Kreisen der Wiedertäufer uns geschenkt worden, und nicht wenige dieser ehrwürdigen und charaktervollen Gestalten sind uns verständlicher als der heroische Luther und der eiserne Calvin[1].

3. In einer dritten Gruppe endlich — ihre Vertreter sind fast sämmtlich Gelehrte, dazu geborene Italiener gewesen — stellt sich die consequente Ausbildung der nominalistischen Scholastik unter dem

[1] Nachdem die Wiedertäufer in Vergessenheit versenkt worden waren und es auch Gottfried Arnold nicht gelungen war, Interesse und Verständniss für ihr Andenken zu erregen, ist in unseren Tagen von verschiedenen Seiten und in verschiedener Weise das Gedächtniss an sie belebt worden. Dabei waren Uebertreibungen unvermeidlich (Hagen, Deutschlands litt. u. relig. Verhältnisse i. Ref.-Zeitalter 1841 ff.; Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien 1885). Allein das Urtheil über sie ist doch ein anderes, viel günstigeres geworden, als in früheren Zeiten, und dazu hat neben Cornelius, Kampschulte und namentlich niederländischen Historikern auch Keller viel beigetragen. Je mehr die Forschung in die Reformationsgeschichte der einzelnen Provinzen und Städte eingedrungen ist, desto deutlicher hat sich auch gezeigt, dass diese Täufer, häufig mit waldesischen und husitischen Elementen verbunden oder auf frühere mittelalterliche Bewegungen zurückgehend, der Boden zur Aufnahme der Reformation gewesen und mit ihr in manchen Gegenden Decennien hindurch verflochten geblieben sind. Die strenge Fassung des evangelischen Princips, welche Ritschl eingeschärft hat, ist dogmatisch angesehen gewiss berechtigt; aber man darf sie nicht ohne Weiteres auf die Erscheinungen des Reformationszeitalters übertragen; denn man läuft sonst Gefahr, die Quellen zu verschütten, aus denen lebendiges Wasser geflossen ist. Aus dem „inneren Wort" der „Schwarmgeister" aber soll man keinen Popanz machen, der unter dem Schwert des „Schriftprincips" angeblich hilflos in den Staub sinkt; denn so gewiss wirkliche Schwarmgeisterei mit dem „inneren Wort" ihr Wesen getrieben hat, so gewiss ist es auch der Ausdruck für eine religiöse Freiheit gewesen, die Luther selbst einst sehr wohl gekannt, deren Recht er aber niemals so zum Ausdruck gebracht hat, dass er einen dogmatischen Satz aus ihr geschaffen hätte, der das Schriftprincip begrenzte. Das testimonium spiritus sancti internum, das den Epigonen nachgeblieben ist, hat den Mangel nicht ersetzt; doch ist es für eine im Protestantismus immer noch zu erwartende Zukunft ein bedeutsamer Keim.

Einfluss des Humanismus dar. Nur solange die nominalistische Scholastik die Unterwürfigkeit unter die Kirche festhält und eben desshalb mit der einen Hand künstlich das wieder aufzubauen, resp. zu erhalten sucht, was sie mit der anderen niedergerissen hat, ist sie mit der kritischen Bildung der Renaissance unverträglich. Sobald sie sich aber der katholischen Kirche entzieht und lediglich auf ihren Ausgangspunkten, Selbständigkeit des vernünftigen Denkens, Theismus und autonome Moral, verharrt, also das Alles wirklich preisgiebt (katholische Dogmatik, Sacramente etc.), was ihre verständige Reflexion schon längst preisgegeben hat, vermochte die moderne Bildung auf sie einzugehen. Sie brachte das historische Element hinzu, die Rückkehr zu den Quellen, den philologischen Sinn, den Respect vor dem Klassischen in Allem, was Alterthum heisst. Die Italiener haben sich in keinem Zeitalter durch ein hohes speculatives Vermögen ausgezeichnet. So ist es nicht verwunderlich, dass die specifische Art, in welcher sie sich vom Dogma im 16. Jahrhundert befreit haben, die verständig-humanistische gewesen ist. Ein wirkliches religiöses Interesse war auch an dieser Form der Befreiung betheiligt: wem die | Religion nicht Herzens- und Gewissenssache ist, der strebt nicht darnach, ihren öffentlichen Ausdruck zu verbessern. Aber das religiöse Motiv im eigentlichsten Sinn des Worts, wie es innerhalb der christlichen Religion hervorbricht als die Macht des lebendigen Gottes, vor dessen hl. Geist nichts Eigenes mehr besteht, lag diesen Italienern fern. Auch haben sie es zu einer volksthümlichen Bewegung in ihrem Heimathland nicht zu bringen vermocht: sie blieben Officiere ohne Armee[1].

[1] Eine erschöpfende Darstellung dieser ganzen Richtung fehlt. Man muss noch immer auf Trechsel, Die protest. Antitrinitarier vor F. Socin (2 Bdd. 1839. 44) und die Specialarbeiten über den Socinianismus verweisen. Doch s. die werthvollen geschichtlichen Andeutungen, die Ritschl (Rechtfert. u. Versöhn. 1. Aufl. I S. 311) gegeben hat: „Die Thatsache, dass Faustus die Hypothese des Duns (Gott könnte uns auch durch einen einfachen Menschen erlösen) als das Wirkliche und Nothwendige behauptete, setzt seinen gründlichen Bruch mit dem allgemeinen Kirchenglauben voraus. Hierzu aber kam sein Oheim (Lelio), wie er und so viele andere Italiener, durch die Lage der christlichen Gesellschaft in Italien. Hier hatte das Kaiserthum die gegen Gregor VII. und Innocenz III. verlorene Geltung nicht wieder erlangt, hier erschien die römische Kirche als die einzig mögliche Form der christlichen Gesellschaft. Sie beherrschte die Massen des Volkes, welches durch keine Erwartung kirchlicher Reform zur Aufnahme der reformatorischen Einwirkungen aus der Schweiz und aus Deutschland vorbereitet war. Fast nur litterarisch gebildete Männer waren für dieselben zugänglich; diese aber waren fast überall von vornherein durch den Stand der öffentlichen Meinung und die unerschütterte Macht der kirchlichen Organe am öffentlichen Auftreten in Gemeinden gehindert und zu geheimer Vereinigung genöthigt. Da fand ihre Theilnahme an

4. Die sub 1 und sub 3 geschilderten Gruppen stellen in vieler Hinsicht Gegensätze dar, sofern jene der speculativen Mystik, diese dem nüchternen verständigen Denken huldigte. Allein nicht nur schlangen die humanistischen Interessen ein gemeinsames Band um sie, sondern aus der speculativen Mystik entwickelte sich im Zusammenhang mit der Erfahrung, auf die man Werth legte, auch ein reines Denken, und andererseits streiften die nüchternen italienischen Denker unter dem Einfluss der neuen Bildung die Unarten jener Begriffsmythologie ab, in der sich der ältere Nominalismus ergangen hatte. So convergirten beide Richtungen. Am bedeutendsten repräsentirt diesen Zusammenschluss der spanische Denker, der | sich auch durch eine tiefe Frömmigkeit auszeichnete, Michael Servede. In ihm ist das Beste von alledem vereinigt, was im 16. Jahrhundert zur Reife gekommen war, wenn man von der evangelischen Reformation absieht. Servede ist gleich bedeutend als empirischer Forscher, als kritischer Denker, als speculativer Philosoph und als christlicher Reformer im besten Sinn des Worts. Es ist eine Paradoxie der Geschichte, dass Spanien — das Land, welches von den Ideen der neuen Zeit im 16. Jahrhundert am wenigsten berührt gewesen, und in dem der Katholicismus am frühesten restaurirt worden ist — diesen einzigen Mann hervorgebracht hat[1].

Innerhalb der Dogmengeschichte sind es zwei Hauptpunkte, die man ins Auge zu fassen hat, um die Bedeutung dieser Bewegungen festzustellen, 1) ihr Verhältniss zu den formalen Autoritäten des Katholicismus, 2) ihr Verhältniss zur Lehre von der Trinität und von Christus[2].

Was den ersten Punkt betrifft, so kann man sich sehr kurz fassen: die Autorität der gegenwärtigen Kirche als der Lehrerin und Richterin

der Reformation, auch wenn sie sich ursprünglich auf deren ethischen Kern richtete, weder die nothwendige Förderung noch die nothwendige Zügelung, welche die öffentliche Bethätigung des allgemein kirchlichen Bewusstseins gewährt. Desshalb ist unter so vielen der Reformation sich anschliessenden Italienern nicht der kirchliche Geist, sondern im Gegentheil entweder das anabaptistische Sectenthum oder die Neigung zu schulmässiger Kritik aller Dogmen oder Beides zusammen genährt worden. Denn dem Schulinteresse liegt die Kritik der Trinitäts- und der Versöhnungslehre ebenso nahe, wie die Bildung des richtigen Begriffs von der Rechtfertigung."

[1] Ueber Servede s. d. zahllosen Arbeiten von Tollin, der die ganze Reformationsgeschichte „servetocentrisch" beleuchten wollte; Kawerau i. d. Theol. Stud. u. Krit. 1878 III; Riggenbach in Herzog's R.-Encykl.[2] Bd. XIV; Trechsel, a. a. O. I S. 61ff.

[2] Wichtig ist noch zu bemerken, dass ein grosser Theil der Reformer apokatastatisch gesinnt waren, und dass sie den katholischen Sacramentsbegriff aufs heftigste bekämpften.

haben sie abgethan; aber sie haben auch die Lehrgewalt der Kirche der früheren Zeiten bestritten. Dagegen blieb das Verhältniss zur hl. Schrift fast überall unklar. Einerseits spielte man die Schrift gegen die Tradition der Kirche aus, ja fusste hier und dort mit unerhörter Gesetzlichkeit auf dem Buchstaben; andererseits drückte man die Autorität der Schrift unter die der inneren Offenbarung herab, ja schob sie sogar als Gesetz für den Glauben ganz bei Seite. Indessen lässt sich leicht bemerken, dass die Unternehmungen, welche mit der Kirchenautorität auch das absolute Ansehen der Bibel beseitigten, ohne erhebliche Wirkung geblieben sind. Auch die, welche den „Geist" wider den „Buchstaben" ausspielten, dachten häufig gar nicht daran, die einzigartige Geltung der hl. Schrift zu beanstanden, sondern wollten nur eine geistige Interpretation derselben herbeiführen und das gute Recht des vom Geiste Gottes geleiteten freien Geistes zur Anerkennung bringen. Das absolute Ansehen der Schrift ging aus allen den Bewegungen welche die Reformation und Contrareformation begleiteten, schliesslich siegreich hervor. Der Socinianismus stellte sich nach kurzen Schwankungen fest auf den Boden der Schrift. An diesem Fels wagten also die Reformer des 16. Jahrhunderts — einige ausgezeichnete Männer ausgenommen, die wirklich verstanden hatten, | was die Freiheit eines Christenmenschen ist[1] — nicht ernsthaft zu rütteln. Man hat es daher nicht, oder jedenfalls nicht in erster Linie, ihnen zu verdanken, wenn nachmals ein freieres Verhältniss zur Schrift in der evangelischen Kirche gewonnen worden ist. Dieses ist vielmehr eine Frucht der inneren Entwickelung des Protestantismus; das Fortwirken Franckscher, Weigel'scher und Böhme'scher Ideen ist an diesem Ergebniss schwerlich betheiligt. Die Reformer erweisen durch ihr Festhalten an der von der Kirche gesammelten und prädicirten Schrift ihren gemeinkirchlichen Charakter; aber sie haben doch die Grundlagen des Dogmas gesprengt; denn dieses ruht nicht auf der Schrift allein, sondern auf der Lehrautorität der Kirche und auf dem alleinigen Recht der Kirche,

[1] Hier ist Hans Denck, vor Allem aber Seb. Franck ehrenvoll zu nennen; vgl. über Denck Keller, Ein Apostel der Wiedertäufer 1882 S. 83 ff. u. sonst. Denck hält das Wort Gottes in der hl. Schrift fest, bestreitet aber die gesetzliche Autorität des Buchstabens und weiss, dass nur der Geist den Geist des göttlichen Worts zu erkennen vermag. Franck hat noch eingehender und freier die ganze Frage behandelt, s. Hegler, a. a. O. S. 63 ff. Henke, Neuere K.-Gesch I S. 403: „In der Verwerfung des »formalen Princips« war doch Manches schriftgemässer als die Lehre, dass der Geist nur durch das verbum externum gegeben werde." Dies ist richtig; aber stritt Luther unter der spröden Hülle des verbum externum nicht für den geschichtlichen Christus. Das „innere Wort" und der Christus ex scriptura sacra praedicatus schliessen sich nicht aus.

die Schrift auszulegen. Indem die Reformer dieses Recht sich selbst und jedem Christenmenschen vindicirten, kamen auch sie — hier freilich mit dem alten Protestantismus Hand in Hand gehend — über den Widerspruch nicht hinaus, eine umfangreiche Büchersammlung als absolute Norm in Geltung zu setzen, aber das Verständniss derselben den Bemühungen der Einzelnen zu überlassen.

Was den zweiten Punkt betrifft, so hat sich der Antitrinitarismus in allen vier oben charakterisirten Gruppen entwickelt, aber in verschiedener Weise[1]. In der ersten Gruppe ist er nicht aggressiv gewesen, vielmehr latitudinarisch. Ein solcher latitudinarischer Antitrinitarismus hat aber auch in der alten Kirche, ja bei den Vätern des Dogmas, nicht gefehlt; er gehört in gewisser Weise zu dem Dogma selbst. Das spröde Dogma mystisch-pantheistisch zu erweichen, die Trinität auf „modi" zurückzuführen und mit dem Weltgedanken zu verflechten, in der Christologie den Specialfall eines sich immer wiederholenden Ereignisses zu erblicken, die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo als eine vollkommene Verschmelzung zu betrachten, die in der Metaphysik ihren letzten | Grund hat, in allen Dogmen Hüllen der Wahrheit zu erkennen, u. s. w., das Alles sind keine Neuerungen[2]. Mithin sind auch Schwenkfeld, Weigel, G. Bruno und ihr Anhang nicht Antitrinitarier im strengsten Sinn des Worts, wenn auch ihre Lehren im Fortwirken als Ferment zur Auflösung des alten Dogmas gedient haben[3]. — In der zweiten Gruppe

[1] Trechsel a. a. O., dessen Methode und Classificirung aber viel zu wünschen übrig lässt. Ueber die Antitrinitarier handeln auch Baur und Dorner in ihren Werken z. Gesch. der Lehre v. d. Trinität und der Christologie (vgl. auch des Letztern Gesch. d. protest. Theol. 2. Aufl. 1867).

[2] Selbst ein Satz wie der Seb. Franck's, der übrigens in keinem Sinn Antitrinitarier ist: „Christus hat nach dem Fleisch ausgedient", ist nicht böse gemeint und hat die altkirchliche Tradition (s. auch den h. Bernhard oben S. 316) nicht gegen sich. Franck, der über das „Fleisch" Christi sehr eingehend speculirt hat, will damit nur sagen, dass man nicht beim Fleisch stehen bleiben, sondern den Geist, die Gottheit, ergreifen soll (s. Hegler, a. a. O. S. 185ff. 190ff.). Aehnliche Sätze finden sich bei den Reformern zahlreich und werden mit Unrecht häufig als Häresieen interpretirt. Dass die spiritualistische Tendenz sich auch beim christologischen Dogma fühlbar macht, soll nicht geleugnet werden, war aber doch wahrhaftig kein Schade. Im Ganzen war die Kritik an der Zwei-Naturen-Lehre eine vorsichtige und zahme; die radicale Kritik ist immer die Ausnahme.

[3] Sie wie die in der folgenden Gruppe zu nennenden Männer polemisirten auch gegen die „äusserlichen" Vorstellungen von der Versöhnung (das Satisfactionsdogma); vgl. Ritschl, Rechtfert. u. Versöhnung 1. Aufl. I S. 305—311. Münzer betonte echt mittelalterlich nur das Vorbild Christi, schwieg aber über seine Bedeutung als Versöhner. Denck hat an einem Missverständniss der Lehre Luther's Anlass genommen, die Idee der allgemeinen Versöhnung durch Christus überhaupt

bildet der Antitrinitarismus nur ein Moment in dem Widerspruch gegen das Kirchenwesen, welches ganz und gar Babel ist, und zwar ein Moment, das längst nicht überall hervorgetreten ist und auch dort, wo es sich neben der Verwerfung der Kindertaufe, dem Spiritualismus und der Lehre von der Apokatastasis geltend machte, sehr verschieden motivirt erscheint. Denck, vielleicht der Ausgezeichnetste unter den Wiedertäufern, hat in seiner Schrift: „Ordnung Gottes und der Creaturen Werk", den Antitrinitarismus kaum gestreift. Ihm lagen wichtigere Dinge am Herzen als die Polemik gegen die Trinitätslehre; an der Gottheit Christi hat er nie gezweifelt. Wenn er einmal sagt: „Allmacht, Güte und Gerechtigkeit — das ist die Dreifaltigkeit, Einigkeit und einige Dreiheit Gottes", so ist dieser Ausspruch doch nicht direct antitrinitarisch zu verstehen. Er wollte nur, wie Melanchthon in der ersten Ausgabe der loci, die Aufmerksamkeit von den Schulformeln auf die Sache richten[1]. Sein unreiner Genosse Hätzer hat vorübergehend von dem „Aberglauben der Gottheit Christi" gesprochen, weil Gott nur Einer sei; aber er selbst scheint dann auf diese Abweichung wenig Gewicht gelegt zu haben, und sein Widerspruch war ohne Erfolg[2]. Energischer war der Widerspruch des Campanus gegen die Trinität in seiner Schrift: „Wider alle Welt nach den Aposteln", um deren willen Melanchthon den Verfasser des „lichten Galgens" für würdig erklärte. Allein die positive Ausführung („Restitution und Besserung göttlicher und heiliger Schrift"), welche zwei göttliche Personen lehrte, den Sohn für consubstantialis, jedoch dem Vater untergeordnet erklärte, blieb eine Singularität[3]. Im Zusammenhang mit einer Geschichtsphilosophie (drei Zeitalter) hat David Joris die Trinität als dreifache Offenbarung Gottes sabellianisch behandelt[4]. In valentinianischer Weise hat sich der unermüdlich wandernde Melchior Hoffmann die Christologie zurechtgelegt[5], während der venetianische Wiedertäufer Pietro Manelfi Christus als den göttlichen, von Joseph und Maria erzeugten Menschen verkündigte[6] und mit dieser Lehre auf

zu verwerfen. Daher wurde in seinem Kreise die Lehre von der Gottheit Christi fraglich.

[1] S. Keller, a. a. O. S. 90. Trechsel, a. a. O. I. S. 13ff. Doch ist Trechsel's Darstellung durch Keller antiquirt. Henke I S. 418ff.

[2] Trechsel, a. a. O. I S. 13ff. Keim i. d. Jahrbb. f. deutsche Theol. 1856 II u. i. Herzog's R.-E.[2] Bd. V. Ein Gesinnungsgenosse Hätzer's war Kautz aus Bockenheim.

[3] Trechsel, a. a. O. S. 26—34.

[4] Nippold, in d. Zeitschr. f. d. histor. Theol. 1863. 1864. Henke I S. 421f.

[5] Zur Linden, M. H., ein Prophet der Wiedertäufer 1885.

[6] Ueber das Ev. zu Venedig s. Trechsel II S. 32ff. Benrath i. d. Stud. u. Krit. 1885 I.

einer anabaptistischen Synode (1550) durchdrang[1]. Dies ist in Italien geschehen; denn dort (und zum Theil in Südfrankreich durch Servede) allein ist der Antitrinitarismus zu wirklicher Entfaltung gekommen. Dort allein ist er nicht nur ein Moment neben anderen kritischen Momenten, sondern das eigentlich kritische Moment geworden. Es ist das innerhalb der oben charakterisirten dritten Gruppe geschehen. Die Verbindung des Humanismus mit der nominalistisch-pelagianischen Ueberlieferung der Theologie hat in Italien den Antitrinitarismus als einen wirklichen Factor der geschichtlichen Bewegung erzeugt[2]. Hier wird die Trinitätslehre aufgelöst, ja es gilt ihre Beseitigung als wichtigste Reinigung und Entlastung der Religion. An ihre Stelle tritt die Lehre von dem einen Gott und von dem geschaffenen Christus. Die Lehre über den letzteren bleibt schwankend: bald lautet sie arianisch, bald adoptianisch; auch ein sabellianisches Element fehlt nicht ganz. Eine merkwürdige Parallele zu der Geschichte der alten Adoptianer in der Kirche thut sich hier auf. Wie die alten Theodotianer in Rom, so sind auch diese neuen Theodotianer gleichmässig für die Bibel und für die nüchterne Philosophie interessirt; wie die alten Theodotianer bilden sie nur eine Schule, trotz aller Versuche, eine Kirche zu gründen; wie jene arbeiten sie mit der Grammatik, der Logik und den exegetischen Methoden, und wie jene wahrscheinlich das Erlösungsbewusstsein zurückgestellt haben, so sind auch diese vor Allem für die religiöse Aufklärung und die Moral interessirt. Je mehr man in die Details geht (vgl. auch den Schriftbeweis), desto frappanter ist die Verwandtschaft. Eine ganze Schaar von Antitrinitariern hat Italien in der Mitte des 16. Jahrhunderts erzeugt[3]. Camillo Renato, Gri-|baldo, Blandrata, Gentilis, Occhino und die beiden Sozzini sind vor Allem zu nennen[4]. Die

[1] Auch Manelfi ist schliesslich wieder katholisch geworden.

[2] Vgl. den ganzen 2. Bd. des Trechsel'schen Werks. Dilthey in seiner Beurtheilung des Socinianimus (Archiv f. Gesch. der Philos. Bd. 6 S. 97 ff.) hebt das humanistische, aus der neuen Hermeneutik geborene Element stark hervor, ohne das scotistische in Abrede zu stellen.

[3] Auf Servede's Lehre gehe ich nicht ein; denn wenn auch dieser Spanier der bedeutendste Antitrinitarier des 16. Jahrhunderts gewesen ist, so ist es ihm doch versagt geblieben, eine nachhaltige Wirkung auszuüben. Von den meisten italienischen Antitrinitariern unterscheidet er sich dadurch, dass sein Widerspruch gegen die Trinitätslehre letztlich im Pantheismus begründet ist. Modalistische, gnostische und adoptianische Elemente dienten ihm zum Aufbau der Christologie, die von neuplatonischen Prämissen aus entworfen ist. Henke I S. 423 ff.

[4] Hier sind nur die wichtigsten Namen angeführt, viele andere bei Trechsel II S. 64 ff. Ueber Occhino s. d. Monographie von Benrath 1875.

Geschichte dieser Personen gehört nicht hierher; wohl aber verdient der allgemeine Gang der antitrinitarischen Bewegung die Aufmerksamkeit. Jene Reformer vermochten sich in Italien nicht zu halten; sie mussten ihr Vaterland verlassen, und sie suchten sich daher an den Grenzen desselben, in Graubünden und der Südschweiz, anzusiedeln. Hier trafen sie auf die calvinische Schöpfung. Es ist ein grosser Moment in der Kirchengeschichte, als von Lyon her durch Servede, vom Süden und von Graubünden her durch die genannten Männer der Antitrinitarismus um Bürgerrecht in Genf, wo eine grosse italienische Colonie bestand, und in der Schweiz nachsuchte. In den Händen Calvin's lag die Entscheidung[1], und Calvin | hatte sich selbst einst eine sehr despectirliche Aeusserung über das Nicäno-Konstantinopolitanum erlaubt[2]. Allein er hat doch nicht gegen seine Ueberzeugung gehandelt,

[1] In den reformirten Gemeinden stand man doch nicht von Anfang an so fest auf dem Boden der Trinitätslehre und der chalcedonensischen Christologie wie in den lutherischen, weil man nicht das Bewusstsein hatte, sich durch eine Reformation von der katholischen Kirche zu unterscheiden, sondern weil man mit ihr gebrochen zu haben sich bewusst war. Eben desshalb hielt es dort viel schwerer, zureichende Gründe für das strenge Festhalten an dem kirchlichen Alterthum zu finden, zumal wenn man sich durch einige Schriftstellen überzeugen liess, dass die Sache doch nicht so ganz klar und zweifellos in der Bibel enthalten sei. Wie viele Männer in der Schweiz gab es um die Mitte des 16. Jahrhunderts, welche mit den übrigen katholischen Lehren auch die trinitarischen mindestens zurückstellten! Das Argument, dass es sich für einen Christen nicht zieme, Ausdrücke zu brauchen, die nicht in der Schrift ständen, hatte auf reformirtem Boden eine ungeheure Kraft. Selbst Männer wie Vergerio waren den Antitrinitariern sehr günstig gesinnt (s. Trechsel II S. 117 ff.). Es war wirklich nahe daran, dass man in einigen schweizer Landeskirchen sich den Antitrinitarismus gefallen liess. Wie gross die Krisis in den fünfziger Jahren gewesen ist, zeigen die zahlreichen Briefe der reformatorischen Epigonen über die trinitarische Frage in dieser Zeit. Der Druck, den die lutherischen ausübten, hätte schwerlich genügt, um die freien Gemeinden der Schweiz aus der Bahn der Freiheit zu werfen. In Calvin's Händen hat die Entscheidung gelegen, und er hat den Antitrinitarismus für häretisch erklärt. Damit war die Sache für Genf, für die Schweiz, für die Pfalz, ja für alle Gebiete entschieden, die unter dem ehernen Druck des grossen Gesetzgebers standen. Blickt man lediglich auf die Frage an sich, so muss man es tief beklagen, dass die Reformation, so nahe vor den gewaltigsten Fortschritt gestellt, den entscheidenden Schritt nicht gethan hat. Allein erwägt man, dass die hervorragendsten Antitrinitarier keine Ahnung von dem Glaubensbegriff Luther's und Zwingli's besessen haben und sich zum Theil mit dem Moralismus und der Aufklärung begnügten, so muss man urtheilen, dass die Toleranz gegen sie im 16. Jahrhundert wahrscheinlich die Auflösung des evangelischen Glaubens, zunächst im Gebiete des calvinischen Einflusses, bedeutet hätte. Calvin schützte durch seine drakonischen Massnahmen gegen die Antitrinitarier den Glauben — Luther's.

[2] S. Köllner, Symbolik I S. 48: „patres Nicaenos fanaticos appellat — s.

als er die schroffste Haltung wider die Antitrinitarier einnahm. Ist ihm auch eine Verengung seines Standpunkts durch den Gegensatz gegen die Genfer „Libertiner“ aufgezwungen worden, so musste ihn doch die Consequenz seiner Glaubenslehre selbst zu den schärfsten Massregeln nöthigen. Er hat Servede verbrennen lassen, und er hat durch sein mächtiges Wort die übrigen schweizer Cantone, in denen man (besonders in Basel) ursprünglich weitherziger urtheilte, vor der Toleranz bewahrt und zur Strenge seines Princips bekehrt. Die Antitrinitarier hatten unterdess in Polen und Siebenbürgen eine Freistätte gefunden. Der Zug der Italiener nach Polen erklärt sich nicht nur aus der grossen Freiheit, welche daselbst in Folge der permanenten Anarchie (Souveränetät der Grossgrundbesitzer) herrschte; vielmehr hat man daran zu erinnern, dass es vielleicht kein zweites Land in Europa im 16. Jahrhundert gegeben hat, dessen Städte so italienisch waren, wie Polen. Polen hat keine eigene Renaissance erlebt wie Deutschland; aber der directe Verkehr zwischen Italien und Polen war der lebhafteste: italienische Baumeister haben die Prachtgebäude in Krakau, Warschau u. s. w. ausgeführt, und wie rege der geistige Verkehr zwischen Polen und Italien gewesen ist, das haben uns die neueren Publikationen über polnische Humanisten gezeigt. Diesen Beziehungen ist es mit zu verdanken, dass die italienischen Reformer nach Polen gekommen sind; nach Siebenbürgen zogen sie wohl lediglich desshalb, weil es an den Grenzen der Christenheit lag und ihnen dort die allgemeine Unordnung zu Gut kam. So sind sie ja auch nach England gegangen in den Tagen Eduard's VI., als die Religionsverhältnisse dort in völliger Auflösung zu sein schienen.

In Siebenbürgen und Polen entstanden antitrinitarische Gemeinden; ja in Siebenbürgen gelang es dem energischen Blandrata, das antitrinitarische Bekenntniss als viertes christliches Bekenntniss zur förmlichen Anerkennung zu bringen[1]. Innerhalb der Anarchie fand| auch die Gewissensfreiheit eine Stätte. Das positive Bekenntniss Blandrata's, welches er verhüllt hatte, solange er in der Schweiz und in Kleinpolen war, war streng unitarisch. Die ewige Gottheit Christi erkannte er nicht an, sondern sah in Christus einen von Gott erwählten

Nicaenum battologias arguit — carmen cantillando magis aptum, quam confessionis formulam.“

[1] Ueber Blandrata besitzen wir in unserer Litteratur noch keine Monographie; seine „confessio antitrinitaria“ hat Henke 1794 neu herausgegeben, vgl. Heberle i. d. Tüb. theol. Ztschr. 1840 IV. Eine italienische Monographie: Malacarne, Commentario delle opere di Giorgio Biandrate, nobile Saluzzese, ist 1814 in Padua erschienen.

und zum Gott erhobenen Menschen. Allein bald spaltete sich die unitarische Kirche in eine Rechte und eine Linke. Diese schritt zur Verwerfung der wunderbaren Geburt Jesu und zur Leugnung seiner Anbetungswürdigkeit fort (Nonadorantismus). Ihr Hauptvertreter war Franz Davidis[1]. Um diese Richtung bekämpfen zu helfen, ist Fausto Sozzini nach Siebenbürgen (1578) gekommen, und wirklich gelang es mit seiner Hülfe, den Nonadorantismus zu unterdrücken. In Polen mischten sich die Antitrinitarier in der ersten Zeit unter die Reformirten[2]. Ausserhalb seines Stammlandes erschien der Calvinismus als die freisinnigste Confession, weil er auf die schärfste Tonart gegenüber dem Romanismus hielt. Allein auch in Polen kam es zu Auseinandersetzungen zwischen den Reformirten und „Arianern", namentlich seit der Synode von Petrikau (1562), die zu einem förmlichen Bruch führte. Seitdem bestanden in Polen eigene unitarische Gemeinden, die aber der festen Ordnung ermangelten. Wiedertäuferische, socialistische, chiliastische, libertinistische und nonadorantische Neigungen fanden hier Raum und suchten sich geltend zu machen. Da erschien Fausto Sozzini. Mit der klarsten Einsicht in das, was ihm als die Wahrheit galt, verband er die zäheste Willenskraft und eine angeborene Gabe des Herrschers. Er hat aus den bedenklich gefährdeten, ungeordneten Gemeinden eine Kirche geschaffen. In Polen entstand ein als Kirche freilich kümmerliches Gegenbild zu jener Kirche von Genf, die den Antitrinitarismus ausgestossen hatte[3]. Dass sich aus dem Unitarismus eine neue Confession entwickelt hat, der man den christ-|lichen Charakter nicht absprechen kann, und die nach einer an dramatischen Episoden reichen Geschichte schliesslich in England und Amerika eine Stätte gefunden und ausgezeichnete Männer hervorgebracht hat, ist ganz wesentlich das Verdienst Sozzini's[4].

[1] Er gilt heute als der Vater des siebenbürgischen Unitarismus und wird als solcher auch von den englischen und nordamerikanischen Unitariern hoch gehalten; s. über ihn die Art. in Ersch und Gruber's Encykl. u. im Kathol. Kirchenlex.[2] III; dazu Fock, Socinianism. I S. 157 ff., 258 ff. Die Abspaltungen, die von dem Nonadorantismus bis zur Grenze des Judenthums erfolgten, sind geschichtlich ohne Belang, aber interessant.

[2] Ebenso in Siebenbürgen und in England. Man konnte sich auf calvinischem Boden des Antitrinitarismus eben nur durch ein Machtgebot erwehren. Ueber den Antitrinitarismus i. d. reformirten Pfalz s. Henke I S. 433 f.

[3] Ueber die Consolidirung des polnischen Unitarismus zum Socinianismus s. Fock's Darstellung (Der Socinianismus I. Bd. 1847) S. 137—183. Das Werk von Fock ist eine treffliche Leistung, die freilich, wenn sie heute erschiene, als ketzerisch gebrandmarkt werden würde. Ueber den älteren Sozzini s. E. Burnat, Lelio Socin. Vevey 1894.

[4] Ueber den Socinianismus s. d. protest. Symboliken; Rambach, Hist. u. theol.

Aber bei aller Anerkennung der Persönlichkeit Fausto Sozzini's lässt sich doch nicht verkennen, dass sein Glaube von dem evangelischen sehr verschieden gewesen ist, und dass die Kritik an der Kirchenlehre, die er geübt hat, sich als eine Consequenz der scotistischen Theologie darstellt[1]. Das hat Ritschl in meisterhafter Weise gezeigt[2]. Der italienische Reformer, der nur ausserhalb der Grenzen des römischen Reichs eine Stätte seiner Wirksamkeit gefunden hat, hat sich auch ausserhalb des allgemeinen Kirchenglaubens und der Kirche gestellt. Er hat nicht etwa nur, wie es bei oberflächlicher Betrachtung den Anschein hat, die Kirchenlehre berichtigt, sondern er hat die richtigen Tendenzen verkannt, welche die Kirche zu den Lehren von der Gottheit Christi, der Trinität und der Satisfaction geführt haben. Man kann der formalen Kritik, welche die Socinianer an der orthodoxen Lehre geübt haben, fast überall beistimmen und doch urtheilen, dass die Vertreter der letzteren ein viel sichereres Verständniss des Evangeliums offenbart haben als ihre Gegner. Aber der Ausdruck, in welchem dieses Verständniss gefasst war, das Dogma, genügte nicht mehr. Es war zum Absterben reif, und die Socinianer haben ihm ein Ende gemacht. Dass diese Widerlegung im 17. Jahrhundert einen verhältnissmässig so geringen Erfolg hatte, lag nicht nur an den besonderen Zeitumständen, sondern in noch höherem Masse an dem Widerstreben jeder Religion, sich durch eine von Aussen stammende Kritik aus ihren Positionen werfen zu lassen.

2. Die socinianische Lehre.

Die Lehre der Socinianer ist übersichtlich und ausführlich zusammengestellt in dem Rakauer Katechismus (1609)[3]. Die Anlage und die Ausführlichkeit desselben ist bereits charakteristisch. Die Religion ist das vollständige und richtige Wissen um die heilsame Lehre. Darin sind die Socinianer mit den Epigonen der Reformation, die auch aus der Kirche eine Schule machen wollten, einig. Dieser Grundsatz| führt consequent dazu, Allen die christliche Religion abzusprechen, die dieses Wissen nicht haben. So weit gingen einige Lutheraner des 17. Jahrhunderts. Allein Faustus will den Gedanken, dass es neben

Einl. i. d. Relig.-Streitigk. d. ev. K. m. d. Soc. 2 Thl. 1753. Ausser dem Werk von Fock auch Ritschl, Rechtf. u. Versöhn. 1. Aufl. I S. 311—337.

[1] Auf den geistigen Zusammenhang der Socinianer (und Arminianer) mit Erasmus macht Dilthey aufmerksam (Archiv f. Gesch. d. Philos. 6 Bd. S. 87 ff.).

[2] S. Gesch. Studien z. christl. Lehre v. Gott, 3. Art. i. d. Jahrbb. f. deutsche Theol. XIII S. 268 ff. 283 ff. u. Rechtf. u. Versöhn. I a. a. O.

[3] Ich citire nach der Ausgabe Irenopoli post annum 1659.

seiner Kirche andere christliche Kirchen giebt, behaupten: er ist tolerant. Neben der Definition, welche die Kirche auf die einschränkt, welche die doctrina salutaris haben, steht die Anerkennung der anderen Kirchen. Aber worin besteht denn jene doctrina salutaris, wenn doch der grösste Gegensatz zwischen dem Socinianismus und der Lehre der anderen Kirchen herrscht? Faustus hat unterlassen, das anzugeben.

Der Katechismus ist so schulmässig wie möglich angelegt — eine Unterweisung, um Theologen zu bilden. Er beginnt nach der Definition: „Religio Christiana est via a deo per Jesum Christum monstrata vitam aeternam consequendi", mit der Frage, wo dieser Weg zu lernen ist, und antwortet: „Ex sacris litteris, praesertim Novi Testamenti." Das NT. wird nun an die Spitze der Religionslehre gestellt. Alle schwarmgeistigen Elemente sind überwunden. Positiver und trockener als es im Socinianismus geschieht, kann das NT. als die allein massgebende Autorität, Quelle und Norm der Religion nicht verkündet werden. Die christliche Religion ist Theologie des Neuen Testamentes. Hierin liegt der positive Charakter begründet, den Faustus seiner Schöpfung zu geben verstanden hat, freilich eine Positivität, die erschrecklich ist, sobald man daran denkt, was die Religion wirklich ist. Alles Wissen des Göttlichen ist von Aussen her gewirkt und liegt lediglich beschlossen in dem einmal gegebenen Buche. Nicht Christus ist die Offenbarung in dem Buche, sondern „in dem Buche hat Gott sich selbst, seinen Willen und den Weg zum Heil offenbar gemacht" (p. 5). Wenn man sich hier erinnert, dass sich bei Calvin ähnliche Aeusserungen finden, so darf man nicht vergessen, dass Calvin so wenig wie irgend ein anderer der Reformatoren jemals übersehen hat, dass die Bibel dem Glauben gegeben ist. Allein davon findet sich bei Faustus nichts. Es ist nicht einmal ein Ansatz gemacht, die in der Bibel enthaltene äussere Offenbarung mit dem Wesen der Religion zu vermitteln; vielmehr: dort das Buch, hier der menschliche Verstand. Dieser ist in Wahrheit das zweite Princip der socinianischen Dogmatik, die man desshalb nicht mit Unrecht als supranaturalen Rationalismus bezeichnet hat. Nicht der Mensch, der nach Gott verlangt, der, in Sünde und Schuld verstrickt, Frieden und Seligkeit entbehrt, steht der in der Bibel niedergelegten Offenbarung gegenüber, sondern einfach der Mensch als sterbliches, aber vernünftiges Wesen, das nach ewigem Leben ausschaut. Die Religion ist eine Angelegenheit des vernünftigen Menschen. Ueber diese höchst allgemeine, | zweifellos sichere Erkenntniss führt Faustus den Religionsbegriff nicht hinaus. Er erinnert darin und in seinem Biblicismus an die antiochenischen Theologen.

Die Sectio I des Katechismus ist ganz der hl. Schrift gewidmet. In dem ersten Capitel wird von der „certitudo sacrarum litterarum“ gehandelt (p. 1—10). Hier werden zuerst äussere Gründe, zum Theil höchst zweifelhafter Art, für die Zuverlässigkeit der hl. Schrift geltend gemacht. Dann wird an die Undenkbarkeit appellirt, dass Gott die Verfälschung des Buchs, in welchem er sich selbst, seinen Willen und den Heilsweg offenbart habe, zugelassen haben sollte. Schliesslich aber wird doch der Versuch gemacht, die Glaubwürdigkeit des Buchs vielmehr aus der Wahrheit der christlichen Religion zu erweisen: das Buch sei wahr, weil es die einzige Quelle für die wahre Religion ist. Aber warum ist die christliche Religion wahr? Weil ihr Stifter göttlich (divinus) gewesen ist. Wie lässt sich das beweisen? Aus seinen Wundern, welche die Juden selbst bezeugen und die nicht dämonisch gewesen sein können, weil Christus ein Feind des Teufels war, und aus seiner Auferstehung. Die Auferstehung aber ist aus dem Zeugniss derer, die ihn gesehen haben und für diesen Glauben in den Tod gegangen sind, zu erhärten. Man hat nur die Wahl, die Jünger und alle folgenden Christen für verrückt zu halten oder an die Auferstehung Christi zu glauben. Ferner aber liefert die Geschichte der christlichen Religion einen Beweis ihrer Wahrheit: wie hätten sie so Viele unter Verzicht auf alle irdischen Güter und unter der gewissen Aussicht auf Elend, Schmach und Tod annehmen können, wenn nicht die Auferstehung Christi eine Wahrheit wäre. Endlich erweist sich die Wahrheit der christlichen Religion ex ipsius religionis natura; denn sowohl die Gebote als die Verheissungen dieser Religion seien so hoch und überstiegen den Geist des Menschen so sehr, dass sie nur Gott zum Urheber haben können: „nam illa quidem caelestem vitae sanctimoniam, haec vero caeleste et aeternum hominis bonum comprehendunt.“ Hierauf werden noch weitere Gründe aus den „initiis, progressu, vi et effectis“ dieser Religion für ihre Wahrheit geltend gemacht. Aber in Bezug auf die „vis et effectus“ weiss der Katechismus nichts Anderes zu sagen als: „primo quod haec religio nullo consilio nec astu, nulla vi nullaque hominum potentia supprimi potuerit; deinde quod omnes priscas religiones sustulerit, excepta Judaica, quam illa pro eiusmodi agnovit quae a deo profecta fuerit, licet ad Christi tamquam perfectioris pietatis magistri adventum solummodo vigere debuerit.“ Dies Alles gilt nur vom NT. In kürzester Weise wird die Zuverlässigkeit des AT.'s im letzten Absatz bewiesen: die wahrhaftigen Schriften des NT.'s be-|zeugen das AT., also ist es gleichfalls zuverlässig. Religiös werthvoll in dieser ganz abstracten Darlegung ist fast nichts als die Unterscheidung des A. und NT.'s. Aber eben diese wird am Schluss wieder auf-

gehoben. Augenscheinlich hat Faustus nicht den Muth gehabt, das AT. offenkundig zu verwerfen und auch nicht die Fähigkeit besessen, ein Stufenverhältniss zwischen AT. und NT. nachzuweisen. Die rationale Darlegung des absoluten Werthes der hl. Schrift ist aber bei genauerer Betrachtung höchst unsicher und darum irrational. Sie ist der erste und desshalb bedeutungsvolle Versuch, die Autorität der h. Schrift zu begründen, ohne den Glauben in Anspruch zu nehmen: die λατρεία soll sich als λογική erweisen, aber leider nur als λογική. Welch' ein Unternehmen, dass eine Kirche sich solch' einen Katechismus giebt: man muss bis auf die Zeiten Abälard's, ja der Apologeten zurückgehen, um etwas Aehnliches in der Kirchengeschichte zu finden! Trivial erscheint erst unserem Zeitalter diese Weisheit, nachdem sie das 18. Jahrhundert vielfältig wiederholt hat. Trivial war sie am Anfang des 17. Jahrhunderts wahrlich nicht, aber entblösst von allem religiösen Sinn und im Grunde doch nicht „logischer" als die Katechismen der Gegner. — Die beiden folgenden Capitel (de sufficientia et perspicuitate S. S. p. 11—17) sind nach derselben Methode behandelt. Die Schrift ist sufficient, weil der Glaube, der in der Liebe thätig ist, „quantum satis" in ihr enthalten ist. Auf die Frage, inwiefern das vom Glauben gilt, wird geantwortet: „In der Schrift ist aufs vollkommenste der Glaube gelehrt, dass Gott existirt und ein Vergelter ist. Dies aber und nichts Anderes ist der Glaube, der auf Gott und Christus zu setzen ist." Wer erinnert sich hier nicht der nominalistischen Theologen und jener Päpste (Innocenz IV.), die behauptet haben, wirklichen Glauben brauche der Christ nur an Gott als Vergelter zu haben, in Bezug auf die übrigen Lehren genüge die fides implicita! Die fides implicita ist abgestreift — der Socinianismus ist fertig! Die Gebote der Liebe werden im Folgenden dem Glauben völlig gleichgestellt; dann aber wird die Frage aufgeworfen, ob denn die Vernunft in der Religion nöthig sei, wenn die Bibel Alles aufs vollkommenste enthält. Hierauf lautet die Antwort: „Immo vero magnus rectae rationis in rebus ad salutem spectantibus usus est, cum sine ea nec sacrarum litterarum autoritas certo deprehendi, nec ea, quae in illis continentur, intelligi, nec alia ex aliis colligi, nec denique ad usum revocari possint. Itaque cum sacras litteras sufficere ad salutem dicimus, rectam rationem non tantum non excludimus, sed omnino includimus." Wie kindlich setzt hier der klare Verstand in der Religion ein! Gewiss gehört er irgendwie zu ihr, und es bezeichnet einen weltgeschichtlichen Fortschritt der Theologie, dass man all' die Lasten, welche die alte Welt auf die christliche Religion gehäuft hat, ihre Mystik, ihren Platonismus, ihr gesammtes Welterkennen, ab-

stossen will, um die aus ihrer klassischen Grundlage abzuleitende Religion allein vor dem gesunden Menschenverstand zu rechtfertigen. Aber naiver kann man sich nicht ausdrücken, als der Katechismus es gethan hat: „rationem includimus". Wobei schliessen wir sie ein? was ist das für eine ratio, die nicht ausgeschlossen werden darf? wo tritt sie ein, und welcher Spielraum kommt ihr zu? Auf diese Fragen hat man erst seit Kant zu antworten begonnen. Bis dahin war der Kampf zwischen den Socinianern und ihren Gegnern eine Nyktomachie. Der Katechismus lehnt hierauf die „Traditionen" ab und polemisirt dabei gegen die römische Kirche. In dem Abschnitt über die Deutlichkeit der hl. Schrift ist der Unterschied, der zwischen dem, was zum Heil nothwendig ist, und dem Uebrigen gemacht wird, von Wichtigkeit. Ueberhaupt zeigt sich hier der Vorzug der verständigen Betrachtung[1].

Die Sectio II (p. 18—23) handelt vom Heilsweg. Der Mensch konnte denselben trotz seiner Vernunft von sich aus nicht finden, weil er sterblich war (hier erscheint das altkirchliche Element unverhüllt). Der Katechismus legt das grösste Gewicht darauf (vgl. die nominalistische Doctrin), dass Adam als sterblicher, aller Unbill unterworfener Mensch geschaffen worden sei. Das Ebenbild Gottes bestand lediglich in der Herrschaft über die Thiere (der stärkste Gegensatz zu Augustin, Thomas und Luther, zugleich eine Betrachtung, die jeden religiösen Gedanken bei Seite setzt). Die Schriftstellen, nach welchen der Tod durch die Sünde in die Welt gekommen ist, werden durch die Exegese escamotirt: Röm. 5, 12 handelt nicht von der Sterblichkeit, sondern von dem ewigen Tode. Erst in zweiter Linie wird auf den Sündenfall verwiesen: der Mensch ist auch desshalb dem Tode verhaftet, weil Adam ein offenkundiges Gebot Gottes übertreten hat: „unde porro factum est, ut universam suam posteritatem secum in eadem mortis iura traxerit, accedente tamen cuiusvis in adultioribus proprio delicto, cuius deinde vis per apertam dei legem, quam homines transgressi fuerant, aucta est." Klar ist diese Ausführung nicht. Auf die Frage aber, warum denn der Mensch, mag er auch sterblich sein, den Heilsweg nicht selbst habe finden können, wird eine Antwort gegeben, die bereits den scotistischen Gottesbegriff völlig enthüllt: „quia et tantum praemium et certa illud consequendi ratio ex solo dei arbitrio ac consilio

[1] Ueber Religion, hl. Schrift und Vernunft s. Fock, a. a. O. S. 291—413. Indem die Bibel und die Vernunft (letztere als receptives und kritisches Organ) als die Fundamente der christlichen Religion hingestellt wurden, lautete bei den Socinianern die Losung, das Christenthum sei supra, nicht contra rationem. Die nominalistische Doctrin hatte das „contra rationem" gelehrt.

pependit; dei autem consilia ac decreta ipso non revelante quis hominum indagare ac certo potest cognoscere"? Diese Antwort klingt sehr religiös; aber die grossen Moralisten haben hier von dem Sittengesetz ganz abgesehen: der Heilsweg ist lediglich durch die Willkür Gottes bestimmt. Wie aber ist er beschaffen[1]? Der Katechismus antwortet correct evangelisch mit Joh. 17, 3. Aber worin besteht die Erkenntniss Gottes und Christi? „Per cognitionem istam non nudam aliquam et in sola speculatione consistentem dei et Christi notitiam intelligimus, sed — cum suo effectu, h. e. vita illi conformi ac conveniente coniunctam; denn so lehre I Joh. 2, 3f. Damit vergleiche man, was Luther an dieser Stelle ausgeführt hat, um sich davon zu überzeugen, dass der Socinianismus nichts mit der Reformation gemeinsam hat. Es ist Ultrakatholicismus, was er hier lehrt: vom Glauben (dem Fürchten, Lieben und Vertrauen) ist gar nicht die Rede, sondern lediglich von der notitia dei et Christi und dem heiligen Leben.

Die Sectio III (p. 23—45) handelt von der Erkenntniss Gottes, als dem „supremus rerum omnium dominus". Hier begegnet man überall scotistischen Gedanken. Man kann die Vorstellung, dass Gott die absolute Willkür ist und dass diese Eigenschaft die höchste ist, die sich von ihm aussagen lässt, nicht schärfer formuliren als in dem Satze (p. 23): „Ius et potestas summa, ut de ceteris rebus omnibus, ita et de nobis quicquid velit statuendi, etiam in iis, ad quae nulla alia potestas pertingit, ut sunt cogitationes nostrae, quamvis in intimis recessibus cordis abditae, quibus ille pro arbitrio leges ponere et praemia ac poenas statuere potest." Wie hoch steht doch noch Thomas über diesem Gottesbegriff! Der Gedanke, dass Gott das Wesen ist, auf das man sich verlassen kann, ist den Socinianern unbekannt. Sehr sicher wird dagegen die Lehre von der Einheit Gottes durchgeführt, freilich mit der tertullianischen (s. d. Schrift adv. Prax.), resp. arianischen Einschränkung, welche die eigenthümliche socinianische Christologie vorbereiten soll (p. 25): „Nihil prohibet, quominus ille unus deus imperium potestatemque cum aliis communicare possit et communicaverit, licet scriptura asserat, eum solum esse qui sit potens ac dominator[2]." Die | Eigenschaften Gottes werden dann in ganz äusserlicher

[1] Der Heilsweg hat zum Ziel die vita aeterna; da der Mensch von Natur sterblich ist, so führte ihn Gott durch die christliche Religion in eine neue Seinsweise. Dies wäre nöthig gewesen, auch wenn die Sünde nicht eingetreten wäre. Wir haben hier eine vollkommene Wiederholung der Lehre Theodor's (von Mopsveste) von den beiden Katastasen; s. Bd. II S. 150 f.

[2] Dazu p. 32, wo richtig nachgewiesen wird, dass das Wort „Gott" in der

Weise, d. h. ohne Beziehung auf den Glauben abgehandelt. Die alte scholastische Methode ist hier völlig hohl geworden: Gottes Ewigkeit ist Anfangs- und Endlosigkeit, seine Allmacht hat nur an der contradictio in adiecto ihre Grenze (p. 26). Auf die Frage, inwiefern die notitia der göttlichen Eigenschaften zum Heile nothwendig ist, wird eine Reihe von Antworten gegeben, die sämmtlich eine nur lose Beziehung zu dem Glauben haben. Es ist doch nur ein kümmerlicher, ja bedenklicher Ansatz, wenn es p. 27 sq. heisst, zu glauben, dass Gott „summe iustus" sei, sei desshalb zum Heil nothwendig, damit wir überzeugt würden, dass er seine Versprechungen halten werde, oder wenn p. 28 an Gottes hohe Weisheit zu glauben darum für nothwendig erachtet wird, „ut nihil dubitemus, etiam cor nostrum, quo ad perscrutandum nil est difficilius, illi prorsus et semper perspectum atque cognitum esse, e quo etiam obedientia nostra potissimum aestimatur". Dagegen nicht für nothwendig, sondern nur für „vehementer utile" zum Heil — eine schlimme Concession — wird die Verwerfung der Trinitätslehre gehalten[1] (p. 30). Der Beweis, der gegen sie geliefert wird, ist in erster Linie Vernunftbeweis (essentia = persona), in zweiter Schriftbeweis. Hier haben die Socinianer Treffliches geleistet und die Exegese vom Bann des Dogmas befreit. Die Ausführungen, namentlich die exegetisch-polemischen, sind grösstentheils unwiderleglich. Aber andererseits — auf das Grundbekenntniss, welches die Schriftaussagen beherrscht, sind die Socinianer so wenig eingegangen, wie auf die religiösen Tendenzen, welche die kirchliche Lehre bestimmt haben[2]. Die Schlussausführung, welche den Nachweis erbringen will, dass die kirchliche Trinitätslehre gefährlich und die socinianische Gotteslehre „sehr nützlich zum Heil" sei, ist nicht unrichtig, aber sehr matt[3]. In dem sich daran anschliessenden kurzen Capitel | über „den

Schrift eine doppelte Bedeutung habe, 1) als Princip und Herr aller Dinge, 2) „eum denotat, qui potestatem aliquam sive caelestem sive in terris inter homines summam, aut qui potentiam virtutemque omni humana maiorem ab uno illo deo habet et sic deitatis unius illius dei aliqua ratione particeps est."

[1] S. auch p. 40: haec opinio (die Trinitätslehre) damnare non videtur eum, cui nulla erroris suspicio mota est." Das ist auch katholisch gedacht (die materiale Häresie verdammt nicht, sondern nur die formale).

[2] S. Fock II S. 454—477, dessen Kritik der Kirchenlehre und des Socinianismus aber durch Hegel's Philosophie bestimmt ist.

[3] „Ista opinio primum unius dei fidem facere convellere et labefactare potest ... secundo gloriam unius dei, qui tantum pater Christi est, obscurat, dum eam ad aliud, qui pater non est, transfert; tertio ea quae deo illi uno et summo sunt indigna continet, deum scil. illum unum et altissimum alicuius esse filium vel spiritum et sic habere patrem et sui auctorem etc. ... denique alienis a religione Christiana magno est ad eam amplectendam impedimento" (p. 38 sq.).

Willen Gottes" ist die Zusammenstellung dessen, was die Menschen bereits ante legem et per legem vom göttlichen Willen gewusst haben, lehrreich. Ante legem wussten sie bereits 1) die Schöpfung der Welt aus Gott, 2) die providentia dei de singulis rebus (!), 3) die remuneratio eorum, qui ipsum quaerunt. „In hoc vero tertio membro comprehenditur cognitio quaedam eorum, quae deo grata sunt et quorum observatione ipsi obeditur, quorum olim et ante legem cognitorum nullum in ipsa lege Mosis fuisse praetermissum consentaneum est" (p. 42 sq.)[1]. Per legem erfuhren sie den Dekalog. Den Glauben an die Vorsehung Gottes rechneten also auch die Socinianer zu den vorchristlichen Erkenntnissen.

In Sectio IV (p. 45—144) folgt die Erkenntniss der Person Christi. An diesem angefochtensten Punkt ist der Katechismus am ausführlichsten. Was die Nominalisten als Hypothese ausgesprochen hatten, dass Gott uns auch durch einen Menschen erlösen könne, das wird hier, da die Autorität der kirchlichen Tradition weggefallen ist, als wirklich genommen. In der That hat der Socinianismus auch keinen Grund, von seinen Prämissen aus die Gottheit Christi anzuerkennen, und wenn man die Evangelien vor das Dilemma stellt, war Christus ein Gott oder ein Mensch, so kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Zu einer tieferen Fragestellung aber, ob Christus nicht so zu Gott führt, „als handle Gott selber" und ob er nicht derjenige geworden ist, an dem Gott fassbar in der Menschheitsgeschichte sich zu erkennen gegeben hat, ist der Socinianismus nicht gekommen. Auch in diesem Abschnitt über Christus hat er nicht vom Standpunkt der durch Christus von Sünde und Tod erlösten Gemeinde seine Bestimmungen getroffen. Die negative Kritik ist auch hier fast durchweg unwiderleglich, zum Theil meisterhaft; die positiven Aufstellungen über das, was Christus den Seinigen ist, bleiben an Gehalt hinter den fadenscheinigsten Lehren der abgestumpftesten Scholastiker zurück: Christus ist ein sterblicher Mensch, der unsterblich geworden ist, aber kein gewöhnlicher Mensch; denn er ist von Anfang an durch die wunderbare Zeugung eingeborener Gottessohn gewesen, ist vom Vater geheiligt und in die Welt gesandt, mit göttlicher Weisheit und Macht ausge-

[1] Auf die Frage, warum es nöthig ist, zu wissen, dass Gott die Welt geschaffen hat, heisst es kurz und bündig: 1) „quod deus velit, ut id credamus eaque res ad summam dei gloriam pertineat", 2) „quod nisi certo id nobis persuasum esset, nullam causam haberemus credendi, talem esse de rebus omnibus dei providentiam, qualem ante diximus atque ea ratione animum ad ei obediendum non induceremus." Das Erste ist scotistisch, das zweite jedenfalls nicht vom Standpunkt des Glaubens aus geredet.

rüstet, auferweckt („sic denuo veluti genitus, praesertim cum hac via immortalitate deo similis evaserit“) und schliesslich zu Gott gleicher Macht eingesetzt worden[1]. Schon auf Erden weilend war er „Gott“ (der göttlichen Macht und Kraft wegen, die in dem Sterblichen aufleuchtete); jetzt aber ist er dies in noch viel höherem Grade. Dass sich diese Aussagen, sofern sie ein Signalement Jesu geben, mit biblischen Zeugnissen ungefähr decken, ist offenbar; aber ebenso offenbar ist auch, dass sie völlig werthlos sind, da sie lediglich als exegetischer Befund festgestellt und dem Glauben als Gesetz auferlegt werden. Das viel kürzere und viel schlichtere Zeugniss des Paulus: „Niemand kann Jesum einen Herrn heissen ohne durch den hl. Geist“, ist unendlich viel werthvoller, weil es das Bekenntniss zu Christus nur als gottgewirktes kennt und damit die Christologie dorthin setzt, wohin sie gehört. Der Socinianismus aber verfährt wie die alte Schule. Er stellt allem zuvor die Lehre von der Person Christi aus der Schrift fest; jene benutzte dazu Schrift und Tradition und war dabei im Vortheil; denn sie erhielt aus der Tradition Richtlinien. Der Socinianismus achtete nur darauf, die Schriftlehre exegetisch zu erheben und dabei nicht in zu starken Conflict mit der Vernunft zu gerathen.

Fasst man die socinianische Lehre von der Person und dem Werke Christi zusammen, so lautet sie in Kürze also: Gott hat kraft eines freien Beschlusses festgestellt, dass die sterblichen Menschen in einen neuen, ihrem natürlichen Wesen fremden Zustand erhoben, d. h. zum ewigen Leben geführt werden sollen (zweite Katastase). Ebenfalls kraft eines freien Entschlusses hat er dazu den Menschen Jesus erweckt, den er durch die wunderbare Geburt mit göttlichen Kräften ausgerüstet hat. Dieser Mensch hat als Prophet die vollkommen göttliche Gesetzgebung gebracht, sofern er den Dekalog erklärt und vertieft hat; er hat ferner die Verheissung des ewigen Lebens sicher ausgesprochen und endlich das Beispiel des vollkommenen sittlichen Lebens gegeben, welches er in seinem Tode bestätigt hat. „Er überschreitet die Stufe des AT.'s, indem er das mosaische Gesetz reformirt und ihm neue Sittengebote und sacramentale Anordnungen hinzugefügt, indem er durch die Verheissungen des ewigen Lebens und des hl. Geistes einen starken Impuls zu deren Beobachtung verliehen, und indem er die allgemeine Absicht Gottes versichert hat, den Reuigen und der Besserung Beflissenen die Sünden zu vergeben. Allerdings kann nun kein Mensch das göttliche

[1] Dilthey (Archiv f. Gesch. d. Philos. Bd. 6 S. 90): „Die socinianische Christologie ist bedingt durch den religiösen Horizont des humanistischen Bildungskreises, nach welchem Abgesandte Gottes in verschiedenen Graden von Dignität nach den Berichten der alten Historie als bezeugt anzuerkennen sind.“

Gesetz vollkommen erfüllen, und desshalb erfolgt die Rechtfertigung nicht durch Werke, sondern durch den Glauben. Aber der Glaube ist das Vertrauen auf den Gesetzgeber, welches den thatsächlichen Gehorsam gegen denselben, soweit er den Menschen gelingt, in sich schliesst. Christus verbürgt nun durch seine Auferstehung, durch den Gewinn der göttlichen Macht den-|jenigen, die in diesem Sinne von Glauben zu ihm sich halten, zunächst die effective Befreiung von der Sünde, in dem Masse, als sie seinem Impuls zum neuen Leben und zur Besserung folgen, weiterhin die Erreichung ihres übernatürlichen Zieles und durch den hl. Geist, den er verleiht, die vorausgehende Gewissheit des ewigen Lebens, mit dessen Antritte auch die Sündenvergebung für den Einzelnen zum Abschluss kommt[1]."

Im Einzelnen ist Folgendes bemerkenswerth: 1. In der Lehre von der Person Christi wird die Göttlichkeit Jesu behauptet, die göttliche Natur abgelehnt (p. 48: „si naturae seu substantiae divinae nomine ipsam dei essentiam intelligimus, non agnoscimus hoc sensu divinam in Christo naturam") und die kirchliche Anschauung aus der Vernunft und der Schrift widerlegt. Besondere Schwierigkeiten machten den Socinianern hier die Stellen der hl. Schrift, welche eine Präexistenz Christi aussagen. Sie suchten zu zeigen, dass viele Stellen, genau betrachtet, die Präexistenz nicht enthalten, und dass andere so erklärt werden können, dass Christus während seines irdischen Lebens (wie Paulus) in den Himmel entrückt worden sei und dort das ewige Leben geschaut und die vollkommenen Gebote gehört habe, wesshalb Johannes von ihm sagen könne, er sei vom Himmel gekommen; endlich

[1] Ritschl, a. a. O. I S. 315f. Sehr richtig fährt Ritschl also fort: „Hierin erscheint ein handgreifliches Merkmal des praktischen Gegensatzes zwischen dem Socinianismus und dem kirchlichen Protestantismus. Hier gilt die Sündenvergebung als das Princip, dort als entferntere Folge des christlichen Lebens. Der Widerspruch des Socinianismus gegen die Lehre von der Satisfaction Christi, welche den ersteren Gedanken begründet, ist also von diesem Punkte aus erklärlich; aber diese socinianische Schätzung der Sündenvergebung als Accidens des christlichen Lebens ist zugleich das Merkmal davon, dass man in Christus den Stifter nicht einer Religionsgemeinschaft, sondern einer ethischen Schule anerkennt. Und wenn dieser Gegensatz nicht durchgehends deutlich erscheint, wenn vielmehr zugestanden werden muss, dass der Socinianismus dennoch eigenthümlich religiöse Ziele, Richtpunkte und Bedingungen aufstellt, so erklärt sich dieser Umstand daraus, dass der Socinianismus, als erster Versuch der Darstellung des Christenthums in der Richtung der ethischen Schule, noch den Einflüssen der bisher ausschliesslich geltenden Darstellung des Christenthums unterlag, von welcher er sich im Grunde abgewendet hatte."

müsse man darauf achten, dass Vieles in der Schrift „figurate“ gesagt sei (s. p. 48—144, besonders auch p. 146 sq.)[1].

2. Die Lehre von den drei Aemtern liegt der socinianischen Darstellung des Werkes Christi zu Grunde. Am ausführlichsten aber ist (Sectio V u. VI p. 144—316) das prophetische Amt behandelt. In Wahrheit ist das ganze Werk Christi, soweit es den Socinianern deutlich war, unter diesen Titel gestellt, und man gewahrt leicht, dass es Accommodation an die alte Lehre gewesen ist, wenn sie noch das königliche und das hohepriesterliche Amt hinzugefügt haben. In dem Satze, dass Christus uns den göttlichen Willen vollkommen offenbart habe, vermag der Socinianismus im Grunde Alles zusammenzufassen. Das Schema des hohenpriesterlichen Amtes dient wesentlich der Widerlegung der kirchlichen Lehre.

3. Für das prophetische Amt Christi wird das Schema gewonnen (p. 148): „comprehendit tum praecepta, tum promissa dei perfecta, tum denique modum ac rationem, qui nos et praeceptis et promissionibus dei conformare debeamus.“ Dies gilt zugleich als der Inhalt des neuen Bundes, so dass der Glaube nicht einmal genannt wird. In dem ersten Capitel wird nun von den Geboten gehandelt, die Christus dem Gesetze hinzugefügt hat (p. 149—209); denn die göttlichen Gebote bestehen aus dem Dekalog und aus den Geboten, die demselben von Christus und den Aposteln nach Abschaffung des Ceremonialgesetzes hinzugefügt worden sind. Diese Abschaffung gilt als Umwandelung der severitas und des rigor legis in die gratia et misericordia. Doch seien die Gebote in Bezug auf das Recht der Obrigkeit gewahrt geblieben, „quin et ipsa Christi ecclesia rempublicam supponit, cum non alibi quam in republica congregetur“ (p. 153). Allein ganz sicher hat sich der Socinianismus doch noch nicht über das Misstrauen des Mittelalters gegen den Staat und die Rechtsordnungen erhoben, wie namentlich p. 194 sq. zu erkennen ist. Es folgt nun (p. 154 sq.) eine Auslegung des Dekalogs, in den (zum ersten Gebot) eine Auslegung des Vater-Unsers eingestellt ist. Christus hat das Vater-Unser dem ersten Gebote hinzugefügt; er hat aber ausserdem als Zusatz zu diesem Gebote die Anweisung, ihn selbst göttlich zu verehren, gegeben. Gegenüber dem Nonadorantismus wird die göttliche Verehrung Christi (p. 164—176) ausführlich gerechtfertigt[2]. In dem zweiten

[1] Dass die Socinianer die Ersten gewesen sind, welche sich in Bezug auf die christologischen Stellen des NT.s vom Bann der platonisirenden Dogmatik befreit haben, soll ihnen unvergessen bleiben.

[2] „Ipsum etiam dominum Jesum pro eo, qui in nos potestatem habeat divinam, istoque sensu pro deo agnoscere ac porro ei confidere ac divinum honorem ex-

Capitel folgt (p. 209 bis | 221) die Darlegung der besonderen Gebote Christi, sofern dieselben moralischer Art sind. Der Katechismus unterscheidet hier drei Gebote: 1) zuversichtliche stetige Freude zu Gott, unablässiges Gebet in dem sicheren Vertrauen auf die göttliche Hülfe im Namen Christi und herzliche Danksagung, 2) Enthaltung von der Weltliebe d. h. von der Augenlust, der Fleicheslust und dem hoffärtigen Wesen, 3) Selbstverleugung und muthige Geduld. Besonders über die Gebote der ersten Gruppe hat der Katechismus schön zu reden verstanden; aber das, was er hier ausführt, ist in keine sichere Verbindung mit Christus und mit dem Glauben gesetzt. In dem dritten und vierten Capitel (p. 221—228; 228—243) folgt die Darlegung der besonderen Gebote Christi, sofern dieselben ceremonialer Art sind, d. h. das Gebot der Taufe und des Abendmahls. Diese Art der Betrachtung entscheidet bereits über den Sinn, welchen der Socinianismus diesen Handlungen giebt. Die Taufe wird definirt (p. 221) als „ritus initiationis, quo homines, agnita Christi doctrina et suscepta in eum fide, Christo auctorantur et discipulis eius seu ecclesiae inscribuntur, renuntiantes mundo . . . profitentes vero se patrem et filium et spiritum sanctum pro unico duce et magistro religionis totiusque vitae et conversationis suae habituros esse ipsaque sui ablutione et immersione ac remersione declarantes ac veluti repraesentantes, se peccatorum sordes deponere, Christo consepeliri, proinde commori et ad vitae novitatem resurgere velle, utque id re ipsa praestent sese obstringentes, simul etiam hac professione et obligatione facta symbolum et signum remissionis peccatorum ipsamque adeo remissionem accipientes.“ Die ganz zuletzt — völlig unerwartet und unvermittelt — angefügten Worte bezeichnen eine Accommodation[1]. Die Taufe ist in Wahr-

hibere tenemur.“ Die Ehre, die man Christus zu geben hat, besteht (p. 165) sowohl in der adoratio als in der invocatio. Dies wird aus der hl. Schrift erwiesen und aus der Glaubensüberzeugung, dass er unser Herr ist, der uns helfen kann und will. Der betreffende Abschnitt gehört zum Besten, was der Katechismus enthält. Von denen, die Christum nicht anbeten und anrufen wollen, heisst es p. 172 sq.: „eos, qui id facere nolunt, Christianos hactenus non esse, quamvis alioqui Christi nomen profiteantur et doctrinae illius se adhaerere dicant.“ Es folgt dann eine Abweisung der katholischen Marien- und Heiligenverehrung.

[1] Der Verdacht, dass sich viele Socinianer positiver ausgedrückt haben als sie durften, lässt sich überhaupt schwer unterdrücken. Haben sie wirklich die formelle Autorität der hl. Schrift so hoch geschätzt, dass sie alles das für wahr hielten, was in der Schrift stand, wenn es auch ihrer exegetischen Kunst spottete? Ich vermag mich von dieser Annahme nicht zu überzeugen und glaube, dass das aufklärerische Element bei ihnen stärker ausgebildet war, als ihre Schriften vermuthen lassen. Der charakterlose aber scharfblickende Philologe Justus Lipsius hat in seiner berühmten Charakteristik der christlichen Confessionen seiner

heit Bekenntniss, Verpflichtung und Symbol. Die Kindertaufe wird abgelehnt, aber geduldet[1]. Die Duldung erklärt sich daraus, dass auf die ganze Cere-|monie überhaupt nicht so viel ankommt. Ein schwerer Irrthum ist es, die regeneratio mit der Taufe in Verbindung zu setzen. Der Socinianismus hat hier also mit dem Sacrament als Sacrament aufgeräumt. In ähnlicher Weise wie bei der Taufe (Untertauchen) wird beim Abendmahl auf das Brotbrechen der höchste Nachdruck gelegt, und man kann nicht leugnen, dass der Socinianismus einen anerkennenswerthen Versuch gemacht hat, die hl. Handlung auf ihren ursprünglichen Sinn zurückzuführen. Aber er hat es auch hier in latitudinarischer Weise vermieden, das Letzte zu sagen, resp. die Ceremonie und die Sündenvergebung, welche die Einsetzungsworte zusammenfassen, gänzlich zu trennen[2]. An das Wort im Sacrament hat er nicht gedacht: er war auch hier kraft seines Biblicismus und seines Gehorsams gegen die willkürlichen Satzungen Gottes und Christi bereit, das zu glauben und zu thun, was vorgeschrieben ist. Die Socinianer erweisen sich also auch hier als mittelalterliche Christen, wenn sie auch die Sacramente gestrichen haben. Die Definition des „Brotbrechens" lautet (p. 228): „Est Christi domini institutum, ut fideles ipsius panem simul frangant et comedant et ex calice bibant, ipsius commemorandi seu mortem eius annunciandi causa: quod permanere in adventum ipsius oportet." Eingesetzt hat Christus diesen Ritus, weil die Erinnerung an seinen Tod die Erinnerung an das schwerste Stück seiner Heilsthaten ist. Die katholische, lutherische und calvinische Abendmahlslehre wird (p. 231) ausdrücklich als irrig bezeichnet, ausführlich widerlegt und ihr gegenüber (p. 238 sq.) die symbolische als die richtige erwiesen. Ein religiöses Element wird nirgends hervorgehoben: die Ceremonie des Brotbrechens ist Bekenntniss zu Christo und Erinnerung. Nun folgen — noch immer unter dem Titel des prophetischen Amtes — die beiden Capitel über die Verheissung des ewigen Lebens (p. 243—248) und des hl. Geistes (p. 248—259). Die Sündenvergebung kommt hier nur in untergeordneter Weise vor; denn sie ist lediglich Folge des christlichen Lebens. Der Satz: „in vita aeterna simul comprehensa est peccatorum remissio"

Zeit die Socinianer als „hypocritae docti" bezeichnet. Faustus ist jedenfalls auszunehmen.

[1] S. p. 222: sie entspricht nicht der Meinung der Apostel; aber sie ist auch keine wahre Taufe, da sie nicht durch Untertauchen geschieht; „quem tamen errorem adeo inveteratum et pervulgatum, praesertim circa rem ritualem, Christiana caritas tolerare suadet in iis, qui certeroquin pie vivant et alios, qui huic errori renuntiarunt, non insectentur, donec veritas magis magisque patescat."

[2] Ueber die Worte „zur Vergebung der Sünden" schweigt der Katechismus einfach. Bei der Taufe nennt er sie wenigstens.

(p. 243), entspricht dem alten Christenthum, wie es sich seit den Tagen der Apologeten entwickelt hat, ist aber dem paulinisch-lutherischen Gedanken: „Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch | Leben und Seligkeit" entgegengesetzt. Dagegen ist es ein urchristlicher Gedanke, dessen Geltendmachung ein hohes Verdienst des Socinianismus ist, dass die consecutio spiritus sancti der vita aeterna vorhergeht und dieselbe bewirkt. Diesen Gedanken hat Faustus als biblischer Theologe wieder entdeckt und ihn formell trefflich durchgeführt. Aber wie kann der Sinn dieser consecutio spiritus s. richtig und eindrucksvoll getroffen werden, wenn die Sündenvergebung ganz ausser Betracht bleibt, resp. nur als ein Moment an dem ewigen Leben berücksichtigt wird?[1] Dieses selbst wird (p. 245) in der oberflächlichsten Weise beschrieben — es erscheint als das Phlegma der altkirchlichen Dogmatik: „vita nullo tempore finienda, gaudio ac voluptate prorsus divina in ipsis coelis cum deo et Christo beatisque angelis agenda." Anders kann das ewige Leben nicht beschrieben werden, wenn es nicht gemessen wird an dem Schrecken und dem Unfrieden der Seele, die ohne Christus an dem Gedanken Gottes nur den Tod findet. Statt auf das ewige Leben im religiösen Sinn einzugehen, beschäftigt sich der Katechismus mit den scholastischen Kinderfragen, ob es schon im AT. verheissen worden ist, ob auch die Menschen vor Christus selig werden konnten, u. s. w. Dagegen ist in dem Abschnitt über die Gabe des hl. Geistes von Faustus aus dem NT. viel mehr erhoben worden, als was er selbst zu verstehen im Stande war. Sein Schema: „Das äussere Schriftwort — die Vernunft" wird durchbrochen, wenn es p. 251 heisst, dass zwar jenes schon eine gewisse Zuversicht zu Gott wecken könne, „verumtamen ad inserendam animis nostris firmiorem et certiorem spem, cuius virtute in omnibus tentationibus invicti subsistamus, videtur requiri, ut ea promissio exterius per evangelium proposita, interius a deo in cordibus nostris per spiritum sanctum obsignetur." Allein wie enttäuscht wird man in dem gleich Folgenden, wo nachgewiesen wird, dass der hl. Geist nur dem gegeben werde, der bereits dem Evangelium glaubt (p. 252). Der Glaube ist also des Menschen eigenstes Werk und immer

[1] P. 244 wird freilich — noch vor der Darlegung über das ewige Leben — eine Definition der Sündenvergebung gegeben, die sehr weit zu reichen scheint. Aber erstlich schwebt sie völlig in der Luft (ohne jeden Zusammenhang mit dem Vorhergehenden oder Folgenden wird sie gegeben); zweitens lässt sie jede Beziehung auf Christus und den Glauben vermissen. Man kann hieraus nur schliessen, dass die „gratuita a reatu ac poenis peccatorum liberatio" mit dem Werke Christi nichts zu thun hat, sondern ein unmotivirter Entschluss Gottes ist, den Christus unter Anderem mitgetheilt hat. Dass dem wirklich so ist, darüber s. unten.

nur ein Vorläufiges: zum Glauben ist der hl. Geist nicht nöthig. Hier zeigt sich wiederum die katholische Grundstimmung der Socinianer aufs deutlichste, und | dieser Eindruck wird dadurch nicht abgeschwächt, dass sofort gegen den Katholicismus, der den hl. Geist für eine Person halte, lebhaft polemisirt wird (p. 253 sq.).

Sehr lose sind an diese Ausführungen über die Gebote und Verheissungen Christi als Inhalt des prophetischen Amtes fünf Excurse angeknüpft, de confirmatione divinae voluntatis (p. 259—261), de morte Christi (p. 261—288), de fide (p. 288—293), de libero arbitrio (p. 293—316) und de iustificatione (p. 316—319). Man erkennt hier deutlich das Bestreben, den ganzen Stoff unter dem Titel des Lehramts Christi unterzubringen. Die Bekräftigung der Offenbarung des göttlichen Willens ist 1) in der Sündlosigkeit Jesu, 2) in seinen Wundern, 3) in seinem Tode zu suchen. Die Nothwendigkeit des letzteren wird (p. 261 sq.) aus verschiedenen Gründen gerechtfertigt, unter denen — nach der Schrift — auch das mortuum esse pro peccatis nostris, die Sicherstellung des Glaubens an die Sündenvergebung und die Bewahrung der Menschen vor den schwersten Strafen nicht fehlt. Aber die Hauptsache ist, dass Christus seine Lehre auch unter den schwierigsten Umständen bewähren musste und sie desshalb durch den schimpflichsten Tod besiegelt hat. Von hier aber geht die Ausführung sofort zur Auferstehung über: aus dem Tode Christi ergiebt sich die confirmatio divinae voluntatis nur insofern, als dem Tod die Auferstehung gefolgt ist (p. 266). Auf den Einwurf: „plus in resurrectione quam in Christi morte situm esse in nostrae salutis negotio, perspicio", wird daher auch — nicht ohne biblischen Grund — geantwortet: „hactenus sane, quatenus mors Christi inutilis et inefficax futura fuisset, nisi eam consecuta fuisset Christi resurrectio" (p. 267). Aber warum leitet denn die Schrift so häufig Alles vom Tode ab? „Propterea quod et ipsa per se Christi filii dei mors, resurrectione animata, eximiam prorsus et singularem vim habeat in comparanda nobis salute, ut ostendimus (allein das ist nur sehr unsicher gezeigt worden). Deinde quod via fuerit ad resurrectionem et exaltationem Christi. Ad illam enim per rei naturam, ad hanc per dei consilium et constitutionem sine morte pervenire non potuit. Denique quod ex omnibus, quae deus et Christus nostrae salutis causa fecit, mors Christi opus fuerit maxime arduum et caritatis erga nos dei et Christi evidentissimum argumentum." Diese Auskunft ist keineswegs einleuchtend; warum ist der Tod ein Liebesbeweis? Der Katechismus geht auch nicht näher hierauf ein, sondern wendet sich nun gegen die Lehre von der Strafsatisfaction (p. 268 sq.) Bekanntlich ist dieser Punkt von den Socinianern am schärfsten beleuchtet wor-

den[1]. Faustus hat in seinen „Praelectiones theologicae" ausführlich die Nothwendigkeit und Möglichkeit der Satisfaction bestritten, d. h. er hat den Gedanken in derselben Weise widerlegt, in der er einst aufgebaut worden ist. Gerade hier aber brauchte er nur das Werk der späteren Scholastik fortzusetzen; denn nichts war dieser unsicherer geworden, als die verstandesmässige Deutung des Werthes des Todes Christi im Sinne eines streng nothwendigen Aequivalents. Faustus bekämpfte die Nothwendigkeit der Satisfaction von seinem scotistischen Gottesbegriff aus: Gott ist keineswegs in seinem Wesen genöthigt, die Sünde zu bestrafen und desshalb auf alle Fälle eine Strafe zu dictiren, sei es auch dem Unschuldigen, sondern er steht über jedem Zwang und kann nach seiner Willkür handeln wie er will; sagt doch auch die Schrift, dass er bald zürne, bald sich erbarme; im NT. aber wird seine unergründliche Barmherzigkeit angekündigt. Aus seiner Gerechtigkeit kann man die Satisfaction am wenigsten ableiten; denn einen Unschuldigen für den Schuldigen zu strafen ist ungerecht. Auch aus dem Wesen der Sünde lässt sich eine Nothwendigkeit für die Strafe nicht gewinnen; denn diese ist Gott gegenüber eine Ehrverletzung; eine solche kann aber bedingungslos übersehen werden. Die Vorstellung von der Satisfaction ist aber ferner eine unmögliche, da sie auf lauter Widersprüche führt; denn I. Erlass und Genugthuung schliessen sich aus; hat Gott die Schuld erlassen, so bedarf es keiner Genugthuung, nimmt er die Genugthuung an, so bedarf es keines Erlasses, sofern in diesem Fall der Schuldner nur vertauscht ist; II. aber auch angenommen, Erlass und Genugthuung könnten neben einander bestehen, so ist doch in diesem Fall die Genugthuung im Sinne der Stellvertretung ausgeschlossen; denn 1) man kann wohl Geldstrafen für einen anderen übernehmen, nicht aber persönliche, in der Todesstrafe gipfelnde Strafen; in diesem Falle ist die Uebertragung Ungerechtigkeit. Allerdings leiden Unschuldige manchmal mit den Schuldigen; allein, wenn das durch keine Verwickelung in die Sünde des Schuldigen herbeigeführt ist, so ist ein solches Leiden nicht Strafleiden. Es lässt sich aber auch nicht behaupten, dass Christus als Repräsentant und Haupt der Menschheit gelitten habe; denn das ist er zur Zeit seines irdischen Lebens noch nicht gewesen; auch hat sein Todesleiden Niemandem den Tod abgenommen, 2) die positive Gesetzeserfüllung Christi kann keinen stellvertretenden Werth haben; denn Christus ist zu ihr verpflichtet ge-

[1] S. Fock, a. a. O. S. 615ff. Ritschl, a. a. O. S. 316ff. Strauss hat sich in seiner Glaubenslehre fast alle Argumente der Socinianer angeeignet. In der Neuzeit hat besonders Philippi die socinianischen Thesen ausführlich zu widerlegen versucht.

wesen, und seine Gesetzeserfüllung dispensirt Niemanden, 3) die Annahme, dass Christus sowohl stellvertretend gelitten, als stellvertretend das Gesetz erfüllt | habe, ist widerspruchsvoll; denn wenn das Eine geschehen ist, brauchte das Andere nicht mehr zu geschehen; III. aber selbst wenn das stellvertretende Strafleiden möglich wäre, so erreichte es seinen Zweck nicht, d. h. es würde doch nicht ein wirkliches Aequivalent geschaffen; denn 1) ein einzelnes Aequivalent kann immer nur für einen einzelnen Fall gelten, nicht aber für die Schulden aller Menschen, ein einzelner Tod ersetzt nur einen Tod, 2) der Stellvertreter hätte wirklich den ewigen Tod sterben müssen; Christus aber ist auferweckt worden; 3) hält man dem entgegen, dass Christus Gott gewesen sei und desshalb sein Leiden einen unendlichen Werth für Gott besitze, so ist zu sagen, dass ihn dann Gott nicht so zu quälen gebraucht hätte, weil schon das kleinste Leiden des Gottmenschen in diesem Falle ausgereicht hätte; allein die Berufung auf die Gottheit Christi ist desshalb hinfällig, weil die Gottheit nicht leidensfähig ist. Stellt man aber trotzdem die Gottheit Christi mit in Rechnung, so darf man desshalb nicht auch das in zeitlichen und endlichen Acten sich darstellende Leiden selbst vergöttlichen. Dieses muss als endliches gewerthet werden und demgemäss hätte der Gottmensch unendlich viele Satisfactionen auf sich nehmen müssen; IV. der Begriff der stellvertretenden Satisfaction und der Imputation schliessen sich aus; wo nämlich die erstere eingetreten ist, da ist alles Weitere ausgeschlossen, die acceptatio ist durch die Genugthuung selbst gegeben; behauptet dem gegenüber die orthodoxe Lehre, dass Gott die Leistung Christi für uns durch einen Gnadenact annehme (accepti latio), so ist die Leistung keine Genugthuung; denn accepti latio findet nur statt, wo keine aequivalente Leistung dargeboten ist. Desshalb zerstört auch die Lehre, dass Gott nur dem Glauben die Genugthuung Christi anrechne, das ganze Schema von dem stellvertretenden Strafleiden; denn Christus hat gar keine vollkommene Genugthuung geleistet, wenn sie nur bedingungsweise giltig ist; V. die Lehre von dem stellvertretenden Strafleiden stumpft die Gewissen ab, führt leicht zur sittlichen Laxheit und hemmt die Anspannung des Willens, das göttliche Gesetz zu erfüllen; VI. diese Lehre ist in der Schrift nicht enthalten und steht im Widerspruch mit klaren Schriftstellen (Cat. p. 270: „Scripturae passim deum peccata hominibus gratuito remittere testantur, potissimum vero sub novo foedere; ad remissioni gratuitae nil adversatur magis, quam eiusmodi qualem volunt satisfactio"). Dagegen will Faustus mit Duns und den Nominalisten den Gedanken des Verdienstes Christi in Bezug auf unsere Schuld nicht ausschliessen. Dasselbe gehört aber nicht in das

Gefüge von Pflicht und Leistung, welches uns obliegt[1]. Faustus ist von den Orthodoxen nicht widerlegt worden, | soweit er das juristische Begriffsmaterial, mit dem sie arbeiteten, in seinem Unwerthe nachgewiesen hat. Aber auch sonst haben ihn seine Zeitgenossen nicht zu widerlegen vermocht, weil sie die Tendenzen der ihnen überlieferten Lehrform selbst nicht klar erkannt haben und daher die Fehler ihrer Lehrbildung ebenso wenig zu corrigiren, wie ihre Vorzüge siegreich ans Licht zu stellen vermochten. Indem sie sich darauf zurückzogen, in Gott seien die Eigenschaften der Gerechtigkeit und des Erbarmens mit gleichen Ansprüchen vorhanden, schützten sie zwar die Heiligkeit des Gesetzes des Guten, kamen aber aus Widersprüchen nicht heraus.

Der angehängte Abschnitt über den Glauben wird so eingeleitet, dass, nachdem nun die Gebote und Verheissungen Gottes bekannt seien, die Darlegung folgen müsse, auf welche Weise man sich ihnen „anzupassen" habe. Diese Weise, heisst es (p. 288), sei der Glaube, „per quam et promissa Christi animo complectimur et porro praecepta eius pro virili exsequimur". Allein sofort erscheint der katholische Glaubensbegriff in dem Zusatz: „quae fides et obedientiam nostram deo commendatiorem gratioremque facit et obedientiae defectus, modo ea sit vera ac seria, supplet, utque a deo iustificemur efficit." Also der thatsächliche Gehorsam ist vielmehr das entscheidende Verhalten. Diese Auffassung ist so streng wie möglich durchgeführt. Von evangelischer Haltung findet sich keine

[1] S. Ritschl, a. a. O. S. 319, dem ich auch in der Wiedergabe der Kritik des Faustus an der Satisfactionslehre gefolgt bin: „Wenn der strenge Sinn des Pflichtbegriffs zur Geltung kommen soll, so ist — bei Faustus — jedes Verdienst Christi für sich und für uns ausgeschlossen. »Nihil fecit, quod ipsi a deo iniunctum non fuisset. Ubi debitum, ibi nullum verum et proprium meritum.« Also nur in einem uneigentlichen Sinne lässt sich der Begriff anwenden, unter Voraussetzung bestimmten göttlichen Beschlusses und göttlicher Verheissung. Da nun die letztere zur Auffassung der Pflichtmässigkeit des Handelns nichts hinzufügt, so kann sie den Begriff des Verdienstes nur so motiviren, dass bei der Beurtheilung des Handelns nicht die Pflichtmässigkeit, sondern ausnahmsweise die Freiwilligkeit in Betracht gezogen wird. Dieser Gedanke kommt wesentlich auf die Bestimmung des Begriffs durch Duns und durch Calvin hinaus. Und wenn auch Faustus dem Letzteren widerspricht, indem er wie Thomas den eigentlichen Begriff des Verdienstes auf die rechtliche Beurtheilung einer Handlung bezieht, so ist er in der factischen Zulassung von Verdienst Christi mit Calvin einverstanden. Dies ist ein neuer Beweis dafür, dass die Begriffe von Verdienst und Genugthung Christi aus ganz verschiedenen Betrachtungsweisen abgeleitet werden. Genugthuung wird aus der Voraussetzung eines bloss rechtlich geordneten Wechselverhältnisses abgeleitet; Verdienst aus einem sittlichen Wechselverhältniss, welches aber nicht unter dem höchsten Gesichtspunkte von Gesetz und Pflicht aufgefasst wird."

Spur; denn die nachgebrachte Bemerkung, dass Gott um des Glaubens willen den Defect des Gehorsams übersehe, ist auch gut katholisch gedacht. Der Katholicismus setzt dafür die Unterordnung unter die Kirche, die fides implicita. Diese hat der Socinianismus ge-|strichen; aber an die Stelle derselben setzt auch er eine Leistung, nämlich die Leistung des Glaubens. So tritt er aus dem katholischen Gefüge nicht heraus. Er bejaht es auch in den Einzelheiten seiner lehrhaften Deductionen, z. B. (p. 288): „fides in Christum duplici ratione sumitur; interdum enim notat eam fidem, quam solam, nisi adhuc aliquid aliud accedat, salus non consequitur; interdum eam quam solam salus consequitur." Gemeint ist im ersten Fall der Glaube ohne Gehorsam, im zweiten der Glaube und die Werke der Liebe. Der Abschnitt über den freien Willen ist hier eingeschoben, um dem Gott der Willkür den Menschen mit der leeren Freiheit entgegenzustellen und die augustinisch-thomistische Prädestinations- und Erbsündenlehre abzuthun[1]. In dem Abschnitt über die Justification tritt nicht, wie das nach dem über den Glauben Ausgeführten erwartet werden muss, die katholische Auffassung hervor, sondern — frappirend genug — eine ins Laxe verschlimmerte und traurig entstellte evangelische (p. 316): „iustificatio est, cum nos deus pro iustis habet seu ita nobiscum agit, ac si iusti et innocentes plane fuissemus (!). Id vero ea ratione sub novo foedere facit, ut nobis et peccata remittat et nos vita aeterna donet." Diese Definition fällt aus dem Rahmen der socinianischen

[1] S. p. 294: „Lapsus Adae, cum unus actus fuerit, vim eam, quae depravare ipsam naturam Adami, multo minus vero posterorum ipsius posset, habere non potuit... non negamus tamen assiduitate peccandi naturam hominum labe quadam et ad peccandum nimia proclivitate infectam esse, sed eam peccatum per se esse negamus." Der göttliche Factor wird, wie bei den Nominalisten, nur als „divinum auxilium" zugelassen, und zwar als exterius (hl. Schrift) und interius. Die Durchführung der Lehre vom ordo salutis ist der, welche damals die Jesuiten energisch gegen den Thomismus behaupteten, ganz ähnlich. Von der Prädestinationslehre wird p. 300 behauptet: „totam religionem corruere facit et deo multa inconvenientia attribuit." Die Hauptstellen, auf die man sich für die Prädestination zu berufen pflegt, werden im Katechismus genau behandelt und durch die exegetische Kunst in erwünschter Weise erledigt. Die Kritik der calvinischen Prädestinationslehre ist im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts überall der Ausgangspunkt für die Erweichung des confessionellen Lehrsystems und für die Forderung wirklicher, aus der Sache selbst fliessender Toleranz geworden, s. Coornhert's Kritik bei Dilthey (Archiv f. Gesch. d. Philos. Bd. 5 S. 491ff.), Arminius und seine Schüler, u. s. w. Doch darf nicht vergessen werden, dass auch das Erwählungsbewusstsein selbst in einem Zweige seiner Gläubigen die Idee der Toleranz resp. des Rechts des Individuums hervorgetrieben hat. Indessen nur jene haben die Forderung erkannt, religiösen Frieden zu stiften, „durch die Aufstellung allgemeiner Rechtssätze und einer simplificirten, generellen kirchlichen Theologie."

Grundanschauung scheinbar ganz heraus. Allein man muss sich hier erinnern, dass auch Pelagius der Besonderheit der christlichen Religion eine Reverenz gemacht hat. Der socinianische Satz lässt sich nur verstehen, wenn man 1) erwägt, dass die Socinianer mit dem Paulinismus nicht ganz brechen konnten, und 2) bedenkt, dass die Justification sehr wenig bei ihnen bedeutet. Die Hauptsache ist der in der Gesetzeserfüllung sich bewährende Gehorsam. Daneben steht — als Besonderheit der christlichen Religion — die Verheissung Gottes, gewisse Defecte jenes Gehorsams den Christen nachzusehen. An diesem Punkte wird der Contact mit dem Paulinismus gesucht und der Titel der Rechtfertigung als Sündenvergebung eingeführt. Mehr aber leistet der| Katechismus auch nicht. Er begnügt sich damit, die Rechtfertigung auf drei Zeilen irgendwie inventarisirt zu haben. Kein weiteres Wort über dieselbe hält er für nöthig; denn die zwei Seiten, die sonst noch der Rechtfertigung gewidmet sind, beschäftigen sich mit der gleichgiltigen Frage, ob schon die vorchristlichen Väter gerechtfertigt worden sind.

4. Die Kürze der nun noch folgenden Sectionen (de munere Christi sacerdotali p. 320—331, de munere Christi regio p. 331—339, de ecclesia p. 340—355) ist an sich ein Beweis, dass die Religionslehre mit der Darstellung des prophetischen Amtes Christi („praecepta et promissa dei") im Grunde beendigt ist. Da aber jene Titel aufgenommen werden mussten (gemäss der hl. Schrift), so ist auch Manches ausgeführt worden, was sich in die Lehre nicht einfügt, sondern als biblischer Stoff dieselbe durchkreuzt. Dies ist namentlich in dem Abschnitt über das hohepriesterliche Amt deutlich. Hier hat der Katechismus nicht nur auf Grund des Hebräerbriefs das fortdauernde Priesterthum Christi betont (p. 320 sq.), sondern ist auch auf den Gedanken der fortdauernden expiatio peccatorum per Christum in caelis eingegangen (p. 321 sq.): „Jesus in caelis expiationem peccatorum nostrorum peragit, dum a peccatorum poenis nos liberat virtute mortis suae, quam pro peccatis nostris ex dei voluntate subiit. Victima enim tam preciosa tantaque Christi obedientia perpetuam coram deo vim habet, nos qui in Christum credimus et Christo commortui sumus, ne peccatis vivamus, a peccatorum poenis defendendi (wie im Katholicismus ist die Strafe, nicht die Schuld die grösste Last); porro dum potestate sua, quam a patre plenam et absolutam consecutus est, perpetuo nos tuetur et iram dei, quam in impios effundi consuevit, intercessione sua a nobis arcet, quod scriptura interpellationem pro nobis appellat; deinde ab ipsorum peccatorum servitute nos liberat, dum nos sibi mancipat, partim morte itidem illa sua quam pro nobis perpessus est, partim in sua ipsius persona

nobis ostendendo, quid consequatur is qui a peccando destitit." Dass Christus erst durch die Auferweckung der himmlische Priester im vollen Sinn geworden sei, wird ausdrücklich betont. In dem Abschnitt über das königliche Amt wird zuerst gezeigt, dass Christus sich nicht selbst erweckt habe (p. 333 sq.). Dieser Nachweis beansprucht — höchst bezeichnend — den meisten Raum; es folgen dann nur gleichgiltige Ausführungen über die Art des Auferstehungsleibes Christi, die Himmelfahrt und das Sitzen zur Rechten Gottes. Mit wenigen Worten wird dann die Herrschaft Christi über alle Wesen und Dinge beschrieben. Der letzte Abschnitt endlich — über die Kirche — zerfällt in vier kurze Capitel. In den ersten wird die sichtbare Kirche definirt (p. 340) als „coetus eorum hominum, qui doctrinam salutarem tenent et profitentur", d. h. als Schule[1]. Ausdrücklich wird jedes andere Merkmal abgelehnt: „nihil est, cur de notis ecclesiae quaeras" (excepta salutari doctrina). Auf die Frage, welches die wahre Lehre sei, wird mit dem Hinweise auf diesen Katechismus in seinem ganzen Umfange geantwortet[2]. In dem zweiten Capitel wird von der Kirchenleitung gehandelt (p. 342): „ordo is situs est in officiis personarum, quibus ecclesia Christi constat, et in accurata animadversione et observatione, ut singulae personae officiis suis fungantur." Nach der Schrift werden nun Apostel, Propheten, Evangelisten, Doctoren, Pastoren (Bischöfe), Presbyter und Diakonen unterschieden. Bei der Ausführung wird das Amt der Doctoren, Bischöfe und Presbyter als eines behandelt und von den Aposteln, Evangelisten und Propheten gesagt, dass sie aufgehört haben, weil die Ursache ihrer Existenz weggefallen sei. Somit bleiben nur Pastoren und Diakonen. Die Lehre von der bischöflichen Succession wird (p. 346) bekämpft; von der Ordination wird geschwiegen. Im dritten Capitel („de disciplina ecclesiae Christi") folgt eine biblisch wohl begründete Darlegung der Grundsätze der Kirchenzucht, gipfelnd in der Ausführung, dass das Recht zu binden und zu lösen zu fassen ist als das „ius declarandi et denunciandi secundum dei verbum, qui sit dignus, qui non, ut sit in ecclesia seu membrum ecclesiae" (p. 351). Der Katechismus schliesst mit dem Capitel „de ecclesia invisibili" (p. 352 sq.). Hier ist wiederum die katholische Betrachtung sehr auffallend. Die Ausführung beginnt damit, dass die hl. Schrift „vix uspiam" einen coetus vere piorum hominum von der sichtbaren Kirche unterscheide,

[1] „Die Italiener neigen zu freien, gesellschaftlich-wissenschaftlichen Vereinigungen und Akademien." Der Socinianismus hat in der ganzen Zeit seines Bestehens wesentlich die Form einer theologischen Akademie besessen.

[2] Die landläufige orthodoxe Vorstellung von der Kirche im Protestantismus und die socinianische sind also identisch.

da alle wahrhaft Frommen auch zur sichtbaren Kirche gehören; dennoch sei zuzugestehen, dass von dieser öfters so gesprochen werde als sei sie in jeder Hinsicht das, was sie sein soll, während sie es in Wirklichkeit nicht ist. Somit könne man den Begriff einer Kirche bilden als „quaedam hominum vere piorum multitudo ac eorum inter sese coniunctio, quam per similitudinem quandam et metaphoram ecclesiam appellare liceat, nam vere pii hinc inde dispersi vel etiam latentes, si modo vera pietas latere sinat (!)[1], nonnisi improprie ecclesia dici possunt". So verclausulirt wird der Begriff der unsichtbaren Kirche acceptirt. Von ihr wird behauptet, dass sie, d. h. alle, die Christo wahrhaft glauben und ihm gehorchen, den Leib Christi in vollkommenster Weise darstellt. Unsichtbar aber sei diese Kirche, weil der Glaube und wahre Frömmigkeit nicht mit körper-|lichen Augen geschaut werden können; aber auch aus den „factis exterioribus" liesse sich nur feststellen, dass Jemand kein Glied Christi sei, nicht aber das Gegentheil. Damit schliesst der Katechismus, die Ermahnung anfügend (p. 355): „Iam omnia quae a me compendio dici hac de re potuere tibi exposui: tuum est ut iis probe perceptis atque cognitis ea menti infigas et secundum eorum praescriptum vitam instituas."

In dem modernen Katholicismus stellt sich die Neutralisirung, in dem Socinianismus die Selbstzersetzung des Dogmas dar: die vorstehende Ausführung wird gezeigt haben, dass dieser seinem Grundwesen nach nichts Anderes ist, als die nominalistische Doctrin in der Consequenz ihres Princips. Wie die Wiedertäufer und die pantheistischen Mystiker des 16. und 17. Jahrhunderts mittelalterliche Erscheinungen sind, wenn auch nicht unberührt von dem Geist einer neuen Zeit, so sind auch die Socinianer nicht „Ultra's der Reformation", sondern die Nachkommen der Scotisten.

Aber die Entwickelung des Dogmas in der nominalistischen Linie ist hier zu ihrem Ende gekommen: das Dogma ist aufgelöst. Allerdings fehlen, wie bei jeder Zersetzung, Restprodukte nicht. Adoptianische, arianische, pelagianische Motive und Lehren, die vom Dogma überwunden zu sein schienen, tauchen wieder hervor, und das strenge Festhalten an der hl. Schrift als Quelle und Autorität des Glaubens und der Glaubenslehre giebt dem Socinianismus sogar eine scheinbar sehr conservative Haltung. Dennoch ist der Bruch mit der Geschichte und dem,

[1] Wenn freilich jeder vere pius ein Schulmeister sein muss, ist es unwahrscheinlich, dass er in der Verborgenheit bleiben wird.

was bisher Dogma hiess, offenbar. Der Nominalismus hielt die lebendige Autorität der Kirche fest, ja in diesem Festhalten brachte er seine religiöse Ueberzeugung zum Ausdruck, deren Geltung er sich freilich durch den Verzicht auf eine einheitliche Gottes- und Weltanschauung erkaufen musste. Der Socinianismus hat den aus religiösen Nöthigungen stammenden Skepticismus des Nominalismus überwunden; er ist nicht mehr in sich zwiespältig wie dieser — er ist sogar dogmatistisch —; aber mit der Abschüttelung der Autorität der Kirche und Tradition hat er auch das Verständniss und den Sinn für das, was Religion ist, in hohem Maasse eingebüsst: seine so sicher hingestellten „Glaubenslehren“ sind, soweit sie einheitlich und streng gebildet sind, nichts Anderes als der Dogmatismus des sog. gesunden Menschenverstandes, der sich die Bibel, wenn sie vernünftig behandelt wird, gefallen lässt.

Dennoch ist der Socinianismus keineswegs lediglich eine mittelalterliche oder gar nur eine pathologische Erscheinung; vielmehr erweist er sich auch als Product des 15. und 16. Jahrhunderts und bezeichnet einen gewaltigen Fortschritt in der Religionsgeschichte, wenn auch nur einen indirecten. Man kann das, was er geleistet hat, in folgende Thesen zusammenfassen: er hat 1) den ehrlichen Muth gewonnen, die Frage nach dem Wesen und Inhalt der christlichen Religion zu vereinfachen, die Last der Vergangenheit, trotz Katholiken, Lutheranern und Reformirten, abzuwerfen, das Dogmensystem als das Werk eines missleiteten Verstandes mit Verstand zu zertrümmern[1] und dem Individuum die Freiheit zurückzugeben, in dem Streit um die christliche Religion lediglich die klassischen Urkunden und sich selber zu befragen; er hat 2) das enge Verhältniss von Religion und Welterkennen, wie es von der altkirchlichen Ueberlieferung geschlossen und vom Dogma sanctionirt worden war, gelockert und an die Stelle der Metaphysik als Folie der Religion die Ethik zu setzen versucht. Allerdings ist ihm das schlecht gelungen: in Wahrheit hat er nur die Metaphysik verdünnt, aber nicht verbessert oder verdrängt. Indessen ist er doch ein gewaltiger Gegner des Platonismus der Kirchenlehre gewesen und hat an seinem Theile dazu beigetragen, die Herrschaft desselben zu brechen; er hat 3) die Einsicht vorbereiten helfen, dass die Religion nicht in unverständlichen Paradoxien und in Widersprüchen ihren Ausdruck fin-

[1] Die Dogmengeschichte kann nicht, wie eine Geschichte der Aufklärung es thun darf, bei den negativen Leistungen einer Schule stehen bleiben — dürfte sie das, so wäre der Socinianismus mit seiner methodischen Kritik und seiner Voraussetzungslosigkeit in Bezug auf alle kirchliche Ueberlieferung nicht hoch genug zu preisen.

den darf, sondern dass sie es zu gesicherten und deutlichen Aussagen bringen muss, die ihre Kraft an ihrer Klarheit haben[1]; er hat 4) endlich das Studium der hl. Schrift von dem Bann des Dogmas befreit und selbst einen guten Anfang mit einer gesunden, geschichtlichen Exegese gemacht. Allerdings ist es nicht schwer, in Bezug auf alle diese hier aufgeführten Verdienste des Socinianismus auch das Gegentheil nachzuweisen, d. h. zu zeigen, wie er vielmehr in denselben Richtungen alte Irrthümer bestärkt hat. Allein es genügt, sich zu vergewissern, dass ihm jene Verdienste wirklich zukommen. Dass er selbst ihre Kraft gehemmt und theilweise aufgehoben hat, darf nicht davon abhalten, sie ihm zuzusprechen. Hauptsächlich durch das Medium des Arminianismus, aber auch direct, hat er die Aufklärung im guten und im schlimmen Sinn des Worts im Protestantismus herbeiführen helfen.

In der Religionsgeschichte — den Ausdruck im strengsten Sinn genommen — ist der Socinianismus dagegen lediglich ein Rückschritt; denn weit entfernt, dass er hier mit dem Protestantismus zusammenzustellen wäre, hat er vielmehr noch den Katholicismus, selbst in der dürftigsten Gestalt desselben, unterboten. Dass die christliche Religion Glauben ist, dass sie ein Verhältniss von Person zu Person ist, dass sie darum höher ist als alle Vernunft, dass sie lebt, nicht von Geboten und Hoffnungen, sondern von der Kraft, Gottes und in Jesus Christus den Herrn Himmels und der Erde als den Vater ergreift, | davon weiss der Socinianismus nichts. Mit dem alten Dogma hat er im Grunde das Christenthum als Religion nahezu beseitigt: Schuld und Busse, Glauben und Gnade sind Begriffe, die nur in Folge glücklicher Inconsequenzen — um des NT.'s willen — nicht ganz ausgeschieden sind. In diesen Inconsequenzen liegt die Christlichkeit des Socinianismus hauptsächlich beschlossen.

Viertes Capitel: Die Ausgänge des Dogmas im Protestantismus.

1. Einleitung[2].

Am Schlusse des 1. Capitels dieses Buchs ist angegeben, in welchem Sinne und Umfang im Rahmen der Dogmengeschichte die Reformation zu behandeln ist — als ihr Ausgang und zwar als ihr

[1] Dilthey, a. a. O. Bd. 6 S. 88f: „Das Epochemachende im socinianischen System liegt in der hellen, scharfen und klaren Durchführung des Princips, dass das neue protestantische Christenthum sich vor der humanistischen, erasmischen, historisch-kritischen, formalen und moralischen Vernunft des grossen, vorwärts schreitenden Jahrhunderts rechtfertigen müsse."

[2] Den Grundriss der christlichen und theologischen Stellung Luther's, wie er

legitimer Ausgang. In den beiden Ausgängen, die wir bisher behandelt haben, sind die eigentlich religiösen Interessen, die einst zur Entwerfung und Ausgestaltung des Dogmas mitgewirkt haben, verkümmert: im Katholicismus, sofern sie gänzlich überwuchert sind von der Herrschaft der empirischen Kirche, im Socinianismus, sofern sie nahezu aufgesogen sind durch den Moralismus. Dort ist das Dogma conservirt, aber der persönliche bewusste Glaube, der ihm entsprechen soll, durch die Unterwerfung unter die Kirche gelähmt; hier ist das Dogma abgethan, aber mit ihm ist zugleich die Eigenart des religiösen Glaubens verkannt. Der nachtridentinische Katholicismus und Socinianismus sind in vieler Hinsicht moderne Erscheinungen, aber auf ihren religiösen Kern gesehen sind sie es nicht, vielmehr Consequenzen des mittelalterlichen Christenthums. Die Reformation, wie sie sich in dem Christenthum Luther's darstellt, ist dagegen in vieler Hinsicht eine altkatholische, resp. auch eine mittelalterliche Erscheinung, dagegen auf ihren religiösen Kern beurtheilt, ist sie es nicht, vielmehr Wiederherstellung des paulinischen Christenthums im Geiste einer neuen Zeit[1].

In diesem Satze ist der Reformation (dem Christenthum Luther's) ihre Stellung in der Geschichte angewiesen und zugleich ihr Verhältniss zum Dogma bestimmt. Von hier ergiebt sich auch, warum die Reformation nicht lediglich nach den Ergebnissen, die sie in den ersten zwei Menschenaltern ihres Bestehens errungen hat, beurtheilt werden kann. Wie kann man es denn leugnen, dass der Katholicis-

in der ersten Auflage gegeben war, hat Kübel (†) in der Neuen kirchlichen Zeitschrift 1891 Heft 1 einer scharfen Kritik unterzogen. Ich habe keinen Grund gefunden, meine Darlegung desshalb zu ändern, verweise aber die Leser hiermit auf diese Kritik. Auf die Details der Lehren Luther's werde ich nicht eingehen, theils weil das dem Zwecke dieses Werks nicht entsprechen würde, theils weil mein theologisches Interesse nicht soweit reicht, um allen diesen Ausführungen mit innerem Antheil oder mit Kritik zu folgen. Dazu sehe ich, dass Luther's entscheidende Bedeutung leicht verwischt wird, wenn man sich bemüht, alle seine „Lehren" darzustellen. Bewunderungswürdig ist, wie knapp und wie treffend Loofs in seiner Dogmengeschichte eine Fülle lutherischer Lehren in ihrem Werden vorgeführt hat. In Herrmann's Buch „Der Verkehr des Christen mit Gott im Anschluss an Luther dargestellt" (1886, 1. Aufl.; 1896, 3. Aufl.) und in Thieme's Arbeit, „Die sittliche Triebkraft des Glaubens. Eine Untersuchung zu Luther's Theologie" (1895) besitzen wir zwei Muster, wie auch die Details Luther'scher Gedanken unter einem zusammenfassenden Gesichtspunkt verständlich und fruchtbar gemacht werden können.

[1] Im Geist einer neuen Zeit — damit ist auch gesagt, dass das Urchristenthum nicht copirt, ja dass seine Linie an bedeutenden Stellen überschritten worden ist.

mus, seitdem er sich zur Contrareformation aufgerafft, und der Socinianismus mehr als ein Jahrhundert hindurch in einem viel innigeren Verhältniss zur neuen Zeit gestanden haben, als der lutherische | Protestantismus![1] Sie arbeiteten mit allen Kulturmächten der Gegenwart im Bunde, und bald fühlten Poeten, Humanisten, Gelehrte, Entdecker, Könige und Staatsmänner, wohin sie eigentlich gehörten, wenn sie nichts Anderes waren als Gelehrte und Staatsmänner. Es war der Reformation freilich nicht an der Wiege gesungen worden, dass sie einst hinter der Zeit einherschleichen werde. War sie doch vielmehr bei ihrer Geburt begrüsst worden von den Jubelrufen der Nation, umjauchzt von den Humanisten und den Patrioten. Allein dort war diese ihre nächste Zukunft bereits vorgebildet, von wo sie ihre Zukunft allein zu erwarten hatte — in Luther. Nicht der möglichst weite Fortschritt über das Durchschnittliche eines Zeitalters hinaus macht den wahrhaft grossen Mann, sondern die Kraft, mit der er ein neues Leben in der gegebenen Gemeinschaft zu erwecken vermag[2].

Es ist mindestens eine sehr einseitige und abstracte Betrachtung Luther's, die in ihm den Mann der neuen Zeit, den Helden eines heraufsteigenden Zeitalters oder den Schöpfer des modernen Geistes feiert. Will man solche Helden erblicken, so muss man zu Erasmus und Genossen oder zu Männern wie Denck, Franck, Servede und Bruno gehen. In der Peripherie seines Daseins war Luther eine altkatholisch-mittelalterliche Erscheinung. Freilich eine Zeit lang — es

[1] Daher auch die zahlreichen Uebertritte von Protestanten, namentlich von gelehrten Protestanten, zum Katholicismus bis zu den Tagen der Königin Christine von Schweden, ja noch über dieselben hinaus. Der erste Protestant auf dem Continent, der die Verkümmerung der Confession deutlich empfunden hat, ist Calixt in Helmstädt gewesen, der viel gereiste. Aber auch die Mystiker unter den Lutheranern in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts legen dafür Zeugniss ab, dass sie die schulmässige Verengung der Confession als Last empfanden (s. Ritschl, Gesch. des Pietismus Bd. II). Aber weder sie noch Calixt haben den richtigen Ausweg gefunden.

[2] Das Complement zu dieser Erkenntniss liegt in den schönen Worten Diltheys (Archiv f. Gesch. der Philos. V. Bd. Heft 3 S. 355f.), die er auf Luther anwendet: „Die Geschichte spricht nirgend bisher für das Ideal der religionslosen Moral. Neue active Willenskräfte sind, soweit wir sehen, immer in Verbindung mit den Ideen über das Unsichtbare entstanden. Es entspringt nun aber das fruchtbare Neue auf diesem Gebiet immer im geschichtlichen Zusammenhang selber, auf der Grundlage der Religiosität einer ablaufenden Epoche, wie ein Lebenszustand aus einem frühern hervorgeht. Denn nur indem dem echten religiösen Menschen eben aus dem innigsten, tiefsten religiös-sittlichen Erfahren im vorhandenen Verbande auf Grund der veränderten Bewusstseinslage ein Ungenüge entsteht, ist Anstoss und Richtung für das Neue gegeben. So ist es auch in Luther gewesen" (s. auch a. a. O. S. 368).

waren nur wenige Jahre — schien es, als werde dieser Geist Alles an sich ziehen und zu einer wundervollen Einheit gestalten, was in der Gegenwart lebendig war, als sei ihm die Macht gegeben, wie Niemandem je zuvor, sein Ich zum geistigen Mittelpunkt der Nation zu bilden und mit allen Waffen gewappnet sein Jahrhundert in die Schranken zu rufen.

Allein das war nur eine herrliche Episode, die zunächst ein schnelles Ende nahm. Gewiss sind jene Jahre von 1519 bis c. 1523 die schönsten der Reformation, und es ist eine wunderbare Fügung gewesen, dass alles das, was geleistet werden sollte, die ganze Aufgabe der Zukunft, von Luther selbst in einem Moment in Angriff genommen und der Verwirklichung nahe gebracht schien. Allein diesem reichen Frühling ist kein voller Sommer gefolgt. In jenen Jahren ist Luther über sich selbst erhoben worden und hat die Schranken seiner Eigenart scheinbar überwunden — er ist die Reformation gewesen, sofern sich Alles in ihm zusammenfasste, was die Rückkehr zum paulinischen Christenthum und | die Begründung eines neuen Zeitalters zugleich bedeutete. Damals ist auch der Bund zwischen dem Protestantismus und Deutschland geschlossen worden. Gewiss — das evangelische Christenthum ist der Menschheit geschenkt worden, und umgekehrt, der deutsche Geist hat sich auch heute noch lange nicht dem Protestantismus unterworfen; dennoch gehören Protestantismus und Deutschthum untrennbar zusammen. Wie die Reformation im 16. Jahrhundert das Deutsche Reich gerettet hat, so ist sie noch immer seine stärkste Kraft, das fortwirkende Princip und das höchste Ziel.

Aber keinem Menschen ist es gegeben, Alles zu leisten, und ein Jeder, der dauernd wirkt und nicht nur aufblitzt wie ein Meteor, muss in die Schranken zurückkehren, die seiner Natur gesetzt sind. Zu ihnen ist auch Luther zurückgekehrt. Diese Schranken waren nicht nur leichte Hüllen, wie man uns wohl einreden möchte, so dass erst Melanchthon und die Epigonen in ihrem Unverstand die Verengung verschuldet hätten, sondern Luther empfand sie mit als die Wurzeln seiner Kraft und hat sie in diesem Sinn geltend gemacht.

Aber wenn man sich nun die Aufgabe stellt, ein Bild von dieser Eigenart Luther's zu entwerfen und gleichsam die Summe seiner Existenz zu ziehen, so hat noch Niemand diesem Problem vollkommen zu genügen vermocht. Man kann Luther nur wiedergeben, indem man ihn selbst sprechen und in jeder Richtung seines geistigen Wesens zum Wort kommen lässt: diesen Luther kann man nachempfinden, soweit es beschränkteren Geistern möglich ist; aber der Versuch der Analyse scheint in unlösbare Widersprüche zu verwickeln. Dennoch

muss er gemacht werden, wenn das complicirte und zum Theil verworrene Erbe richtig verstanden werden soll, welches er hinterlassen hat, und wenn wir uns der Aufgabe bemächtigen wollen, die seine Erscheinung inmitten eines ihm vielfach fremden Zeitalters den Nachkommen aufgezwungen hat.

Er war nur in Einem gross und gewaltig, hinreissend und unwiderstehlich, der Herr seines Zeitalters, siegreich hinwegschreitend über die Geschichte eines Jahrtausends, um seine Zeit aus ihren Bahnen zu werfen und in neue Bahnen zu zwingen — er war nur gross in der am Evangelium, d. h. an Christus wieder entdeckten Erkenntniss Gottes. Was einst auch ein Motiv beim Bau des Dogmas gewesen, in diesem aber unkenntlich geworden war, was dann von Augustin ab während des ganzen Mittelalters neben dem Dogma einhergegangen ist in unsicherer Ausprägung und Geltung, der lebendige Glaube an den Gott, der in Christus der armen Seele zuruft: „salus tua ego sum", die gewisse Zuversicht, Gott sei das Wesen, auf das man sich verlassen kann — das | war die Botschaft Luther's an die Christenheit. Die alten Dogmatiker des Lutherthums haben in ihre weitschichtigen Systeme auch ein Capitel „de vocatione Lutheri" aufgenommen. Man hat sie desswegen hart getadelt. Aber mit sehr viel grösserem Rechte, als man in einer christlichen Dogmatik von Adam, Abraham und David lesen muss, darf man in ihr auch einen Paragraphen über Luther gutheissen[1].

[1] Auf den Höhepunkten seines Lebens hat Luther gesprochen wie ein Prophet und Evangelist. Alle Mittelbegriffe und Mittelspersonen sind überwunden: „Ew. Kurfürstl. Gnaden weiss, oder weiss Sie es nicht, so lass Sie es Ihr hiermit kund sein, dass ich das Evangelium nicht von Menschen, sondern allein vom Himmel durch unsern Herrn Jesum Christum habe, dass ich mich wohl hätte mögen, wie ich denn hinfort thun will, einen Knecht und Evangelisten rühmen und schreiben." Fast beängstigend berührt uns solch ein Selbstbewusstsein; aber man darf nicht übersehen: es ist mit der grössten Demuth gegenüber Gott verbunden; es ist nicht plötzlich oder gar durch Visionen entstanden, sondern hat sich langsam an der Schrift und dem religiösen Besitz der Kirche entwickelt; endlich es taucht nur auf im Zusammenhang der Stimmung: „Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein", und greift nicht gesetzgebend in das empirisch-kirchliche Gebiet ein. So werden wir es anzuerkennen haben als den echten Ausdruck einer religiösen Freiheit, wie sie Clemens Alexandrinus als Stimmung des wahren Christen gezeichnet hat und wie sie die Mystiker aller Zeiten auf ihren Wegen zu erreichen suchten. Aber vergebens sucht man in der ganzen Kirchengeschichte nach Männern, die solche Briefe zu schreiben vermocht haben, wie jenen Brief an den Kurfürsten und die Schreiben, die Luther von der Coburg aus verfasst hat. Ich kann die katholischen Kritiker sehr wohl begreifen, wenn sie in jenen Briefen einen „wahnsinnigen Hochmuth" bemerken. Es bleibt in der That nur

Denn nichts weniger als das religiöse Verständniss des Evangeliums, das souveräne Recht der Religion in der Religion, hat er wiederhergestellt. In der Entwickelung, die vor ihm lag, hatte man ja nicht nur diesen oder jenen Fehler gemacht, sondern man hatte die Religion an ihre Feinde und Freunde verrathen. Von einer babylonischen Gefangenschaft hat Luther selbst gesprochen, und er sah diese Gefangenschaft mit Recht sowohl in der Herrschaft eines irdischen selbstsüchtigen Kirchenthums über die Religion als in der Umklammerung des sie erstickenden Moralismus. Es mag schon hier bemerkt werden, dass er nicht mit der gleichen Sicherheit den Jammer der Gefangenschaft erkannt hat, in welche die Religion durch die altkatholische Theologie gerathen war. Nicht nur, weil sein geschichtlicher Horizont ungefähr bei der Zeit des Ursprungs der Papstkirche abschloss — was dahinter lag verschwamm ihm an vielen Punkten in der goldenen Linie des NT.'s —, sondern vor Allem desshalb, weil das Dogma, die geschichtliche Hinterlassenschaft des 2.—7. Jahrhunderts, nicht mehr die nächste Quelle war, aus welcher die Missstände, die es in der Gegenwart zu bekämpfen galt, geflossen waren. Das alte Dogma war damals ein todtliegendes, wie wir das in unserer früheren Darstellung hinreichend gezeigt haben. Niemand machte es für den Glauben lebendig. Wenn daher Luther die Fehler der Theologie verfolgte, so wandte er sich fast ausschliesslich gegen die Scholastiker und den mittelalterlichen Aristoteles. Wenn er auf die Vernunft schalt und schmähte, meinte er in der Regel jene Leute[1], wenn er die unheilvolle Verbindung der Religionslehre mit der Philosophie auseinanderriss, richtete er gegen Jene seine Waffen. Indem er die Theologie bekämpfte, bekämpfte er die mittelalterliche, und auch diese nur soweit, als sie die Ehre Gottes und Christi, das Recht Gottes und das Unrecht der Creatur, verkannt hatte. Er wusste — von seinem Streit gegen die Wiedertäufer abgesehen — von keinem anderen Streit wider die Vernunft, als dem Streite wider die Selbstgerechtigkeit und die Ausflüchte des Menschen, der auch die Religion benutzt, um seinem Gott zu entfliehen.|

Wunderbare Verkettung der Dinge! Derselbe Mann, der das Evangelium von Jesu Christo aus dem Kirchenthum und dem Moralismus befreit hat, hat seine Geltung in den Formen der altkatho-

die Wahl, diesen Luther so zu beurtheilen oder anzuerkennen, dass es mit ihm eine besondere Bewandtniss in der Geschichte der christlichen Religion hat.

[1] S. die werthvolle Untersuchung von Fr. Nitzsch, Luther und Aristoteles (1883). Vorläufer Luther's in der radicalen Verwerfung der Philosophie und Scholastik ist Pupper von Goch gewesen.

lischen Theologie verstärkt, ja diesen Formen nach Jahrhunderte langer Quiescirung erst wieder Sinn und Bedeutung für den Glauben verliehen. Es hat keinen Theologen nach Athanasius gegeben, der die Lehre von der Gottheit Christi für den Glauben so lebendig gemacht hat wie Luther; kein Lehrer nach Cyrill ist in der Kirche erstanden, dem das Geheimniss der Einheit der beiden Naturen in Christus ein solcher Trost gewesen ist wie für Luther — „ich hab einen bessern Sorger, denn alle Engel sind: der lieget in der Krippen und hanget an einer Jungfrau Zitzen, aber sitzet gleichwohl zur rechten Hand Gottes, des allmächtigen Vaters" —; kein Mysteriosoph des Alterthums hat überzeugter und seliger von der heiligen Speise im Abendmahl gesprochen als Luther. Der deutsche Reformator hat den Formeln des griechischen Christenthums wieder Leben gegeben; er hat sie dem Glauben wiedergeschenkt. Ihm hat man es zuzuschreiben, dass bis heute im Protestantismus diese Formeln eine lebendige Macht für den Glauben sind, ja nur im Protestantismus. Hier lebt man in ihnen, vertheidigt oder bestreitet sie; aber auch die, welche sie bestreiten, wissen ihr relatives Recht zu schätzen. In den katholischen Kirchen sind sie ein todter Besitz.

Man wird dem „ganzen Luther" wahrlich nicht gerecht, wenn man diese Seite seiner reformatorischen Bedeutung, die für ihn selbst mit der evangelischen unauflöslich zu einer Einheit verknüpft war, vertuscht oder gering anschlägt. Luther ist der Restaurator des alten Dogmas gewesen. Er hat das Interesse an der Lehre seiner Zeit aufgezwungen und sie auch damit aus den Bahnen des humanistischen, franciskanischen und politischen Christenthums hinausgeworfen: die humanistische und franciskanische Zeit musste sich für das ihr Fremdeste interessiren — für das Evangelium und die alte Theologie[1]. Ja man kann noch einen Schritt weiter gehen: Luther hätte das „Quicunque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam

[1] In den verschiedenen Zeiten ist m. E. kein Unterschied bei Luther zu finden. Was er in der Schrift „Wider Hans Worst" (1541) geschrieben (Erl. Ausgabe Bd. 26 S. 15), in voller Zustimmung zu der mittelalterlichen Anschauung von den „zwölf Artikeln", hätte er auch schon 20 Jahre früher schreiben können: „Das kann Niemand leugnen, dass wir der Apostel Symbolon, den alten Glauben der alten Kirchen, aller Dinge gleich mit ihr halten, glauben, singen, bekennen, nichts Neues drinnen machen, noch zusetzen, damit wir in die alten Kirchen gehören und einerlei mit ihr sind. . . . Wer mit der alten Kirchen gleich glaubt und gleich hält, der ist von der alten Kirchen." Dazu S. 35: „Also auch hie kann das Leben wohl Sünde und unrecht sein, ja ist leider allzu unrecht; aber die Lehre muss schnurrecht und gewiss ohne alle Sünde sein."

fidem" des Athanasianums jeden Augenblick mit Plerophorie vertreten. Nicht nur die Augsburgische Confession hat im 1. Artikel das alte Dogma bestätigt, sondern auch die Schmalkaldischen Artikel beginnen mit ihm: „de his articulis nulla est inter nos et adversarios controversia, quum illos utrinque confiteamur"; und wenn es dann bei dem gleich folgenden Artikel de officio et opere Jesu Christi heisst: „De hoc articulo cedere aut aliquid contra illum largiri aut permittere nemo piorum potest", so soll er durch solchen Zusatz nicht über die zuvor genannten Ar-|tikel erhoben werden: jene standen für Luther so fest, dass er bei ihnen eine solche Bemerkung gar nicht für nöthig hielt. Auch kann darüber kein Zweifel sein — das Evangelium war ihm doctrina salutaris, doctrina evangelii, welche die alten Dogmen sicher einschloss; die Versuche, es anders darzustellen, sind m. E. gescheitert: das Evangelium ist eine heilige Lehre, enthalten in Gottes Wort, die gelernt sein will und der man sich zu unterwerfen hat[1].

Wie ist es zu erklären, dass Luther in einer Zeit, die das Dogma zurückgeschoben hatte, und in welcher der Geist der Wissenschaft und Kritik so erstarkt war, dass man es bereits von verschiedenen Seiten her zu bestreiten begann, so sicher für dasselbe eingetreten ist und es wieder lebendig gemacht hat? Auf diese Frage lässt sich mehr als eine Antwort geben; eine wurde bereits oben mitgetheilt: Luther kämpfte gegen die Missbräuche und Irrthümer des Mittelalters. Man kann diese Antwort noch erweitern: Luther kämpfte niemals gegen unrichtige Theorien und Lehren als solche, sondern nur gegen solche Theorien und Lehren, welche offenbar die puritas evangelii und den Trost desselben verdarben. Damit ist schon das Andere gesagt — er stand nicht im Bunde mit den hellen Geistern, welche die Theologie berichtigen und damit eine zutreffendere Erkenntniss der Welt und ihrer Ursachen heraufführen wollten. In ihm lebte überhaupt nicht der unwiderstehliche Drang des Denkers, der nach theoretischer Klarheit strebt, ja er hatte einen instinctiven Widerwillen und ein eingeborenes Misstrauen gegen jeden Geist, der, lediglich von der Erkenntniss geleitet, Irrthümer kühn berichtigte. Wer auch hier für den „ganzen Luther" heute meint eintreten zu können, der kennt ihn entweder nicht oder setzt sich selber dem Verdachte aus, dass ihm die Wahrheit der Erkenntniss eine geringfügige Sache ist. Das war die

[1] Eine der stärksten Stellen steht im „Kurzen Bekenntniss vom hl. Abendmahl" (1545. Erlanger Ausgabe XXXII S. 415): „Darumb heissts, rund und rein, ganz und Alles gegläubt oder Nichts gegläubt" (er meint seine Abendmahlslehre).

empfindlichste Schranke in dem geistigen Wesen des Reformators, dass er sich weder die Bildungselemente, die seine Zeit bot, voll angeeignet, noch das Recht und die Pflicht der freien Forschung erkannt, noch endlich die Kraft der kritischen Einwürfe gegenüber der „Lehre", die damals schon lebendig waren, zu ermessen verstanden hat. Es mag sehr kleinlich oder gar anmassend erscheinen, dies zu bemerken; denn Luther hat uns für diesen Ausfall nicht nur dadurch entschädigt, dass er religiöser Reformator war, sondern auch durch den unerschöpflichen Reichthum seiner Persönlichkeit. Welch' eine Fülle umschloss diese Persönlichkeit! wie hat sie in heroischer Weise auch alles das besessen, was soeben vermisst wurde, einen Reichthum ursprünglicher Anschauungen, der alle mangelnden „Bildungselemente" aufwog, eine Sicherheit und Kühnheit des Blicks, die mehr war als „freie Forschung", eine Kraft, das Unwahre zu treffen, das Probehaltige zu conserviren, neben der alle „kritischen Einwürfe" matt und schwach erschienen, vor Allem aber ein wundervolles Vermögen, dem starken Gefühl und dem wahren Gedanken Ausdruck zu geben, wirklich zu reden und durch das Wort zu überzeugen, wie kein Prophet vor ihm. Allein alle diese gewaltigen Eigenschaften waren doch unvermögend, dem kommenden Geschlecht eine reine Bildung zu sichern, weil sie in Luther selbst nicht aus dem Triebe herausgeboren waren, die Dinge zu erkennen, wie sie sind. Gewiss — er hatte Grösseres zu thun, als die Wissenschaft zu berichtigen und die allgemeine Kultur in der Breite ihrer Entwickelung zu befördern, und dankbar dürfen wir es preisen, dass wir einen Mann erlebt haben, der all' sein Trachten in den Dienst der Erkenntniss des lebendigen Gottes gestellt hat. Aber es ist doch eitel Romantik und Selbsttäuschung, wenn man die Schranken der Luther'schen Eigenart als sein Bestes preist, und es ist schlimmer als Romantik und Selbsttäuschung, wenn man das, was einem Heros erlaubt war, der nicht reflectirte, sondern that, was er musste, zu einem allgemeinen Gesetz für eine Zeit erheben will, die, wenn sie sich unbefangen und rücksichtslos der Erkenntniss der Wahrheit hingiebt, auch thut, was sie thun muss. Und dann — wer wagt es denn wirklich, den „ganzen Luther" zu repristiniren mit der Massivität seines mittelalterlichen Aberglaubens, den vollendeten Widersprüchen seiner Theologie, der seltsamen Logik seiner Argumente, den Fehlern seiner Exegese und der Ungerechtigkeit und Barbarei seiner Polemik? Sollen wir denn das alles vergessen, was wir gelernt haben und was Luther nicht kannte, die Forderungen einer reinen, nur durch die Sache bestimmten Erkenntniss, die Relativität des geschichtlichen Urtheils, das Mass der Dinge und das bessere Verständniss des NT.'s?

Fordert das Christenthum, je strenger man es als geistige Religion fasst, nicht den Einklang mit dem gesammten Leben unseres Geistes und kann man aufrichtiger Weise sagen, dass uns das Christenthum Luther's den bietet?

Indessen ist es nicht nur das mangelnde theoretische Interesse gewesen, was Luther veranlasste, bei dem alten Dogma Halt zu machen, auch nicht nur die unsichere Kenntniss und das mangelnde Verständniss der altkatholischen Zeit, sondern das alte Dogma selbst kam der neuen Auffassung des Evangeliums, die er verkündigte, entgegen[1]. Er hat sich also auch hier, wie überall, nicht | nur von äusseren Autoritäten leiten lassen, sondern die innere Uebereinstimmung, die er zwischen seinem Glauben und jenem Dogma zu finden meinte, hat ihn an demselben nicht irre werden lassen. Er hat in dem „Glauben" nur die Ehre Gottes und Christi gesucht; die alten Glaubensformeln thaten das auch. Er wollte in dem „Glauben" nichts hören von Gesetz, Werken, Leistung und Verdienst; die alten Glaubensformeln schwiegen über sie. Ihm war die Sündenvergebung, wie sie eine heilige Kirche schafft und Leben und Seligkeit bringt, das Hauptstück der Religion; er fand diese Stücke in souveräner Stellung in den alten Formeln. Er ergriff Jesum Christum als den Spiegel des väterlichen Herzens Gottes, darum als Gott und wollte von keinem anderen Tröster wissen als von Gott selbst, wie er in Christus erschienen ist und durch den hl. Geist wirkt; die alten Glaubensformeln zeugten nur von Vater, Sohn und Geist, von dem einen Gott, der eine Dreiheit sei, und sagten nichts von Maria, den Heiligen und anderen Nothhelfern. Seine Seele lebte in dem Glauben an den Gott, der uns irdisch

[1] Man hat auch darauf hingewiesen, dass das alte Dogma seit Justinian das bürgerliche Rechtsbuch eröffnete, dass der Rechtsschutz, den es verhiess, nur der Orthodoxie zugesprochen war, und dass somit jeder Angriff auf die Trinität und die Christologie damals als Anarchismus empfunden werden musste und unter den schwersten Strafen stand. Das ist gewiss richtig; aber ich kann nicht finden, dass Luther an die schweren Folgen, welche eine Auflehnung wider das Dogma für ihn und seine Anhänger gehabt hätte, jemals gedacht hat. Er kam, soviel ich sehe, niemals so weit, um sich darüber Sorge zu machen, da er ohne Schwanken an dem alten Dogma festhielt. In dem anderen Fall hätte er gewiss den Muth bewiesen, den Servede gezeigt hat. Anders steht es, wenn ich nicht irre, bei Melanchthon und Calvin. Der Erstere hat auch aus ängstlichen kirchen- und staatspolitischen Erwägungen jede Gemeinschaft mit Solchen vermieden, deren Stellung zum alten Dogma verdächtig war, und Calvin ist schwerlich von dem Vorwurf freizusprechen, dass er sich selbst zu dem alten Dogma anders gestellt und auch die Antitrinitarier anders behandelt hätte, wenn er minder politisch gewesen wäre. Andeutungen über die rechtliche und politische Seite der Frage bei Kattenbusch, Luther's Stellung zu den ökumenischen Symbolen S. 1ff.

so nahe gekommen ist wie ein Bruder dem Bruder; die alten Glaubensformeln bezeugten dies durch ihre Lehre von den zwei Naturen in Christo. Er wappnete sich wie Paulus wider die Anläufe des Teufels, der Welt und der Sünde mit der Gewissheit, dass Christus durch seinen Tod die Mächte der Finsterniss bezwungen und die Schuld getilgt habe, und dass er jetzt als der erhöhte Herr zur Rechten Gottes sitzt; die alten Glaubensformeln bekannten sich zu dem Kreuzestod, der Auferstehung und der Erhöhung Christi. Indem er unter dem Schutt des Mittelalters den alten Glauben des Paulus in dem NT. wieder entdeckte, entdeckte er ihn auch in dem alten Dogma: die Kirche besass ihn, bekannte ihn täglich, aber achtete seiner nicht, wusste nicht mehr, was sie ihre Priester murmeln liess, und hat so mitten im Besitz ihren | Besitz vergessen. Wie sollte er dieser Kirche gegenüber mit dem NT. nicht auch das alte Dogma preisen, welches das Wort Gottes bezeugte! Und in einer sehr wichtigen Hinsicht hatte er ja völlig Recht — dieses alte Dogma war wirklich ein Ausdruck der Religion der alten Zeit gewesen: das, was diese Zeit daneben festhielt und wodurch sie ihr Dogma begrenzte, hatte sie nicht in das Dogma selbst aufgenommen. Erst in dem Mittelalter haben Gesetz, Verdienst und Leistung in den Glaubenslehren und im Kultus eine Stelle gefunden. Die altkatholische Kirche hatte im Vergleich mit der mittelalterlichen überhaupt ein mehr religiöses Gepräge: sie bekannte in ihrem Glauben und in ihrem Kultus das, was Gott durch Christus gethan hat und thun wird.

Aber hatte er nicht überhaupt Recht? standen nicht sein Glaube und das alte Dogma wirklich in schönster Harmonie? Man behauptet es heute noch, und man beruft sich dafür auf den scheinbar stärksten Zeugen, auf ihn selber, der es nicht anders gewusst hat. Nach dieser Auffassung ist die Dogmenbildung der alten Kirche bis zum 6. und 7. Jahrhundert „gesund“ gewesen; es fehlte ihr nur die Rechtfertigung aus dem Glauben. Diesen Zusatz hat Luther hinzugefügt, indem er zugleich die mittelalterliche Fehlentwickelung gereinigt, resp. abgethan hat. Allerdings spricht man dabei doch zugleich auch von einem „Umbau“ und einer „Neubildung“ des Dogmas, die Luther vorgenommen habe; aber es ist schwer anzugeben, was dieses Wort bedeuten soll: Zusätze und Abstriche sind kein Umbau[1]. Man meint es daher auch

[1] S. Thomasius-Seeberg, a. a. O. II S. 748: „Die dritte Periode bietet die Neubildung des Dogmas durch die Reformation. Hier ist vom Mittelpunkt des evangelischen Rechtfertigungsglaubens aus das mittelalterliche Verständniss des Christenthums an seinen beherrschenden Punkten durchbrochen worden, und es ist von jenem Centrum aus mit Beibehaltung der gesunden, an den

nicht ernsthaft mit ihm; aber es bezeichnet das Eingeständniss, dass Luther's Glaubensbegriff irgendwie das gesammte Dogma modifi-|cirt hat. Wie das geschehen ist, das kann man freilich nicht sagen; denn die Dogmenbildung der alten Kirche war ja „gesund". Auf diesem Standpunkt muss nothwendiger Weise die ganze Entwickelung des Protestantismus seit dem Ende des 17. Jahrhunderts bis heute als eine Fehlentwickelung, ja als ein Abfall erscheinen — misslich nur, dass nahezu alle denkenden Protestanten abgefallen sind und sich hauptsächlich nur durch das Mass von Klarheit und Aufrichtigkeit unterscheiden, in der sie ihren Abfall eingestehen.

Wir haben zu untersuchen, ob Luther's Glaubensbegriff, d. h. das, was zugestandenermassen seine reformatorische Bedeutung ausmacht, das alte Dogma fordert und daher auch mit ihm aufs innigste verbunden ist oder nicht[1]. Wir stellen zu diesem Behufe zunächst die wichtigsten Sätze, in denen sich sein Christenthum darstellt, zusammen. Sodann werden wir die entscheidendsten kritischen Sätze, die er selbst als Folgerungen seines religiösen Verständnisses des Evangeliums ausgesprochen hat, aufführen. Auf Grund dieser Untersuchungen wird sich dann ergeben, ob und in welchem Masse die Gesammthaltung, welche Luther dem alten Dogma gegenüber eingenommen hat, eine widerspruchslose war. Liesse sich das feststellen, so würde sich letztlich die Frage erheben, ob es der Kirche der Gegenwart noch möglich ist, dieselbe Haltung einzunehmen.

2. Das Christenthum Luther's[2].

In der Zelle seines Klosters hat Luther den Seelenkampf ausgekämpft, dessen Frucht die neue und doch alte evangelische Erkennt-

Urkunden des Urchristenthums sich bewährenden Resultate der seitherigen Dogmenbildung ein Umbau des Dogmas unternommen worden." Der Ausdruck »an den Urkunden des Urchristenthums sich bewährend« ist übrigens erstlich ganz modern, im Sinne Luther's daher höchst anstössig, zweitens ein Verzicht in Bezug auf Alles, was die Kirche in den letzten 150 Jahren in Bezug auf das NT. und die älteste Dogmengeschichte gelernt hat. Noch deutlicher hat Kahnis (Die Sache der luth. Kirche gegenüber der Union 1854 S. 90) seine Ansicht über das Verhältniss der lutherischen Kirche zur römischen ausgesprochen. Nachdem er constatirt hat, dass beide Kirchen die ökumenischen Symbole anerkennen und dass die lutherische Kirche Nachsicht mit den Rationalisten und Schleiermacherianern übt, fährt er fort: „Sollten wir denn keine Nachsicht haben mit den römischen Brüdern, welche diese Wahrheiten festhalten und nur ein Plus haben, gegen welches wir protestiren."

[1] Es handelt sich hier lediglich um die Frage der inneren Zusammengehörigkeit des Christenthums Luther's und des alten Dogmas. Dass er die äussere Autorität des Dogmas ausser Kraft gesetzt hat, darüber s. oben S. 609 ff.

[2] Ausführliche Darstellungen der Theologie Luther's haben Köstlin, Theod.

niss werden sollte[1]. Innere Unruhe, die Sorge um sein Heil, hatten ihn in das Kloster getrieben. Er war dort eingetreten, um — echt katholisch — durch gehäufte Leistungen den strengen Richter für sich zu stimmen und „einen gnädigen Gott zu kriegen“[2]. Aber indem er alle | die Mittel benutzte, welche ihm die mittelalterliche Kirche bot, wuchsen seine Anfechtungen und Qualen. Er hatte das Bewusstsein mit allen Mächten der Finsterniss zu ringen und sich im Kloster statt in der Gemeinschaft der Engel unter Teufeln zu befinden. Wenn ihn nachmals auf der Höhe seines Wirkens Kleinmuth überfiel, so bedurfte es nur der Erinnerung an jene klösterlichen Schrecknisse, um ihn wieder zu festigen[3]. In dem Systeme von Sacramenten und Leistungen, dem er

Harnack und Lommatzsch geliefert. Dogmengeschichtlich von Wichtigkeit ist Plitt's Einleitung in die Augustana. Für die Anfänge der Bildung des eigenthümlichen Christenthums Luther's kommen besonders die Arbeiten von Köstlin, Riehm, Seidemann, Hering, Dieckhoff, Bratke, Ritschl, Kolde und Lipsius in Betracht. Eine zuverlässige Darlegung, aber freilich im Lichte der Theologie der Epigonen, haben Thomasius-Seeberg geboten, a. a. O. II S. 330 bis 394. Im Folgenden ist mein Vortrag: „M. L. in seiner Bed. f. d. Gesch. d. Wissenschaft u. d. Bildung“ 1883 benutzt.

[1] Sehr richtig Loofs, a. a. O. S. 345: „Dass die lutherische Reformation nicht von einer Kritik der Kirchenlehre ausgegangen ist, dass sie mehr war als eine Revision des kirchlichen Lehrbegriffs, das lehrt schon Luther's Entwicklung.“

[2] Vgl. vor Allem die „kleine Antwort auf Herzog Georg's nähestes Buch“ (Erl. Ausg. XXXI S. 273): „Ist je ein Münch gen Himmel kommen durch Müncherei, so wollt ich auch hinein kommen sein; das werden mir zeugen alle meine Klostergesellen.“ Nach katholischem Urtheil freilich hat es Luther im Kloster ganz verkehrt angefangen und durch seinen Hochmuth bewiesen, dass er nicht dorthin gehörte. Sein Hochmuth bestand aber lediglich darin, dass er es ernsthafter trieb als seine Genossen.

[3] Eine der charakteristischsten Stellen s. a. a. O. S. 278 f.: „Und mir ward auch also Gluck gewuntscht, da ich die Profession gethan hatte, vom Prior, Convent und Beichtvater, dass ich nu wäre als ein unschüldig Kind, das itzt rein aus der Taufe käme. Und fürwahr, ich hätte mich gern gefreuet der herrlichen That, dass ich ein solcher trefflicher Mensch wäre, der sich selb durch sein eigen Werk (— das war also trotz allen Verboten der Dogmatik die populäre Meinung —), ohn Christus Blut, so schon und heilig gemacht hätte, so leichtlich und so balde. Aber, wiewohl ich solches süsses Lob und prächtige Wort von meinem eigen Werk gern hörete, und liess mich also für einen Wunderthäter halten, der sich selbs so liederlicher Weise künnt heilig machen, und den Tod fressen sampt dem Teufel u. s. w., so wollt es doch den Stich nicht halten. Denn wo nur ein klein Anfechtung kam vom Tod oder Sunde, so fiel ich dahin, und fand weder Taufe noch Müncherei, die mir helfen möcht; so hatte ich nu Christum und seine Taufe längest auch verloren. Da war ich der elendeste Mensch auf Erden, Tag und Nacht war eitel Heulen und Verzweifeln, dass mir niemand steuren kunnte ... Gott sei Lob! dass ich mich nicht zu Tod geschwitzet habe, ich wäre sonst längst im Abgrund der Hölle mit meiner

sich unterwarf, fand er die Gewissheit des Friedens nicht, die er suchte und die nur der Besitz Gottes selbst gewähren konnte. Er wollte sein Leben für Zeit und Ewigkeit auf einen Fels gründen — den Wechsel des Mystikers zwischen Entzückung und Furcht hat er nicht erlebt; denn er war zu streng gegen sich selbst —, aber alle Stützen, die man ihm anpries, zerbrachen unter seinen Händen und der Boden wankte unter seinen Füssen. Er glaubte, mit sich und seiner Sünde zu kämpfen; aber in Wahrheit rang er mit der Religion seiner Kirche: eben das, was ihm Trost gewähren sollte, offenbarte sich ihm als der Schrecken. In solcher Noth ging es ihm — langsam und unter treuer Berathung — an dem verschütteten kirchlichen Glaubensbekenntniss („ich glaube die Vergebung der Sünden")[1], und desshalb auch an der hl. Schrift (Psalmen, Paulusbriefe, namentlich der Römerbrief) auf, was die Wahrheit und die Kraft des Evangeliums sei. Auch Augustin's Glaubensauffassung von den ersten und letzten Dingen und besonders seine Lehre von der Gerechtigkeit, die Gott giebt[2], ist ihm dabei in steigendem Masse ein Leitstern gewesen[3]. Aber | wie viel sicherer ergriff er das Wesen der Sache![4] Was er hier lernte, was er mit aller Kraft seiner Seele als das Einzige ergriff, das war die Offenbarung des gnädigen Gottes im Evangelium, d. h. in dem menschgewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Christus. Dieselbe Erfahrung, die Paulus einst gemacht hat, erlebte Luther, und wiewohl sie nicht so stürmisch und plötzlich eintrat wie bei Jenem[5], so

Münchtaufe. Denn ich kannte Christum nicht mehr, denn als einen gestrengen Richter, für dem ich fliehen wollt, und doch nicht entfliehen kunnte."

[1] Soweit wir Luther's Gedanken bei ihm zurückverfolgen können, nämlich bis in die ersten Jahre seiner akademischen Thätigkeit in Wittenberg, tritt uns entgegen, dass ihm die gratia Gottes die Sündenvergebung ist, die Gott sine merito spendet.

[2] S. Luther's Vorlesungen und Bemerkungen zu den Psalmen aus den Jahren 1513—1515, vgl. Loofs, D. Gesch. 3. Aufl. S. 346 f.

[3] Besonders auch Augustin's Lehre von der völligen Unfähigkeit des gefallenen Menschen zum Guten und dem entsprechend auch seine Prädestinationslehre (s. die Kundgebungen Luther's i. d. Jahren 1516/7).

[4] Augustin sieht in dem Heile, das die Gnade schenkt, schliesslich doch etwas Dunkles, Unbeschreibliches, welches geheimnissvoll mitgetheilt wird; Luther sieht in ihm die Sündenvergebung, d. h. den gnädigen Gott selbst und setzt daher an die Stelle einer geheimnissvollen und umschaffenden Mittheilung die Offenbarung des lebendigen Gottes und die fides.

[5] Die Art, wie Luther seinen Glauben in der ersten Zeit zum Ausdruck gebracht hat, zeigt deutlich, dass er ausser von Augustin auch von den mittelalterlichen Mystikern (von Bernhard ab) gelernt hat. Erst bei ihnen ist die Verknüpfung der Hingabe an Gott mit der Hingabe an Christus deutlich, die bei Augustin viel

hat doch auch er an dieser Erfahrung gelernt, dass Gott es ist, der den Glauben giebt: „da es Gott wohlgefiel, dass er seinen Sohn offenbarte in mir.“ In Luther's Entwickelung bis 1517 fehlt jedes dramatische und romantische Element: es ist das vielleicht das Wunderbarste an diesem wunderbaren Charakter und das Siegel seiner innerlichen Grösse. Von der Mystik, der er Vieles verdankte und deren Speculationen er nicht selten im Einzelnen folgte, trennte ihn die ganz und gar nicht mystische Ueberzeugung, dass das Vertrauen auf Gott propter Christum der eigentliche, durch nichts zu überbietende, durch keine Speculation zu entschränkende Inhalt der Religion sei. Das Vertrauen auf die „Wahrheit“ Gottes und auf das Werk Christi lagen für ihn in Eins, und er kannte keine andere Weise, dem Wesen, welches Himmel und Erde regiert, nahezukommen, als per crucem Christi[1].

Das aber, was er erlebt hatte und was er nun mit steigender Klarheit auszusprechen lernte, war gemessen an dem Vielerlei, was seine Kirche als Religion bot, vor Allem eine ungeheure Reduction, eine befreiende Vereinfachung. In diesem Sinne gleicht er Athanasius[2], mit dem er überhaupt die bemerkenswertheste Verwandtschaft hat, und ist Augustin sehr ungleich, der den unerschöpflichen Reichthum seines Geistes niemals beherrscht und desshalb mehr angeregt als erbaut hat. Jene Reduction bedeutete nichts Anderes als die Wiederherstellung der Religion: Gott suchen und Gott finden. Aus einem weitschichtigen Systeme von Büssungen, Leistungen und Tröstungen, von strengen Satzungen und unsicheren Gnadenstücken, aus Magie und blindem Gehorsam, führte er sie heraus zu energischer Concentrirung. Die christliche Religion ist die lebendige Zuversicht zu dem lebendigen Gott, der sich in Jesus Christus offenbart und sein Herz aufgethan hat[3] — nichts Anderes. Objectiv ist sie Jesus Christus, seine Person und sein Werk[4]; subjectiv ist sie der Glaube

unsicherer gewesen ist. In diesem Sinne steht Luther's Glaube in einer bestimmten geschichtlichen Linie; allein die Ursprünglichkeit und Kraft seiner Glaubenserfahrung wird dadurch nicht beeinträchtigt. Eine generatio aequivoca giebt es auch auf religiösem Gebiete nicht.

[1] S. Loofs, a. a. O. S. 348.

[2] S. Bd. II S. 21 ff.

[3] Grosser Katechism. II, 3 (S. 460 Müller): „Neque unquam propriis viribus pervenire possemus, ut patris favorem ac gratiam cognosceremus, nisi per Jesum Christum dominum nostrum, qui paterni animi erga nos speculum est, extra quem nihil nisi iratum et truculentum videmus iudicem.“

[4] Vor Allem hat Theod. Harnack in seinem Werk „Luther's Theologie“ (s. bes. den 2. Bd.) gezeigt, dass die ganze Theologie Luther's Christologie ist.

(„fides vita nostra est"); ihr Inhalt aber ist der gnädige Gott und desshalb die Sündenvergebung, welche Kindschaft und Seligkeit einschliesst. In diesem Ring ist für Luther die ganze Religion beschlossen. Der lebendige Gott — nicht die philosophische oder mystische Abstraction —, der offenbare, der gewisse, der jedem Christen erreichbare, gnädige Gott. Unwandelbares Vertrauen des Herzens auf ihn, der sich in Christus zu unserem Vater gegeben hat, persönliche Glaubenszuversicht, denn Christus steht durch sein Werk für uns ein — das wurde ihm die ganze Summe der Religion. Ueber alles Sorgen und Grämen, über alle Künste der Askese, über alle Vorschriften der Theologie, über alle Vermittelungen der Hierarchie und der Sacramente hinweg wagte er es, auf Christus hin Gott selbst zu ergreifen, und in dieser That seines Glaubens, die er als Gottes Werk wusste, gewann sein ganzes Wesen Selbständigkeit und Festigkeit, ja eine Selbstgewissheit und Freudigkeit, wie sie niemals ein mittelalterlicher Mensch besessen hat [1]. Aus der Einsicht: „Mit unserer Macht ist nichts gethan" zog er die höchste innere Freiheit und Kraft; denn er kannte jetzt die Macht, die dem Leben Halt und Seligkeit verleiht, er kannte sie und rief sie bei Namen. Glauben — das hiess ihm nun nicht mehr das gehorsame Fürwahrhalten einer unübersehbaren Summe kirchlicher Lehren oder geschichtlicher Facta, kein Meinen und kein Thun, kein actus initiationis, auf den Grösseres folgt, sondern die Gewissheit der Sündenvergebung und darum die persönliche und stetige Hingabe an Gott als den Vater Jesu Christi, welche den ganzen Menschen umschafft und erneuert [2]. Das war sein Bekenntniss vom Glauben: ein

[1] Die ausführlichste, gesichertste und zutreffendste Darstellung der Religion Luther's findet sich in der oben citirten Schrift Herrmann's, Der Verkehr des Christen mit Gott im Anschluss an Luther dargestellt, 3. Aufl. 1896. Treffend sagt auch Dilthey (a. a. O. S. 358): „Die Justification, welche der mittelalterliche Mensch an sich erfuhr, war ein objectiver aus der transcendenten Welt durch die Menschwerdung in den Kanälen der kirchlichen Institute, Priesterweihe, Sacramente, Beichte und Werke auf die Gläubigen herabfliessender Strom von Kräften, ein übersinnlich regimentaler Vorgang. Die Rechtfertigung durch den Glauben, die Luther erlebte, war die persönliche Erfahrung des in der Continuität der christlichen Gemeinschaft stehenden Gläubigen, welcher die Zuversicht zu der Gnade Gottes aus der durch die persönliche Gnadenwahl herbeigeführten Aneignung der Leistung Christi im persönlichen Glaubensvorgang erfuhr." „Musste hiernach eine Veränderung in der Bewusstseinsstellung zum Dogma" — fährt Dilthey richtig fort — „und in der Begründung des Glaubens an dasselbe eintreten, so berührte dieselbe doch die Materie des altchristlichen Dogma nicht."

[2] Vgl. August. c. 20: „Admonentur etiam homines, quod hic nomen fidei non significet tantum historiae notitiam, qualis est impiis et diabolo, sed significet fidem,

lebendig, geschäftig, thätig Ding sei derselbe, eine gewisse Zuversicht, die da fröhlich und lustig macht gegen Gott und alle Creaturen[1], die, wie ein guter Baum, gewisslich gute Früchte | bringt, und die immer bereit ist, Jedermann zu dienen und allerlei zu leiden. Das Leben eines Christen ist trotz aller Uebel und trotz Sünde und Schuld geborgen in Gott. Das wurde der Grundgedanke seines Lebens. In diesem hat er den anderen mit gleicher Gewissheit erkannt und erlebt, den Gedanken von der Freiheit eines Christenmenschen. Diese Freiheit war ihm nicht eine leere Emancipation oder der Freibrief für jegliche Subjectivität, sondern Freiheit war ihm die Herrschaft über die Welt in der Gewissheit, dass, wenn Gott für uns ist, Niemand wider uns sein kann; frei von allen menschlichen Gesetzen war ihm die Seele, die in der Furcht, der Liebe und dem Vertrauen zu Gott ihr höchstes Gesetz und das Motiv ihres Lebens erkannt hatte. Wohl hat er von den alten Mystikern gelernt; aber er hat gefunden, was sie suchten. Sie blieben häufig stecken in erhabenen Gefühlen, brachten es selten zur dauernden Empfindung des Friedens, und steigerten bald ihr Freiheitsgefühl bis zur Gotteinheit, bald ihr Abhängigkeitsgefühl bis zur psychischen Selbstvernichtung. Er drang durch zu einer activen Frömmigkeit und zu stetiger seliger Gewissheit. Er hat das Recht des Individuums zunächst für sich selber erkämpft; die Freiheit des Gewissens hat er erlebt. Aber das freie Gewissen war ihm das innerlich gebundene, und das Recht des Individuums verstand er als die heilige Pflicht,

quae credit non tantum historiam, sed etiam effectum historiae, videlicet hunc articulum, remissionem peccatorum, quod videlicet per Christum habeamus gratiam, iustitiam et remissionem peccatorum." Vgl. die Auslegung des 2. Hauptstücks in der „Kurzen Form" (Betbüchlein): „Hier ist zu merken, dass zweierlei Weis geglaubt wird: zum ersten von Gott, das ist, wenn ich glaube, dass wahr sei, was man von Gott sagt. Dieser Glaube ist mehr eine Wissenschaft oder Merkung, denn ein Glaub; zum andern wird in Gott geglaubt, das ist, wenn ich setze mein Träu in ihn, begeb und erwäge mich mit ihm zu handeln und glaub' ohn allen Zweifel, er werd' mir also sein und thun, wie man von ihm sagt. Solcher Glaube, der es wagt auf Gott, es sei im Leben oder Sterben, der macht allein einen Christenmenschen."

[1] Vorrede zum Römerbrief (Erl. Ausg. LXIII S. 124 f.): „Glaube ist ein göttlich Werk in uns, das uns wandelt und neu gebiert aus Gott... O es ist ein lebendig, schäftig, thätig, mächtig Ding umb den Glauben, dass unmüglich ist, dass er nicht ohn Unterlass sollte Guts wirken. Er fraget auch nicht, ob gute Werke zu thun sind, sondern ehe man fraget, hat er sie gethan, und ist immer im Thun. Wer aber nicht solche Werke thut, der ist ein glaubloser Mensch, tappet und siehet umb sich nach dem Glauben und guten Werken und weiss weder was Glaube oder gute Werke sind ... Glaube ist eine lebendige erwegene Zuversicht auf Gottes Gnade, so gewiss, dass er tausendmal drüber stürbe. Und solche Zuversicht und Erkenntniss göttlicher Gnade machet fröhlich, trotzig und lüstig gegen Gott und alle Creaturn."

es muthig auf Gott zu wagen und dem Nächsten selbständig und selbstlos in Liebe zu dienen.

Es muthig auf Gott zu wagen — weil er nichts fürchtete und weil ihm das seines Gottes gewisse Herz überging: „Impossibile est, ut non laetetur, qui sperat in domino, etiam si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae[1]." So ist er der Reformator geworden, weil er durch seinen fröhlichen Glauben ein Held wurde. Wenn schon in der Wissenschaft das Wissen nicht ausreicht, sondern das höchste mit Muth gethan sein will, wie anders noch in der Religion! Was christlicher Glaube sei, ging den Deutschen auf an Luther's Person. Was er vortrug, waren nicht neue Lehren, sondern ein Erlebniss, ausgesprochen bald in urwüchsiger Ausdrucksweise, bald in der Sprache der Psalmen und des Paulus, bald in der des Augustin oder auch in den schwerfälligen Sätzen der Schultheologie. Die kritische Anwendung auf die Zeitverhältnisse, auf die Kirche wie sie war, hat Luther niemals gesucht; sie ist ihm aufgezwungen worden, weil seine Gegner viel früher als er selbst die kritische Kraft seiner Reden merkten.

Mit dem, was Luther der Glaube war, ist bereits gesagt, was ihm die Kirche gewesen ist — die Gemeinschaft der Heiligen, d. h. der Gläubigen, welche der hl. Geist durch das Wort Gottes berufen hat, erleuchtet und heiligt, die fort und fort durchs Evangelium im rechten Glauben erbaut werden, getrost und freudig auf die herrliche Zukunft der Kinder Gottes warten und unterdess einander in Liebe dienen, ein Jeder an der Stelle, da ihn Gott hingestellt hat. Das ist sein ganzes Bekenntniss von der Kirche, die unsichtbare, aber an der Verkündigung des Worts erkennbare Gemeinschaft der Gläubigen (Heiligen)[2] — es ist reich und gross und doch — welch' eine Reduction enthält auch dieses Bekenntniss, wenn man es mit dem vergleicht, was die mittelalterliche Kirche von sich selber und von ihren Aufgaben lehrte oder doch voraussetzte! Luther's Bekenntniss ist ganz und gar aus seinem religiösen Glauben geflossen, und es beruht auf folgenden eng verbundenen Grundsätzen, deren Wahrheit er stets festgehalten hat. Erstens dass das Wort Gottes die Kirche begründet, zweitens dass dieses | Wort Gottes die Predigt von der Offenbarung Gottes in Christus ist, sofern sie den Glauben schafft, drittens dass desshalb die Kirche keinen anderen Spielraum hat als den des Glaubens, dass sie aber innerhalb desselben für jeden Einzelnen die Mutter ist, in deren Schosse er zum Glauben kommt, viertens dass, weil die Reli-

[1] Operat. in Psalm. (1519—1521), Weimarer Ausgabe T. V. p. 182.

[2] Man erkennt leicht die augustinische Grundlage dieser Definition und ihre Modification durch die principielle Stellung der Factoren „Wort" und „Glaube".

gion nichts Anderes ist als Glaube, nicht besondere Leistungen, auch nicht ein besonderes Gebiet, sei es nun der öffentliche Kultus oder eine ausgewählte Lebensführung, oder der Gehorsam gegen kirchliche Ordnungen, seien sie auch heilsam, die Sphäre sein können, in der die Kirche und der Einzelne ihren Glauben bewähren, sondern dass der Christ in den natürlichen Ordnungen des Lebens — weil sie allein nicht selbstgewählte, sondern „gebotene" sind, also als Gottes Ordnung hingenommen werden müssen — seinen Glauben in dienender Nächstenliebe zu beweisen hat.

Mit dem ersten Grundsatz trat Luther sowohl der hergebrachten Lehre von der Tradition als von der Bischöfe und des Paptes Gewalt entgegen. Er sah ein, dass bisher auf ganz willkürliche und daher auch unsichere Weise festgestellt worden war, was christlich sei und was die Kirche sei. Er lenkte daher zurüek auf die Quellen der Religion, auf die hl. Schrift, insonderheit das NT. Die Kirche gründet sich auf ein Festes, Gegebenes, was ihr auch nie gefehlt hat — darin unterschied er sich von den Schwarmgeistern —, aber dieses Gegebene ist keine priesterliche Geheimwissenschaft, kein wüstes Gemenge von Satzungen unter dem Schutze des Heiligen, noch weniger die päpstliche Willkür, sondern etwas, was jeder schlichte Christ zu erkennen und zu prüfen vermag: das Wort Gottes nach dem reinen Verstand. In dieser These war die unbefangene Ermittelung des wirklichen Wortsinns der hl. Schrift gefordert. Jede willkürliche Auslegung nach Massgabe von Autoritäten war abgeschnitten. Luther hat, soweit er zu sehen vermochte, mit dieser Forderung in der Regel Ernst gemacht. Er konnte freilich nicht ahnen, wie weit sie führen würde. Aber seine methodischen Grundsätze vom „Dolmetschen", sein Respect vor den Sprachen haben die Schriftwissenschaft begründet.

Der zweite Grundsatz unterscheidet Luther sowohl von den Theologen als von den Asketen und Sectirern des Mittelalters. Sie dachten, wenn sie an das Wort Gottes dachten, an den Buchstaben, an die Lehrsatzungen und die bunten Verheissungen der hl. Schrift; er dachte an den Kern. Wenn er diesen Kern „das Evangelium nach dem reinen Verstand", „das lautere Evangelium", „das lautere Wort Gottes", „die promissiones dei", vor Allem aber „Jesus Christus" nennt, so sind in seinem Sinn alle diese Ausdrücke identisch. Das Wort Gottes, welches er stets meinte, war das Zeugniss von Jesus Christus, der die Seelen selig macht. Wie es der Glaube nur mit dem lebendigen Gott und | Christus zu thun hat, so ist auch die Autorität des Glaubens und der Kirche nur das wirksame Wort Gottes als der gepredigte Christus[1].

[1] Hier hat nach Luther's Anschauung auch das Amt seine Stelle in der Kirche;

Demgemäss ist auch die Kirchenlehre nichts Anderes als die Darlegung des Evangeliums, wie es die christliche Gemeinde erzeugt hat und zusammenhält, die Zusammenfassung der „consolationes in Christo propositae“.

Ist aber die Kirche lediglich durch diese consolationes und den ihnen entsprechenden Glauben begründet, so kann sie auch keinen anderen Spielraum und keine andere Gestalt haben, als die, welche ihr das Wort Gottes und der Glaube verleihen. Alles Andere muss als störend oder doch als unwesentlich wegfallen. Damit ist der dritte Grundsatz gewonnen. Der Begriff der Kirche erscheint gegenüber dem mittelalterlichen stark reducirt, aber er hat dadurch an innerer Kraft gewonnen und ist dem Glauben zurückgegeben. Nur der Gläubige sieht und erkennt die heilige christliche Gemeinschaft; denn nur er vernimmt und versteht das Wort Gottes; er glaubt an diese Kirche und weiss, dass er durch sie zum Glauben gekommen ist, weil der hl. Geist durch das gepredigte Wort ihn berufen hat[1].

es ist der Kirche (nicht der Einzelgemeinde) eingestiftetes „ministerium“ am Wort und an den Sacramenten, um den Einzelnen zum Glauben zu führen. Der Auctor dieses Amtes ist natürlich Gott, nicht die Kirche oder gar die Einzelgemeinde, und es hat seinen Spielraum lediglich an der auf Begründung und Erhaltung des Glaubens abzielenden Verwaltung der Gnadenmittel (s. art. 5 der Augustana: „Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta“). Dass es ganz und gar in diesem Zweck aufgeht, zeigt die Fortsetzung des Artikels. Aber um einer falschen enthusiastischen Consequenz auszuweichen, heisst es art. 14: „De ordine ecclesiastico docent, quod nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare, nisi rite vocatus.“ Die vocatio legitima ist natürlich eine Function, die an Rechtsordnungen gebunden und damit der Heilsordnung ebenso entrückt ist, wie der eigenmächtigen Selbstbestimmung.

[1] S. den grossen Katech. (Müller S. 455): „Spiritus sanctus sanctificationis munus exsequitur per communionem sanctorum aut ecclesiam christianorum, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam aeternam; hoc est primum nos ducit spiritus s. in sanctam communionem suam, ponens in sinum ecclesiae, per quam nos docet et Christo adducit.... ecclesia est mater et quemlibet christianum parturit ac alit per verbum, quod spiritus s. revelat et praedicat et per quod pectora illuminat et accendit, ut verbum accipiant, amplectantur, illi adhaerescant inque eo perseverent.“ Dazu Kirchenpostille, Predigt am 2. Christtage (Erl. Ausg. X S. 162): „Die christliche Kirche behält alle Worte Gottes in ihrem Herzen, und beweget dieselben, hält sie gegen einander und gegen die Schrift. Darum, wer Christum finden soll, der muss die Kirche am ersten finden. Wie wollte man wissen, wo Christus wäre und sein Glaube, wenn man nicht wüsste, wo seine Gläubigen sind? Und wer etwas von Christo wissen will, der muss nicht ihm selbst trauen, noch eine eigene Brücke in den Himmel bauen, durch seine eigene Vernunft; sondern zu der Kirche gehen, dieselbige besuchen und fragen. Nun ist die Kirche nicht Holz und Stein, sondern der Haufe christgläubiger Leute; zu denen muss man sich halten und sehen, wie die glauben, leben und lehren, die haben Christum gewisslich bei

Der vierte Grundsatz endlich hat äusserlich die weittragendsten Folgen gehabt: liegt Alles für den Einzelnen wie für die Kirche am Glauben, will Gott nur durch den Glauben mit den Menschen handeln, ist ihm nur der Glaube wohlgefällig, so kann es keine besonderen Gebiete und Formen der Frömmigkeit und keine specifische fromme Lebensweise im Unterschied von anderen geben. Daraus folgte, dass die Bewährung und praktische Bethätigung des Glaubens in den grossen | Ordnungen des menschlichen Lebens, die von Gott stammen (in Ehe, Familie, Staat und Beruf), zu geschehen habe. Aber auch der gesammte Kultus erschien nun in einem ganz anderen Lichte. Wenn es feststeht, dass der Mensch nichts um Gottes willen thun kann und darf, wenn der blosse Gedanke, Gott durch Leistungen umzustimmen, der Tod der wahren Frömmigkeit ist, wenn das ganze Verhältniss zwischen Gott und dem Menschen durch die gläubige Gesinnung, d. h. durch felsenfeste Zuversicht auf Gott, Demuth und stetiges Gebet bestimmt ist, wenn endlich alle Ceremonien werthlos sind, so kann es keine Uebungen mehr geben, die in besonderem Sinn „Gottesdienst"

sich. Denn ausser der christlichen Kirche ist keine Wahrheit, kein Christus, keine Seligkeit." — Auf Luther's Betrachtung der Gemeinde gehe ich nicht ein, theils weil was dogmatisch in ihr ist, lediglich Anwendung des Kirchenbegriffs ist, theils weil die Anwendung keine sichere gewesen ist, Luther sich vielmehr über das Verhältniss der Einzelgemeinde zur Kirche, über die Competenzen der Einzelgemeinde und über diese als empirische und als Darstellung der wahren Kirche sehr verschieden geäussert hat. Die geistvolle Darstellung von Sohm (Kirchenrecht 1892 I S. 460 ff.) ist mit Recht als einseitig bezeichnet worden. Es trifft einen oft ausgesprochenen Gedanken Luther's, wenn Sohm S. 473 schreibt: „Der christliche Glaube kennt innerhalb der Ecclesia (der Christenheit) keine Gemeinden im Rechtssinn, sondern lediglich Versammlungen der Gläubigen, die als solche keinen rechtlich gegebenen, sondern wechselnden Bestand haben, die aber trotzdem die Eigenschaft besitzen, die ganze Christenheit, die Kirche Christi mit all' ihrer Gewalt und Gnadengaben darzustellen." Aber wie diese Conception nicht die einzige hierhergehörige Luther's ist, so möchte ich die Unterscheidung von „menschlicher Ordnung" und „Rechtsordnung", die Sohm (S. 479) Luther machen lässt („menschliche Ordnung kann in der Kirche Christi sein, aber sie ist niemals Rechtsordnung, und kann daher immer nur als lediglich freiwillig zu beobachtende, niemals als durch äusseren Zwang durchzusetzende aufgerichtet werden"), im Sinne Luther's nicht gelten lassen, und halte auch die starre Definition des Rechts („durch äusseren Zwang durchzusetzen"), die Sohm überall befolgt, in ihrer Anwendung auf das kirchliche Recht für überspannt. Zwischen „freiwillig" und „äusserem Zwang" giebt es doch noch ein Mittleres, nämlich die pflichtmässige Anerkennung heilsamer Ordnungen, und der Complex dessen, was in der Kirche pflichtmässig anzuerkennen ist, ist stets auch als Kirchenrecht bezeichnet worden. — Das allgemeine Priesterthum aller Gläubigen (s. besonders die Schrift an den christlichen Adel) ist von Luther nie aufgegeben worden; aber in der Anwendung auf die empirischen Gemeinden ist er sehr viel vorsichtiger geworden.

sind[1]. Es giebt nur einen directen Gottesdienst, den Glauben; sonst gilt die unverbrüchliche Regel, dass man Gott in der Nächstenliebe dient. Weder mystische Contemplation noch asketische Lebensführung liegen in dem Evangelium beschlossen.

Das Recht der natürlichen Lebensordnung war für Luther sowenig ein selbständiges Ideal, wie die Freiheit vom Gesetz des Buchstabens. Wie jeder ernste Christ war er eschatologisch gestimmt und wartete auf den Tag, da die Welt vergeht mit ihrer Lust, ihrem Leid und ihren Ordnungen. In ihr treibt doch fort und fort der leibhaftige Teufel sein verwegenes und verführerisches Spiel: darum kann es in ihr niemals wirklich besser werden. Selbst in einer seiner gewaltigsten Schriften „Von der Freiheit eines Christenmenschen" ist er weit davon entfernt gewesen, den religiösen Menschen, den Menschen des Glaubens, heimisch und zufrieden zu machen in dieser Welt und ihm etwa zu sagen, dass er am Bau des Reiches Gottes auf Erden in dienender Liebe sein Genüge und sein Ideal finden soll. Nein — der Christ wartet im Glauben auf die herrliche Erscheinung des Reiches Christi, in der seine eigene Herrschaft über alle Dinge offenbar werden wird; unterdess muss er in dieser Zeitlichkeit in der Liebe ein Knecht sein und die Last seines Berufs tragen. Allein, ob man nun diese Betrachtung Luther's für eine Schranke oder für den correctesten Ausdruck der Sache halten will — gewiss ist, dass er das Ideal religiöser Vollkommenheit so umgestimmt hat, wie kein Christ seit dem apostolischen Zeit-|alter vor ihm, und dass ihm dabei auch eine Umstimmung des sittlichen Ideals zugefallen ist, wenn er das neue auch nur nach der religiösen Seite sicher zu begründen vermochte[2]. Wenn

[1] S. die Auslegung zum 2. und 3. Gebot im grossen Katechism. (S. 399): „Hic enim rectus nominis divini cultus est, ut de eo omnem nobis omnium malorum levationem et consolationem polliceamur eamque ob rem illum imploremus, ita ut cor prius per fidem deo suum honorem tribuat, deinceps vero os honorifica confessione idem faciat." Dazu die berühmte Stelle S. 401: „Ceterum, ut hinc christianum aliquem intellectum hauriamus pro simplicibus, quidnam deus hoc in praecepto (scil. tertio) a nobis exigat, ita habe: „Nos dies festos celebrare, non propter intellegentes et eruditos christianos, hi enim nihil opus habent feriis." Dazu Augustana 26 (S. 60): „omnis cultus dei, ab hominibus sine mandato dei institutus et electus ad promerendam iustificationem et gratiam, impius est." Man kann die ganze Reformation Luther's als Reformation des „Gottesdienstes" beschreiben, des Gottesdienstes des Einzelnen und der Gesammtheit.

[2] Es ist Ritschl's hohes Verdienst, die Bedeutung der Reformation — man darf sagen, zum ersten Mal — klar und siegreich an der Umstimmung des Ideals religiöser und sittlicher Vollkommenheit nachgewiesen zu haben. Doch hat er dabei die eschatologische Richtung Luther's m. E. nicht genügend gewürdigt. Aber er hat den Ausführungen in Art. (2). 16. 20. 26. 27 der Augustana ihre Bedeutung zu-

man sich die Bedeutung Luther's, seinen Bruch mit der Vergangenheit, klar machen will, so muss man sein neues Ideal des christlichen Lebens und der christlichen Vollkommenheit ebenso ins Auge fassen, wie seine Lehre vom Glauben, aus der es entsprungen ist, und wie seine Freiheit vom Gesetz des Buchstabens, der Kirchenlehre und der Kirchenautorität. Welch' eine ungeheure Reduction bedeutet doch auch Luther's neues Ideal! Das, was bisher unter dem Schutt raffinirter und complicirter Ideale am wenigsten geachtet worden war, die demüthige und sichere Zuversicht auf Gottes väterliche Vorsehung und die Treue im Beruf (in der Nächstenliebe), machte er zur Hauptsache, ja erhob sie zum einzigen Ideal! Das, was die mittelalterliche Zeit für ein Vorläufiges erklärte, die Erkenntniss Gottes als des Herrn und Vaters und den Glauben an seinen Schutz, erklärte er für das Hauptstück des praktischen Christenthums: nur die Christo angehören, haben ein Gott; alle Andern haben ihn nicht, ja kennen ihn nicht[1]. Das, was die mittel-|alterliche Zeit mit Misstrauen ansah, der Beruf und die

rückgegeben. „Damnant et illos, qui evangelicam perfectionem non collocant in timore dei et fide, sed in deserendis civilibus officiis, quia evangelium tradit iustitiam aeternam cordis. Interim non dissipat politiam aut oeconomiam, sed maxime postulat conservare tamquam ordinationes dei et in talibus ordinationibus exercere caritatem.“ ... „Iam qui scit se per Christum habere propitium patrem, is vere novit deum, scit, se ei curae esse, invocat eum, denique non est sine deo sicut gentes. Nam diaboli et impii non possunt hunc articulum credere, remissionem peccatorum. Ideo deum tamquam hostem oderunt, non invocant eum, nihil boni ab eo exspectant.“ Von der vergangenen Zeit heisst es c. 26: „Interim mandata dei iuxta vocationem nullam laudem habebant; quod pater familias educabat sobolem, quod mater pariebat, quod princeps regebat rempublicam, haec putabantur esse opera mundana et longe deteriora illis splendidis observationibus.“ 27: „Perfectio christiana est serio timere deum et rursus concipere magnam fidem et confidere propter Christum, quod habeamus deum placatum, petere a deo et certo exspectare auxilium in omnibus rebus gerendis iuxta vocationem; interim foris diligenter facere bona opera et servire vocationi. In his rebus est vera perfectio et verus cultus dei.“ Eine principielle und scharfe Kritik am Mönchthum hat vor Luther namentlich Pupper von Goch geübt in seinem Dialog (s. O. Clemen a. a. O. S. 167—181); aber er konnte sich doch nicht vom Ideal der evangelischen Armuth in der Form der vita communis losreissen.

[1] Grosser Katech. P. II, 3 S. 460: „Proinde ii articuli nostrae fidei nos christianos ab omnibus aliis, qui sunt in terris, hominibus separant. Quicunque enim extra christianitatem sunt, sive gentiles sive Turcae sive Judaei aut falsi etiam Christiani et hypocritae, quamquam unum tantum et verum deum esse credant et invocent, neque tamen certum habent, quo erga eos animatus sit animo, neque quidquam favori aut gratiae de deo sibi polliceri audent aut possunt, quamobrem in perpetua manent ira et damnatione. Neque enim habent Christum dominum neque ullis spiritus sancti donis et dotibus illustrati et donati sunt.“

Pflicht des Tages, galt ihm als die eigentliche Sphäre des gottwohlgefälligen Lebens. Die Wirkungen waren unermessliche; denn es war nun mit einem Schlage die Religion aus der Verkuppelung mit allem ihr Fremden befreit und zugleich das selbständige Recht der natürlichen Lebensgebiete anerkannt. Ueber dem grossen Gebilde, welches wir Mittelalter nennen, über diesem Chaos unselbständiger und in sich verschlungener Gestaltungen, schwebte der Geist des Glaubens, der seine eigene Natur und darum seine Schranken erkannt hatte. Unter seinem Wehen begann sich Alles, was ein Recht auf freie Geltung hatte, zu selbständiger Entfaltung empor zu ringen. Indem das Evangelium durchgedacht, verkündigt und angewandt wurde, sollte dem Reformator auch alles Uebrige zufallen. Er wollte die Welt nichts Anderes lehren, als was das Wesen der Religion sei; aber indem er das wichtigste Gebiet in seiner Eigenthümlichkeit erkannte, sollten alle anderen zu ihrem Rechte kommen: die Wissenschaft steht nicht mehr unter dem Bann der kirchlichen Autorität, sondern sie soll ihr Object weltlich d. h. rein ermitteln[1]; der Staat ist nicht mehr das fatale Gebilde aus Zwang und Noth, bestimmt sich an die Kirche anzulehnen, sondern die souveräne Ordnung des öffentlichen gemeinschaftlichen Lebens, wie das Haus seine Wurzel ist[2]; das Recht ist nicht mehr ein undefinirbares Mittelding zwischen der Macht des Stärkeren und der Tugend des Christen, sondern die selbständige, von der Obrigkeit gehütete Norm des Verkehrs und eine den Einflüssen der Kirche entzogene gottgewollte Macht; die Ehe ist nicht mehr eine Art von kirchlicher Concession an die Schwachen, sondern die von Gott gestiftete, von jeder kirchlichen Bevormundung freie Verbindung der Geschlechter und die Schule der höchsten Sittlichkeit; die Armenpflege und Liebesthätigkeit ist nicht mehr ein tendenziöses Getriebe zur Versicherung der eigenen Seligkeit, sondern der freie Dienst am Nächsten, der in der wirklichen Hülfleistung seinen lezten Zweck und seinen einzigen Lohn sieht. Aber über das Alles:

[1] S. z. B. die Schrift „Von den Conciliis und Kirchen" (Erl. Ausgabe Bd. 25) S. 386: „Von den Schulen hab ich ... viel geschrieben, dass man ja fest und fleissig drüber halte. Denn wiewohl sie in dem, dass die Knaben lernen Sprachen und Künste, als ein heidnisch, äusserlich Ding anzusehen sind; doch sind sie hoch vonnöthen." Die Consequenzen sind freilich von Luther nicht gezogen worden. Er hatte noch keine selbständige Wissenschaft sich gegenüber, oder doch nur Ansätze.

[2] Von den Conciliis und Kirchen (S. 387 f.) nach kurzer Aufzählung von „Haus", „Stadt" und „Kirche": „Das sind drei Hierarchien, von Gott geordnet, und dürfen keiner mehr, haben auch gnug und über gnug zu thun, dass wir in diesen dreien recht leben wider den Teufel ... Was soll uns nu über diese drei hohen göttliche Regiment, über die drei göttliche, natürliche, weltliche Rechte das lästerlich Gaukelrecht oder Regiment des Papstes?"

der bürgerliche Beruf, die schlichte Thätigkeit in Haus und Hof, in Geschäft und Amt, ist nicht mehr die misstrauisch beurtheilte, weil vom Himmel abziehende Beschäftigung, sondern der rechte geistliche Stand, das Gebiet, auf dem sich das Gottvertrauen, die Demuth und das Gebet, also der im Glauben wurzelnde christliche Charakter, zu bewähren hat.

Das sind die Grundzüge des Christenthums Luther's. Wer hier seinen Standort nimmt und sich in Luther's Glaubensauffassung einlebt, | dem muss es von vornherein schwer sein, anzunehmen, dass Luther trotz alledem zu dem alten, „gesunden" Dogma nur eine oder ein paar Lehren ergänzend hinzugefügt haben soll. Er wird vielmehr geneigt sein, hier dem katholischen Urtheil zu trauen, nach welchem Luther die Glaubenslehre der alten und der mittelalterlichen Kirche umgestürzt und nur Trümmerstücke von ihr nachbehalten hat. Nicht verkannt aber darf dabei werden, dass die principiellen Ansätze zur Bildung eines neuen Lebensideals nicht mit kritischer Kraft zur Klarheit durchgebildet sind. Dazu war die Zeit noch nicht reif. In einem Zeitalter, wo das tägliche Leben noch immer durch tausend Nöthe gefährdet, die Natur eine furchtbare unheimliche Macht, die Rechtsordnung ein ungerechtes Schwert war, schreckliche Krankheiten aller Art wütheten und in gewissem Sinn noch Niemand seines Lebens sicher war — in einer solchen Zeit musste es dabei bleiben, dass die wichtigste irdische Function der Religion in dem Trost gegenüber dem Weltelend bestand. Getrösteter Sündenschmerz, gelindertes Weltübel: diese augustinische Stimmung blieb die herrschende, und gewiss — diese Stimmung kann und soll niemals verschwinden. Aber die Aufgabe, die dem christlichen Glauben heute gestellt ist, ist desshalb keine apokryphe, weil sie eine kirchengeschichtliche Tradition nicht für sich hat. Er muss sich an der Ausgestaltung der Persönlichkeit, der productiven Ausbildung der Herrschaft über die Natur und der Durchdringung des geistigen Lebens durch den Geist kraftvoll betheiligen und seine Unentbehrlichkeit dort nachweisen können, oder er wird Besizthum einer Secte werden, über die der grosse Gang unserer Geschichte hinwegschreitet.

Es ist angezeigt, die wichtigsten Einzellehren und theologischen Begriffe, die Luther gebraucht hat, kurz zu besprechen und sie in dem Sinne hier vorzuführen, in welchem er sie seiner neuen Glaubensauffassung dienstbar gemacht hat. Sie kommen also nur in ihrer neugebildeten, positiven Bedeutung für uns in Betracht. Doch ist schon hier zu sagen, dass Luther in der theologischen Terminologie von einer grossartigen Unbefangenheit gewesen ist, und Melanchthon ist ihm bis zur Apologie darin gefolgt. Das, was Luther allein werth schien, in der Theologie behandelt zu werden, war die Gottes-That in Jesus Christus und das Erlebniss des

Glaubens an dieser That. Eben desshalb, weil es sich nicht um eine blosse Lehre handelte, hat er die Lehrformeln sehr frei benutzt, die zahlreichen Ausdrücke, welche die Schrift, die alten Symbole und die Scholastik boten, gebraucht, aber sehr häufig als Synonyma behandelt. Nicht Wenige haben sich dadurch veranlasst gefühlt, complicirte Schemata für die Lehre Luther's zu entwerfen, und so hat unter den Händen der Epigonen die Theologie Luther's dieselbe complicirte und eindruckslose Gestalt angenommen wie die paulinische Lehre in der biblischen Theologie. Es ist, als wäre es unter allen Historikern und Biographen allein den Theologen noch unbekannt, dass man die Gesammtauffassung eines grossen Mannes am gründlichsten verfehlt, wenn man sich die Mühe giebt, alle seine Aeusserungen in eine künstliche Einheit zu setzen und zu verspinnen. Nicht vorwärts hat man von diesen Aeusserungen zu schreiten, sondern rückwärts, d. h. man hat die verschiedenartigen und bunten Sätze möglichst zu vereinfachen und auf möglichst wenige Grundgedanken zurückzuführen. Dass sich das Licht in verschiedenen Farben bricht, ist nicht aus dem Licht zu erklären, sondern aus den verschiedenen Medien, durch die es hindurchgeht. Vor Allem aber muss für das Verständniss der Theologie Luther's die Einsicht massgebend sein, dass ihm die christliche Lehre keine Gliederpuppe gewesen ist, die man in Theile auseinandernehmen kann und der man Glieder hinwegzunehmen oder zuzusetzen vermag. Luther hat die überkommenen theologischen Schemata vielmehr so behandelt, dass er in jedem von ihnen, richtig verstanden, die ganze Lehre ausgedrückt fand. Mag er nun die Lehre vom dreieinigen Gott, die Christologie, die Versöhnungslehre, die Rechtfertigungslehre, die Lehre von der Sünde und Gnade, von Busse und Glauben, die Lehre von der Prädestination und vom freien Willen behandeln, immer handelt es sich für ihn dabei um die Darstellung des ganzen Christenthums. Es ist ein ausgezeichnetes Verdienst von Kattenbusch, dies an zwei Hauptlehren, der trinitarischen und christologischen, für Luther gezeigt und bewiesen zu haben (Luther's Stellung zu den ökumenischen Symbolen 1883). Nur unter strenger Beobachtung dieser Erkenntniss kann eine Darstellung der Theologie Luther's gelingen, sofern dieselbe ein Ganzes war[1]. Dass Luther daneben als Fragmente vieles Andere festgehalten hat, ist unstreitig.

1. In der Gotteslehre ergab sich für Luther eine doppelte Reihe von Eigen-|schaften, je nachdem Gott ausser Christus oder in Christus vorgestellt wird. Aber jede dieser Gruppen fasst sich in einen einzigen Gedanken zusammen: dort der schreckliche Richter, zu dem man sich nichts Anderes versehen kann als die Strafe, hier der gnädige Vater, dessen Herz uns zugethan ist. In Christus angeschaut sind die Eigenschaften der veritas, iustitia, gratia dei etc. sämmtlich identisch; denn sie sind alle unter den Gesichtspunkt der promissiones dei gestellt; diese aber haben keinen anderen Inhalt als die remissio peccatorum. In Christus angesehen hat Gott nur einen Willen, nämlich den zu unserem Heil; ausser Christus giebt es überhaupt keine Sicherheit über den Willen Gottes.

2. Objecte des Glaubens sind Gott, Jesus Christus und der hl. Geist. Aber Gott ist selbst nur insofern Object des Glaubens, d. h. der herzlichen Zuversicht und der kindlichen Furcht, als er sich in Jesus Christus äusserlich und ein für allemal unter den Menschen offenbart hat und diese Offenbarung durch seinen hl. Geist fort und fort in der Christenheit den Einzelnen offenbart[2]. Eine stren-

[1] Vgl. auch Gottschick, Luther als Katechet 1883.

[2] Vgl. die oben S. 739 u. 744 mitgetheilten Stellen aus dem grossen Katechismus.

gere Einheit kann nicht gedacht werden; denn es ist gar nicht Gott an sich, an den der Glaube glaubt — Gott an sich gehört den Aristotelikern —, sondern es ist der durch die Offenbarung des hl. Geistes vor die Seele gestellte, in Christus offenbare Gott. Für den, in welchem der hl. Geist diesen Glauben entzündet hat, giebt es hier kein Mysterium und kein Räthsel, am wenigsten den Widerspruch zwischen Eins und Drei: er ergreift in Christus, „dem Spiegel des väterlichen Herzens", Gott selbst, und er weiss, dass Gott es ist, d. h. der hl. Geist, der solchen Glauben entzündet und den Trost der Sündenvergebung schafft.

3. Ebenso ist der erste Artikel des Symbols für Luther eine Darstellung des ganzen Christenthums; denn dass der Mensch auf Gott sein Vertrauen setzt als auf seinen gnädigen Schöpfer, Erhalter und Vater und in keiner Noth an ihm zweifelt, das vermag er nur, wenn er auf Christus blickt und im Stande der Sündenvergebung steht; wenn er es aber vermag, ist er ein vollkommener Christ[1].

4. Von Jesus Christus weiss der Glaube, dass „nu die Tyrannen und Stockmeister alle vertrieben sind, und ist an ihre Statt getreten Jesus Christus, ein Herr des Lebens, Gerechtigkeit, alles Guts und Seligkeit, und hat uns arme verlorene Menschen aus der Höllen Rachen gerissen, gewonnen, frei gemacht und wiederbracht in des Vaters Huld und Gnade, und als sein Eigenthum unter seinen Schutz und Schirm genommen, dass er uns regiere durch seine Gerechtigkeit, Weisheit, Gewalt, Leben und Seligkeit[2]". Das ist die Erkenntniss Jesu Christi, die allein dem Glauben entspricht und die allein der Glaube gewinnen kann; denn Christus ist nur von seinem „Amt" und seinen „Wohlthaten" aus zu erkennen: in diesen Wohlthaten ist der eigentliche und rechte Christusglaube beschlossen[3]. Diese Wohlthaten fassen sich zusammen in der Versöhnung, die er gestiftet, d. h. in der Sündenvergebung, die er durch sein Leben und Sterben geschafft hat: „vere natus, passus, mortuus, ut | reconciliaret nobis patrem et hostia esset non tantum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis[4]". Dies ist das Haupstück des Evangeliums, ja das Evangelium selbst, auf welches der Glaube sich richtet. Die ganze Person Jesu Christi fällt für den Glauben lediglich unter diese Betrachtung, alle Thaten Jesu und alle Worte; ja Luther wollte lieber jene entbehren als diese; denn jene bedürfen keiner Auslegung. Den Schrecken vor Gott, dem schrecklichen Richter, kann das Herz nur vergessen, wenn es auf Christus schaut, dessen Tod verbürgt, dass dem Gesetz und der Gerechtigkeit Genüge geschehen sei, und in dessen Wort und Zügen der gnädige Gott selbst durch den hl. Geist uns ergreift. Eben desshalb ist es gewiss, dass Christus für uns ein Anderer ist als nur unser Bruder, nämlich ein rechter Helfer, der Strafe und Zorn für uns erlitten hat, und in welchem Gott selbst sich darreicht und so klein und niedrig wird, dass wir ihn erfassen und ins Herz schliessen können. Bei dieser Erkenntniss ist für den Glauben weder die Gottheit noch die Menschheit Christi ein Problem,

[1] S. die herrliche Auslegung des 1. Artikels im grossen Katech. und in der „Kurzen Form der 10 Gebote, des Glaubens und des Vater-Unsers" (1522).

[2] Grosser Katech. II, 2 S. 453.

[3] S. das diesem Buche vorangestellte Motto aus Luther's Werken und Melanchthon's berühmten Satz in der Einleitung zur ersten Ausgabe der Loci: „Hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere, non eius naturas, modos incarnationis contueri."

[4] August. 3.

auch nicht das Ineinander von Beidem, vielmehr waltet hier die klarste und tröstlichste Gewissheit: Gottes Gnade ist nur offenbar an dem geschichtlichen Wirken des geschichtlichen Christus. Einerseits erkennen wir an Christus, dass „Gott sich ganz und gar ausgeschüttet hat und nichts behalten, das er nicht uns gegeben habe“ — also die entschiedenste Gewissheit der vollen Gottheit Christi —, andererseits sehen wir ihn in der Krippe und am Kreuz. Beides liegt aber nicht neben einander, sondern in der Niedrigkeit schaut der Glaube die Herrlichkeit. Das Bekenntniss zur Gottheit Christi konnte dem nie fraglich sein der überhaupt keinen Gott — im Sinne des Glaubens kannte — als in Christus[1].| Mit Recht weist Loofs darauf hin (Dogmengesch. 3. Aufl. S. 358), dass innerhalb

[1] Vgl. über Luther's Christologie Schultz, Lehre von der Gottheit Christi (1881) S. 182ff. Das ist die grösste Reform, die Luther, wie für den Glauben so für die Theologie, aufgerichtet hat, dass er den geschichtlichen Christus zum einzigen Erkenntnissprincip Gottes gemacht hat. Erst durch ihn ist Matth. 11, 27 u. I Cor. 1, 21—25; 2, 4—16 wieder auf den Leuchter gestellt, damit aber die Wurzel des alten dogmatischen Christenthums durchschnitten worden. „Man soll ausser dem Gott, der ein Vater ist unsres Herrn Jesu Christi, keinen andern Gott ehren noch suchen; dieser wahre Gott schliesst auch Christum mit ein.“ „Was man ausser Christo von Gott gedenket, das sind lauter unnütze Gedanken und eitel Abgötterei.“ „Wenn man Christus verleuret, da wird aus allen Glauben (des Pabstes, der Juden, Türken, Rotten) Ein Glaube“ (s. Stellen bei Th. Harnack, Luther's Theol. I, S. 371ff.). „An dem Christo fange deine Kunst und Studiren an, da lass sie auch bleiben und haften, und wo dich dein eigen Gedanken und Vernunft oder sonst jemand anders führet und weiset, so thu nur die Augen zu und sprich: Ich soll und will von keinem andern Gott wissen, denn in meinem Herrn Christo ... Siehe da stehet mir des Vaters Herz, Wille und Werk offen und erkenne ihn gar; welches sonst niemand nimmermehr sehen noch treffen kann, wie hoch er steigt und speculirt mit eignen klugen und spitzigen Gedanken ... Denn, wie ich immer gesagt habe, das ist der einige Weg, mit Gott zu handeln, dass man nicht anlaufe, und die rechte Stufe oder Brücke, darauf man gen Himmel fährt, dass man hinieden bleibe und sich hänge an dies Fleisch und Blut, ja an die Worte und Buchstaben, die aus seinem Munde gehen, dadurch er uns aufs allerfeinste hinaufführt zum Vater, dass wir keinen Zorn noch schrecklich Bild, sondern eitel Trost, Freud und Friede finden und fühlen.“ Zu Joh. 17, 3: „Merke wie Christus in diesem Spruche sein und des Vaters Erkenntniss in einander flicht und bindet, also dass man allein durch und in Christo den Vater erkennet. Denn das habe ich oft gesagt und sage es noch immer, dass man auch, wenn ich nun todt bin, daran gedenke und sich hüte vor allen Lehrern, die der Teufel reitet und führet, die oben am höchsten anfangen zu lehren und zu predigen von Gott, bloss und abgesondert von Christo, wie man bisher in hohen Schulen speculirt und gespielet hat mit seinen Werken droben im Himmel, was er sei, denke und thue bei sich selbst.“ So hat auch Melanchthon in der ersten Ausgabe der loci (1521) die ganze scholastische Gotteslehre bei Seite gelassen. Aber wie lange hat es gedauert, da ist sie zurückgekehrt; man speculirte auch im Protestantismus wieder wie „der Papst, die Juden, Türken und Rotten“, statuirte, wie Origenes, zwei Offenbarungsquellen Gottes, das Buch der Natur und das Buch der hl. Schrift, und stellte Christus als einen Abschnitt in beide Bücher ein.

der Dogmengeschichte der alte religiöse Modalismus Luther's Auffassung am nächsten steht. Die Naturenspeculation ist hier principiell von Luther abgethan. Er konnte von seinem Heilsglauben aus gar nicht zu ihr kommen; denn weder trat von hier aus die Gottheit als „Natur“ in seinen Gesichtskreis, noch liess die Einheit des Christus eine Speculation über die Verbindung zu; denn Verbindung setzt irgendwie ein Getrenntsein voraus. — Dass Luther's Christologie in der Entwicklungslinie: Tertullian, Augustin, Bernhard, die franciskanischen Mystiker, als ihr Abschluss liegt, ist übrigens offenbar.

5. Von der Sünde weiss der Glaube, dass sie zuhöchst und darum einzig besteht in dem Mangel an Furcht, Liebe und Vertrauen zu Gott. Eben desshalb sind alle Menschen vor Christus und ohne Christus Sünder, weil sie — gewisslich durch ihre Schuld — Gott nicht kennen oder doch nur als schrecklichen Richter, also ihn nicht so kennen, wie er erkannt sein will. Niemand hat vor Luther die Sünde so ernst erfasst wie er, weil er sie misst an dem Glauben, d. h. religiös werthet, und sich in dieser Betrachtung nicht verwirren lässt durch den Blick auf die Sünden als die abgestuften Erscheinungen der Unsittlichkeit oder auf die Tugenden als die verschiedenfältigen Formen der weltlichen Sittlichkeit. Er allein hat den Sinn des paulinischen Satzes wieder getroffen, dass Alles, was nicht aus dem Glauben kommt, Sünde sei. So ist denn der Gegensatz von Sünde und Heiligkeit erst von Luther wieder streng auf den anderen zurückgeführt worden: Schuld und Vergebung. Der Stand des natürlichen Menschen ist die Schuld, die sich in dem Schrecken vor Gott äussert, der Stand des neuen Menschen ist die Vergebung der Schuld, die sich in der Zuversicht auf Gott zeigt. Man kann aber im Sinne Luther's den Gegensatz noch einfacher fassen: keinen Gott haben und einen Gott haben. Die Sünde in aller Sünde und die Schuld in aller Schuld ist die Gottlosigkeit im strengsten Sinn des Worts, d. h. der Unglaube, der Gott nicht zu vertrauen vermag[1], und wiederum das höchste Gute unter allen Gütern ist die

[1] Neben dem Defectus des Glaubens nennen Luther und die Augustana auch die Concupiscenz, aber sie betonen in dieser stets den Hochmuth des Herzens sowie die Weltlust und Selbstsucht des Geistes. Luther hat mit der von Augustin her eingebürgerten Vorstellung, als sei die Geschlechtslust die Erbsünde und die Wurzel aller Sünden, gebrochen und damit jenen zu den ekelhaftesten Ausführungen und zur bedenklichsten Schulung der Phantasie führenden Irrthum berichtigt. — An diesen bereits in der 1. Aufl. stehenden Sätzen glaube ich festhalten zu müssen trotz Dilthey's Einwurf (Archiv f. Gesch. der Philos. V. Bd. S. 359), Luther's und Melanchthon's Lehre von der Erbsünde (s. Art. 2 der Augustana) lege einen gleichwerthigen Nachdruck auf die Concupiscenz, unterscheide sich also nicht wesentlich von der augustinisch-mittelalterlichen, sofern auch sie die Erbsünde mit der Geschlechtslust in Verbindung bringt. Man kann sich für diese Meinung allerdings auf eine Reihe von Stellen bei den Reformatoren berufen — welche mittelalterlichen, mit der Heilslehre zusammenhängenden Lehren kann man nicht aus ihnen beglaubigen! —, allein die Ansicht, dass das Triebleben an sich die Sünde sei, ist doch nicht nur principiell, sondern in unzählig vielen Zusammenhängen von ihnen überwunden worden. Dass Luther's Anschauung vom „Glauben“ und „Unglauben“ sie aufhebt, wird auch Dilthey nicht in Abrede stellen, wie ich nicht leugne, dass die geschichtliche Theorie der Erbsünde fataler Weise die Dogmatiker immer wieder auf die Concupiscenz als erkennbaren Träger der Sünde zurückführen musste.

Zuversicht auf Gott als einem rechten Helfer. Sofern der Mensch zu Gott und für Gott geschaffen ist, ist demgemäss die iustitia originalis die Furcht, die Liebe und das Vertrauen — nichts mehr und nichts weniger, und der Sündenfall, der aus Unglauben entsprang, hat den vollen Verlust der iustitia originalis zur Folge gehabt[1]. Daher ist die iustitia originalis keineswegs in dem Sinne ein „übernatürliches Geschenk“, dass sie zu dem fertigen, in seinen Grenzen selbständigen und für gewisse Zwecke vollkommenen Menschen hinzugetreten wäre, sondern sie ist die wesentliche Bedingung, unter welcher und in welcher der Mensch sein durch die Schöpfung gesetztes Ziel allein | erreichen kann. Wie nur Gott selbst diese iustitia originalis durch seine Offenbarung erstmalig zu erzeugen vermochte, so kann auch nur er sie wiederherstellen: das aber ist durch Christus geschehen, der die Schuld getilgt und den Menschen den gnädigen Gott gebracht hat.

6. Was Luther hier in dem Schema von Sünde und Sündentilgung ausgeführt hat, eben das hat er auch in seinen Lehren von der Prädestination und dem unfreien Willen zum Ausdruck gebracht. Hier ist gegenüber der mittelalterlichen Auffassung sein Grundgedanke der, dass Gott nicht nur objective Heilsveranstaltungen bewirkt hat, denen dann ein irgendwie selbständiges, in Busse und Glauben sich bewährendes subjectives Verhalten entsprechen muss, sondern dass er den Glauben schenkt und die Busse schafft. Die mittelalterliche Theologie — auch diejenige, welche den Prädestinationsgedanken am schärfsten angespannt hat — hat ihn bekanntlich gerade in dem eigentlich religiösen Punkte stets gelockert; denn schliesslich laufen alle Bestimmungen, sowohl der Thomisten als der Scotisten, auf einen mehr oder weniger feinen Synergismus hinaus, oder vielmehr umgekehrt: das Wirken Gottes erscheint nur als ein „auxilium“. Für Luther aber stand gerade der religiöse Hauptpunkt fest, dass nämlich Gott es ist, der den Glauben wirkt, den guten Baum einpflanzt und erhält. Eben das, was von Aussen betrachtet als ein Subjectives erscheint und daher von der Vernunft als eine Leistung des Menschen angesehen wird, erschien ihm, der das wirkliche Erlebniss, wie er es erlebt hatte, ins Auge fasste, als das eigentlich Objective, von Aussen in ihm Gewirkte. Das ist vielleicht Luther's höchste Bedeutung innerhalb der Theologie, und darum ist seine Schrift de servo arbitrio in einer Hinsicht seine grösste Schrift. Diese Bedeutung liegt darin, dass er überhaupt mit der Vorstellung gebrochen hat, als setze sich das religiöse Erlebniss aus historischen und sacramentalen Acten, die Gott wirkt und in Bereitschaft hält, und aus subjectiven Acten, die irgendwie Sache des Menschen sind, zusammen. Dieses Erlebniss so beschreiben, heisst ihm seine Kraft nehmen und es der Vernunft ausliefern; denn diese vermag nun die Thaten Gottes „objectiv“ zu registriren, zu beschreiben und zu berechnen, und sie vermag dann ebenso die Leistungen des Menschen zu fixiren und vorzuschreiben. Dass dies die falschberühmte Kunst der Scholastiker sei, die Lehre der Vernunft und des Teufels, das hat Luther erkannt und darin besteht seine Grösse als Theologe. Er hat die dreiste Pseudotheologie der „objectiven“ Berechnungen ebenso abgethan wie die sich als Religion gebende, im tiefsten Grunde gottlose Moral. Die Zertheilung von Objectivem und Subjectivem, des göttlichen Factors und des menschlichen Factors, im Erlebniss des Glaubens hat er aufgehoben. Damit hat er die Religion für

[1] Daher ist die Erbsünde die rechte Hauptsünde, d. h. der Unglaube ist es. Eben desshalb ist auch zu glauben, dass Christus alle Sünde tilgt, weil er die in der Erbsünde liegende Schuld weggeschafft hat.

Jeden völlig verwirrt, der von Aussen an sie herantritt, weil ein Solcher alles Denken aufgeben muss, wenn ihm verwehrt wird, bald die Thaten Gottes und bald die Leistungen des Menschen ins Auge zu fassen; aber er hat eben damit die Religion für den Gläubigen klargestellt und ihr die Betrachtung zurückgegeben, in welcher der gläubige Christ sie erlebt hat und fort und fort erlebt. Nichts ist hier lehrreicher, als die eben genannte Schrift Luther's de servo arbitrio mit dem Tractat zu vergleichen, auf welchen sie die Antwort ist, mit der Schrift des Erasmus. Welche Feinheit des Urtheils, welche Umsicht, welche ernste Sittlichkeit entwickelt dieser! Mit Recht erkennt man in seiner Diatribe die Krone seiner Schriften; allein sie ist eine ganz weltliche, im Tiefsten irreligiöse Schrift. Luther dagegen besteht auf der Grundthatsache der christlichen Erfahrung. Hier wurzelt seine Prädestinationslehre als | Ausdruck für die Alleinwirksamkeit der Gnade Gottes. Welche Bedeutung die Einsicht hat, dass die objective Offenbarung und die subjective Aneignung nicht getrennt werden darf, dass also die Erweckung des Glaubens selbst zur Offenbarung gehört, hat Luther freilich noch nicht in allen Consequenzen erkannt[1]; sonst wäre es ihm deutlich geworden, dass diese Erkenntniss den ganzen bisherigen Schulbetrieb der Theologie ausser Kraft setzt und daher auch solche Consequenzen verbietet, wie er sie in seinen Speculationen über die Erbsünde und in seiner Schrift de servo arbitrio gezogen hat. Denn wenn Luther hier darüber reflectirt, was der deus absconditus ist im Unterschied vom praedicatus, einen doppelten Willen in Gott zulässt u. s. w., so ist das nur ein Zeugniss dafür, dass er er die Unart des Schulverstandes, theologische Erkenntnisse wie philosophische Lehren zu behandeln, die man unter beliebige Obersätze setzen und in beliebige Combinationen bringen kann, noch nicht abgestreift hat. In der Hauptsache aber hat er klar und deutlich mit seiner Lehre von der Prädestination und dem unfreien Willen die Metaphysik und Psychologie als die Grundlage, auf welche die christliche Erkenntniss aufzubauen ist, abgethan. Auch hat er jenen „deus absconditus", der ihm von dem Nominalismus her übrig geblieben war, immer mehr verblassen lassen oder in ihm eben jenen schrecklichen Richter gesehen, den der natürliche Mensch in Gott erkennen muss. Wie er so die Religion der Religion zurückgegeben hat, so hat er auch die Glaubenserkenntniss in ihrer Selbständigkeit begründet, indem er das Erlebniss der Offenbarung Gottes im Herzen, d. h. die Erzeugung des Glaubens, als ein noli me tangere aufgerichtet hat, den Juden ein Aergerniss und den Griechen eine Thorheit. Aber wer hat ihn verstanden! Die alte Prädestinationslehre und nichts Anderes hat man in seiner Erkenntniss erblickt als ein besonders sprödes Dogma neben anderen, und bald begann im Protestantismus das Markten und Feilschen um sie, womit Melanchthon begonnen hat.

7. Das Ganze des Christenthums vermochte Luther aber auch in dem Schema von Gesetz und Evangelium zu beschreiben, ja in diesem Schema hat er sehr frühe seine neue Erkenntniss niedergelegt. Er hat sich hier, durch Augustin angeregt, aber über ihn hinausgehend (denn bei Augustin ist die souveräne Stellung der fides im Evangelium unsicher) so streng an Paulus angeschlossen, dass es nicht nöthig scheint, im Einzelnen seine Auffassung darzulegen; er scheute auch die paulinischen

[1] S. die schönen Ausführungen von Herrmann in der oben genannten Schrift; sehr wichtig ist, dass Luther selbst von der revelatio durch den hl. Geist spricht (Grosser Katechism. S. 460: „neque de Christo quidquam scire possemus, si non per spiritum sanctum nobis revelatum esset").

Paradoxien nicht, ja hat sie noch gesteigert: das Gesetz ist gegeben, damit es verletzt würde. Allein das war nur ein Ausdruck dafür, dass weder Gebote noch auch die süssesten Lehren dem Menschen helfen können, vielmehr seine Gottlosigkeit steigern. Helfen kann nur die Person, hier die Person Jesu Christi. Das meinte Luther, wenn er evangelium, promissiones dei etc. einfach = Christus setzte. Der Gegensatz von Gesetz und Evangelium war ihm nicht nur der Gegensatz einer tödtenden Forderung und einer Verheissung, sondern vielmehr letztlich der Contrast zwischen einer beschwerlichen Hülse und der Sache selbst. Wäre das Evangelium, wie es gepredigt wird, nur eine Ankündigung oder eine Ermöglichung des Heils, so wäre es nach Luther auch „Gesetz"; es ist aber beides nicht, sondern etwas viel höheres, weil diesem ganz Incommensurables, nämlich die Erlösung selbst. Luther hat, wo er, ungestört von irgend einer Schablone, sein eigenstes Christenthum zum Ausdruck gebracht hat, nie über das Evangelium „an sich" reflectirt — das ist ihm eine | jüdische oder heidnische Reflexion gewesen, wie die Erwägung über Gott „an sich", die Versöhnung „an sich", den Glauben „an sich" —, sondern er hat das Evangelium mit seiner Wirkung ins Auge gefasst, und nur in dieser Wirkung war es ihm das Evangelium: der im Herzen an der Person Christi wieder gewonnene Gott, der Glaube. Von diesem Glauben gilt: „facili compendio per fidem lex impletur." Eben darum hat er die Christenheit wieder lehren können, welch' ein Unterschied grundsätzlich zwischen Gesetz und Evangelium sei: das Werk Augustin's hat er auch hier erst zu Stande gebracht, wie in Bezug auf die Prädestination und den unfreien Willen. Desshalb hat er ferner nie daran zweifeln können, dass wahre Busse nur der durch das Evangelium überwältigte Christ haben kann, und dass das Gesetz keine rechte Busse erzeugt: Schrecken und Furcht (attritio resp. contritio passiva d. h. abgenöthigte, durch äussere Zerschmetterung herbeigeführte Reue) ruft es hervor (wo nicht Heuchelei); aber diese wenden sich, wenn nicht das Evangelium dazwischen tritt, zum Unglauben und zur Verzweiflung, also zur höchsten Gottlosigkeit. Wenn es an nicht wenigen Stellen in Luther's Werken anders erscheint, so ist das zum Theil ein Schein — denn das Evangelium nimmt auch das Gesetz in seinen Dienst (s. den kleinen Katechismus; das Evangelium legt das Gesetz aus und hält auch seine strafende Wirksamkeit vor; in diesem Sinn, d. h. umschlossen vom Evangelium, ist es nicht aufgehoben)[1], zum

[1] Ja es ist für den Christen nothwendig, sich an dem Gesetze zu messen und aus ihm täglich den alten Menschen vernichten zu lassen. Diese Wirksamkeit geht auch der poenitentia evangelica vorher und kann desshalb als „das grundlegende Erlebniss bei der Entstehung des Glaubens" bezeichnet werden. Allein der Gott, der das zerschlagene Herz aufrichtet, muss doch schon auch hier betheiligt sein; denn sonst ist der Effect der poenitentia legalis nothwendig entweder Heuchelei oder Verzweiflung. Loofs (Dogmengesch. 3. Aufl. S. 355): „Dem, der Christi Kreuz kennt, ist (nach Luther) Gesetzesbetrachtung und Selbstverzweiflung heilsam; „opus alienum dei (d. h. das occidere lege) inducit tandem opus eius proprium, dum facit peccatorem, ut iustum faciat"; mortificatio et vivicatio gehen im Christenleben nebeneinander her: der Christ nimmt das „conteri lege" („contritio passiva") als Kreuz auf sich, so dass also contritio passiva und activa hier ineinander gehen. Dass Jeder, ehe er die Gnade versteht, jenes „conteri lege", das „alienum opus dei", an sich erfahre und erfahren müsse, setzt Luther, seinen Erfahrungen entsprechend, voraus; aber er drängt aus diesem Zustande des blossen „conteri lege" mit aller Energie hinaus." In diesen Worten

Theil pädagogische Rücksicht, aus dem sehr berechtigten Zweifel geboren, ob man den gemeinen groben Mann als Christen oder als Nichtchristen nehmen soll (s. u.). Die Epigonen haben bald um das Gesetz gezankt, wie sie um den freien Willen gezankt haben, weil sie den Nerv der neuen Auffassung nicht mehr trafen. Luther selbst hat sich in diesen Zänkereien nicht ganz zurechtgefunden; denn er war stets von der merkwürdigsten Unbeholfenheit, wo Streitfragen aus dem Kreise des Protestantismus heraus auftauchten, und in solchen Fällen immer geneigt, die conservativste Fassung für die richtige zu halten. Einen usus tertius legis kann man ihm nicht beilegen; denn die positiven Beziehungen der Gläubigen zu Gott sind wie ihr ganzes Verhalten durchs Evangelium zu bestimmen.

8. Das Ganze des Christenthums stellt sich endlich aber auch in der Rechtfertigung dar. Eben weil man gewohnt ist, Luther's Bedeutung ausschliesslich darin zu erkennen, dass er die Rechtfertigungslehre formulirt hat, ist es nützlich, dem gegenüber zu zeigen, dass man das Christenthum Luther's beschreiben kann, ohne von diesem Titel Gebrauch zu machen[1]. So wie er die Rechtfertigung ver-

ist m. E. die principielle Stellung Luther's zur Frage der Busse (der Wirksamkeit des Evangeliums und Gesetzes für dieselbe) richtig angegeben; s. die Controverse zwischen Lipsius (Luther's Lehre v. d. Busse 1892) und Herrmann (die Busse des evang. Christen i. d. Ztschr. f. Theol. u. K. 1891 Heft 1). Lipsius hat mich davon überzeugt, dass ich, Ritschl folgend, Luther's Lehre vom Gesetz in Beziehung auf die Busse nicht gerecht geworden war. Aber ich vermag doch nicht allen seinen Ausführungen beizustimmen und zwar hauptsächlich desshalb nicht, weil — so klar es ist, was Luther mit seiner Unterscheidung von Gesetz und Evangelium letzlich wollte — die Ausführungen des Reformators, wenn man auf die Details eingeht, nicht einstimmig sind. Es bleibt daher theils dem subjectiven Ermessen überlassen, die auszuwählen, die man für die wichtigsten hält, theils hat Luther selbst in gewissen Gedankenzusammenhängen Vorstellungen bevorzugt, die dem Gesetz eine besondere selbständige Bedeutung in perpetuum sichern. Aber ist es nicht Pflicht, den Reformator nach seinem originalsten Gedanken darzustellen?

[1] Damit ist aber doch etwas anderes gemeint, als was Dilthey (Archiv f. Gesch. d. Philos. Bd. 6 S. 377ff.) behauptet: „Ich leugne durchaus, dass der Kern der reformatorischen Religiosität in der Erneuerung der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben enthalten ist." Indessen ist eine Verständigung nicht ausgeschlossen; denn in der feinsinnigen Analyse der Glaubenslehre der Reformatoren, die Dilthey im Anschluss an diese Behauptung gegeben hat (a. a. O., s. auch Preuss. Jahrb. Bd. 75 H. 1 S. 44ff.) tritt doch die entscheidende Bedeutung der „Auslösung der egoistischen Motive" durch Luther, wie sie selbst in der höchsten und zartesten katholischen Religiosität noch vorhandenen waren ebenso scharf hervor, wie die Emancipation von der Hierarchie und wie der Grundzug des Lutherischen Glaubens als Zutrauen zu Gott und als sicheres Bewusstsein „in den unsichtbaren Zusammenhang der Dinge aufgenommen, bewahrt und geborgen zu sein." Dass Dilthey diese und andere Momente in den Zusammenhang der allgemeinen geistigen und namentlich germanischen Entwicklungsgeschichte stellt, ist durchaus zutreffend, und es ist auch vom dogmengeschichtlichen Standpunkt nichts einzuwenden gegen den wiederholten Hinweis, dass es sich nicht einfach um eine Repristination der urchristlichen, paulinischen Stufe handelt, sondern um ein Hinausschreiten über sie zu einer Organisation und einer Bethätigung

standen hat, ist sie freilich schon in dem Vorstehenden überall zum Ausdruck gekommen, nicht als Einzellehre, sondern als die Grundform des Christenstandes. Um diese zu bezeichnen, hat sich Luther am häufigsten des paulinischen Ausdrucks bedient; jede andere Betrachtung der Rechtfertigung verfehlt den Sinn Luther's. Das Neue ist nicht, dass Luther die iustificatio und sanctificatio ängstlich und schulmässig getrennt und jene als einen einmaligen actus forensis betrachtet hat[1] — das ist die Weisheit der Epigonen, die immer gross in den Distinctionen gewesen ist —, sondern das Neue liegt erstlich darin, „dass die vivificatio oder iustificatio mit seltenen Ausnahmen letztlich in nichts Anderem gesehen wird, als in dem sine merito redimi de peccatis, dem non imputari peccatum, aber reputari iustitiam alicui, dass zweitens im Zusammenhang hiermit die gratia identificirt wird mit der misericordia, mit der gratia in remissionem peccatorum oder mit der veritas d. i. der impletio promissi in dem geschichtlichen Wirken Christi, und dass drittens in Folge dessen die fides, obgleich eine klare Terminologie noch fehlt, als das Vertrauen auf Gottes veritas und Christi Werk für uns erscheint: fides = credere deo = sapientia crucis Christi (scil. intellegere, quod filius dei est incarnatus et crucifixus et suscitatus propter nostram salutem) = deo satisfacere in Christo. Auf diesen drei Gleichungen als den Regulatoren der religiösen| Selbstbeurtheilung ruht Luther's Frömmigkeit[2]". In dem Schema von der Rechtfertigung bringt demgemäss Luther vor Allem folgende Gedanken zu besonderer Klarheit und zur deutlichsten Aussprache: 1) dass alle Eigenschaften Gottes für uns in die Eigenschaft seiner Gerechtigkeit, mit der er uns gerecht macht (die also Gnade, Wahrheit, Barmherzigkeit und Heiligkeit zugleich ist), zusammengehen, 2) dass Gott wirkt und nicht der Mensch, 3) dass unser ganzes Verhältniss zu Gott auf dem „propter Christum" beruht; denn Gottes iustitia ad salutem ist sein Handeln durch das Evangelium, d. h. durch Christus; es ist die iustitia Christi, in der er uns anschaut und die er uns zuwendet (imputare iustitiam Christi oder propter Christum), 4) dass die iustitia dei, wie sie in dem Evangelium ergeht, Beides erwirkt, den Tod und das Leben, nämlich das Gericht und den Tod über den alten Menschen und die Erweckung des neuen, 5) dass die Rechtfertigung durch den Glauben geschieht, d. h. durch die Erzeugung des Glaubens: dieser ist nicht sowohl die menschliche Antwort auf eine göttliche Handlung, sondern er ist das Mittel, in welchem Gott die Rechtfertigung vollzieht und aneignet, 6) dass die Rechtfertigung nichts Anderes ist als die Vergebung der Schuld und dass in dieser Vergebung Alles beschlossen ist, nämlich Leben und Seligkeit, weil es überhaupt nur zwei Stände giebt, den des Schuld-

des innerlich Erlebten in der menschlichen Gesellschaft und deren Ordnung, wie sie das Urchristenthum nicht gekannt hat. Allein andererseits darf man doch die paulinische Lehre von der Rechtfertigung nicht auf Röm. 3. 4 beschränken, sondern muss Röm. 8 und Gal. 5, 6—6, 10 hinzuziehen. Dann aber sind gerade die entscheidendsten Momente, die Dilthey an der höheren Religiosität Luther's als neue Stufen der Entwickelung preist, doch auch schon bei Paulus — freilich nicht in der Entfaltung ihrer Consequenzen — gegeben.

[1] S. darüber die schönen Untersuchungen von Loofs und von Eichhorn (Stud. u. Kritik. 1884 resp. 1887); sie beziehen sich auf die Ausprägung des Rechtfertigungsgedankens in der Apologie, aber sie gelten nicht minder von Luther's Lehre. Die Gegenbemerkungen von Franck (Neue kirchl. Zeitschr. 1892 S. 846ff.) treffen die Hauptsache nicht.

[2] Loofs, Dogmengesch. 3. Aufl. S. 348f.

bewusstseins und der Unseligkeit und den des Gnadenstandes und der Seligkeit, 7) dass die Rechtfertigung desshalb nicht der Anfang ist, sondern Anfang, Mitte und Ende zugleich; denn wie sie nur im Glauben vorhanden ist, so unterliegt sie dem Gesetz des Glaubens, der täglich einen Anfang macht, täglich also neu ist, weil er immer aufs neue die gratuita remissio ergreifen muss, aber auch der ganze volle Glaube ist, wenn er sich bei aufrichtiger Busse seines Gottes getröstet, 8) dass die Rechtfertigung Beides in Eins ist, nämlich ein Gerechtsein und ein Gerechtwerden; jenes, sofern durch den Glauben, der die Vergebung erreicht, der Mensch wirklich vor Gott gerecht ist; dieses, sofern der Glaube, der seines Gottes gewiss geworden ist, allein gute Werke hervorzubringen vermag. In diesem Sinne ist allerdings der Glaube ein Initiationsact, d. h. der Anfang des Werkes des hl. Geistes an der Seele; allein das ist nicht so zu verstehen, als habe im Innern des Menschen oder durch einen neuen Process Etwas zum Glauben hinzuzutreten, sondern der Glaube ist in demselben Sinne ein Anfang, wie der gute Baum der Anfang einer guten Frucht ist. Anders hat Luther, wo er sich selbst klar war, das Verhältniss nie gedacht, oder vielmehr er hat den Glauben noch enger mit den guten Werken verknüpft, als dies aus dem angeführten Gleichniss hervorleuchtet; denn der Glaube war ihm selbst schon regeneratio, hat sie nicht erst zur Folge, so dass sofort mit dem Glauben auch der Beginn jenes thätigen Lebens und jener unruhig freudigen Bewegung gesetzt ist, da man Gott dienen will wie ein fröhliches Kind („Gute Werke thun sich ungefordert"). Ist das „Fürchten, Lieben und Vertrauen" nicht nur die Folge des Glaubens, sondern der Glaube selbst, so ist in irgend welchem Umfang auch schon die Frucht mit dem Baume gesetzt und gegeben. An einem Glauben, der nicht in sich schon regeneratio, vivificatio und daher bonum opus wäre, hat Luther nie gedacht; aber andererseits — in allem Zweifel, in aller Unsicherheit und Kleinmuth rettet nicht der Gedanke an den Glauben, der regeneratio ist, sondern nur der Glaube, der nil nisi fides ist; mit anderen Worten: iustificamur sola fide, d. h. allein durch den Glauben, der die Sündenvergebung ergreift. Das blieb das Hauptstück Luther's; denn nur dieser Glaube schafft Heilsgewissheit. Damit ist das Letzte und Höchste ausgedrückt, was Luther in seiner Beschreibung des Christenstandes als des Standes der Rechtfertigung zur Aussage bringen wollte, und was er in keinem | anderen Schema so eindrucksvoll zu predigen vermochte: der arme, in seinem Gewissen zerschlagene und darum gottlose Mensch kann nur in dem Höchsten, in dem Besitz Gottes selbst, Ruhe finden — das wusste auch Augustin —, aber er findet diese Ruhe nur, wenn er Gottes felsenfest gewiss wird, und er wird seiner nur gewiss durch den Glauben — Beides wusste Augustin nicht. Dadurch hat Luther alle die Reformbewegungen des Mittelalters über sich selbst hinausgehoben und abgeschlossen, dass er das gefunden hat, wonach sie suchten, und das auszusprechen vermochte, was er erlebt hatte: die Gleichung von Heilsgewissheit und Glaube[1]. Kein anderer Glaube aber als der Glaube, der sich an den geschichtlichen Christus hält, kann die Stärke eines sicheren Glaubens gewinnen[2]. So hat Luther die Grundgedanken des 8. Capitels des Römerbriefs wieder zum Fels der Religion erhoben.

[1] Damit hat Luther die Mystik überwunden; vgl. Hering, Die Mystik Luther's im Zusammenhang seiner Theologie 1879.

[2] Die Rechtfertigung gründet sich für Luther auf die Satisfaction, d. h. auf den Tausch zwischen Christus und dem Sünder, s. Th. Harnack, a. a. O. II S. 288—404.

An keiner Stelle lässt sich daher auch sein Gegensatz zur katholischen Frömmigkeit deutlicher erkennen als hier. Sie fragte letztlich überall darnach, wie wird der sündige Mensch befähigt, gute Werke zu thun, um Gott wohlgefällig zu werden, und sie gab darauf langathmige Antworten und construirte einen ungeheuren Apparat aus den Leiden Christi, den Sacramenten, den Resten der menschlichen Tugenden, dem Glauben und der Liebe. Luther fragte hier überhaupt nicht, sondern er beschrieb kräftig und freudig, worin das Erlebniss besteht, das ihn Gottes Gnade hat erleben lassen. Dies Erlebniss war für ihn die Gewissheit, dass er in dem Glauben an Jesus Christus einen gnädigen Gott hatte. Er wusste, dass Alles, was ihm gelang, alles wirkliche Leben und Seligkeit, soweit er sie besass, ihm aus jener Gewissheit floss; er kannte sie als die Quelle seiner Heiligung und seiner guten Werke. Damit war für ihn die ganze Frage nach dem Verhältniss von Glaube und guten Werken wesentlich erledigt[1]. Dass es gilt fortzuschreiten in der Heiligung, zu kämpfen und zu ringen, das wusste er auch; aber wenn er in guten Werken lässig war, brach er in die Bitte aus, stärke mir den Glauben! Das ausschliessliche Verhältniss von Sündenvergebung, Glaube und Heilsgewissheit ist das erste und letzte Wort des Christenthums Luther's. Wo Erkenntniss Gottes ist, da ist auch Leben und Seligkeit, ist das alte Bekenntniss der Kirche. Aber welche Erkenntniss Gottes hier gemeint sei, darüber war keine Klarheit vorhanden: die zukünftige Erkenntniss, die philosophische Erkenntniss, die intuitive Erkenntniss, der mystisch-sacramentale Genuss Gottes,

[1] Ueber das Verhältniss von Glaube und Werken s. besonders das oben citirte Buch von Thieme (1895). Neben der principiellen und Luther's Auffassung leitenden Vorstellung von dem Glauben, der die guten Werke ungefordert hervortreibt, erscheinen bei ihm noch einige andere, die aber nicht die gleiche Bedeutung beanspruchen. So vor allem die, dass sich in den guten Werken d. h. im sittlichen Verhalten der Dank gegen den Gott, der uns den Glauben erweckt hat, darstellt. Gemeint ist hier der Dank nicht als Entgelt, sondern als das der Gabe correspondirende Verhalten, d. h. als das sich bethätigende Verlangen nach sich auswirkender Gottesgemeinschaft, so dass dies Schema im Grunde auf das erste zurückführt, nur dass die Freiheit der Bethätigung als freudig anerkannte Pflichterfüllung hier hervortritt. Ueber die Frage, welchen Spielraum im sittlichen Verhalten (nach Luther) die directe Abzweckung auf den Nächsten resp. die Nächstenliebe hat, s. Thieme, a. a. O. S. 20, 298, Herrmann, Verkehr des Christen, 3. Aufl. S. 259 ff. Herrmann bemerkt, dass Luther die Aufgabe nicht erledigt habe, zu zeigen, wie die Nächstenliebe aus dem Glauben (dem Verkehr mit Gott) quillt, d. h. wie der Glaube selbst seine eigenen Triebe in dem energischen Willen der Nächstenliebe sammelt, und wie es darüber hinaus sittliche Motivation nicht geben darf. Thieme hält an einer relativen Selbständigkeit der sittlichen Arbeit und des Verkehrs mit der Welt fest. Die monistisch religiöse Haltung, für die Herrmann eintritt, wird aber nur dann dogmatisch die Probe bestehen, wenn sich das einheitliche Gefüge (durch Liebe wirksamer Glaube) auch von der Nächstenliebe her aufbauen lässt; denn die Nächstenliebe ist nach dem Evangelium Jesu Christi der Gottesliebe nicht untergeordnet, sondern ist das durch die Doppelstellung des Menschen gegebene Ganze unter dem Gesichtspunkt der Zeit, wie die Gottesliebe das Ganze ist unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit. Es sind aber auch bei Luther Stellen genug zu finden, in denen die dienende Liebe in demselben Sinne als der übernatürliche Charakter des Menschen erscheint, wie die Zuversicht zu Gottes Vorsehung und die Geduld.

die Erkenntniss durch den Logos — auf allen diesen Irrwegen ging man, und wie man hier Gottes nicht gewiss wurde, wurde man auch nicht selig. Luther suchte nicht eine Erkenntniss, sondern fand sie in seinem Christenstand gegeben, Gott in Christus; daher „wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit[1]". In diesem Glauben gewann er aber auch die religiöse Selbständigkeit und Freiheit gegenüber Allem, was nicht Gott war; denn nur Selbständigkeit und Freiheit ist Leben. Die Freiheit, die seine Gegner dort übrig gelassen hatten, wo sie gar nicht hingehört, hob er auf; aber statt des schädlichen Restes, den er beseitigte, erntete er jene Freiheit, die Paulus am Schluss des 8. Capitels des Römerbriefs gefeiert hat. Jene waren bei ihrem „freien Willen" der Kirche und der Menschen Knechte geworden; Luther hat in dem Bekenntniss zum „unfreien Willen", d. h. in seiner Gewissheit von der Rechtfertigung aus dem Glauben, die Freiheit und den Muth gewonnen, einer ganzen Welt zu trotzen. Das, was man den Individualismus des Protestantismus nennt und mit Recht hoch hält, hat hier seine Wurzel: der Christ ist durch seinen Gott ein selbständiges Wesen, welches keines Dinges bedarf und weder unter der Knechtschaft von Geboten noch in der Abhängigkeit von Menschen steht. Er ist ein Priester vor Gott, unbevormundet durch einen Priester, und ein König über die Welt[2].

3. Die Kritik Luther's an der herrschenden kirchlichen Ueberlieferung und am Dogma.

Es sollen hier in Kürze die wichtigsten kritischen Sätze Luther's zusammengestellt werden, um ein Bild davon zu gewinnen, in welchem Masse sich der Reformator von der herrschenden Tradition entfernt hat[3]. Wie und in welcher Abfolge er die einzelnen Sätze gewonnen hat,

[1] Loofs, a. a. O. 2. Aufl. S. 230: „Den Griechen trat die Sünde hinter der φθορά zurück. Verderben und Erlösung wurden physisch aufgefasst; Augustin und der Katholicismus würdigten die Sünde mehr, aber hinter der Sünde stand die wesentlich physisch gedachte concupiscentia, hinter der Gerechtigkeit die hyperphysische infusio dilectionis u. s. w.; in asketischer Sittlichkeit und in der Mystik culminirt daher der Katholicismus; für Luther steht hinter der Sünde (im ethischen Sinne) die Sünde im religiösen Sinne d. i. der Unglaube, hinter dem Gerechtsein die religiöse Grundtugend d. i. der Glaube: Luther hat das Christenthum als Religion wieder entdeckt."

[2] Vgl. hier die Schrift de libertate christiana.

[3] Dass er in steigendem Masse sich und seine Anhänger als die alte Kirche, die Gegner als die Abgefallenen und als die „neue Kirche" beurtheilt hat, ist bekannt; s. „Wider Hans Worst" (Bd. 26 S. 12): „Wie aber, wenn ich beweiset, dass wir bei der rechten alten Kirchen blieben, ja dass wir die rechte alte Kirche sind; ihr aber von uns, das ist von der alten Kirchen abtrünnig worden, eine neue Kirchen angericht habt, wider die alte Kirche." Luther zählt nun die Stücke auf, in denen er und seine Anhänger das Alte bewahrt und die, welche die Gegner preisgegeben haben: 1) wir haben die alte Taufe, 2) wir haben das Abendmahl, wie Christus es eingesetzt und die Apostel und die alte Christenheit es gebraucht haben, 3) wir haben die Schlüssel, wie Christus sie eingesetzt, um die Sünde zu binden und zu lösen, so wider Gottes Gebot geschehen (keine „neuen Schlüsseln", keine Vermischung mit politischer Gewalt), 4) wir treiben das Predigt-

das ist schon oft dargestellt worden. Es ist auch in allen Hauptpunkten so durchsichtig und zugleich so deutlich das Ergebniss seiner positiven Einsicht, dass ein näheres Eingehen auf die Geschichte der Entwickelung der negativen Thesen an dieser Stelle nicht nöthig erscheint. Ein Dreifaches aber ist zum Verständniss seiner Kritik vorauszuschicken; erstlich nämlich dass der Reformator — darin von Zwingli verschieden — stets von dem Centrum in die Peripherie gegangen ist, d. h. vom Glauben zur Institution; zweitens dass ihm die Polemik gegen die Kirche bis 1521 Schritt für Schritt durch die Gegner abgerungen worden ist, drittens dass seine negative Kritik nicht Lehren als solche betroffen hat, sondern solche Lehren, welche die Praxis — das Wort im umfassendsten Sinn genommen — verdarben. Man könnte desshalb ohne grosse Schwierigkeit die ganze Reformation Luther's unter dem Titel „die Reform des Gottesdienstes" (s. o. S. 746) beschreiben.

amt und Gottes Wort rein und reichlich, 5) wir haben der Apostel Symbol, den alten Glauben der alten Kirchen, 6) wir haben das Vater Unser und singen die Psalmen mit der alten Kirchen, 7) wir ehren die weltliche Herrschaft wie die Alten und bringen ihr herzlichen Gehorsam, 8) wir loben und preisen den Ehestand, wie die alte Kirche, 9) wir werden verfolgt wie sie, 10) wir vergelten, wie sie, nicht Blutvergiessen mit Blutvergiessen, sondern mit Geduld. An diesen zehn Stücken macht sich Luther klar, dass seine Reformation die Wiederherstellung der alten Kirche ist. Demgegenüber zeigt er, dass die Papisten die neue falsche Kirche sind; denn 1) sie bleiben nicht bei der ersten alten Taufe, lehren vielmehr, sie ginge durch Sünde verloren und man müsse dann durch eigen Werk genug thun, 2) sie haben den Ablass als eine Art neuer Taufe eingeführt, 3) in demselben Sinn brauchen sie Weihwasser und Salz, 4) und 5) in demselben Sinn Wallfahrten und Brüderschaften, 6) sie haben viele greuliche und lästerliche Neuerungen beim Abendmahl eingeführt, es zu einem „Pfaffenopfer" gemacht, es halbirt, es vom Glauben getrennt, es durch die Messen in einen heidnischen Götzendienst und Grempelmarkt umgewandelt, 7) sie haben „neue Schlüsseln" gemacht, die sich auf äusserliches Werk (Essen, Trinken, u. s. w.) und auf politische Jurisdiction beziehen, 8) sie haben neue Lehren eingeführt, Menschenlehre und Lügen (das ist neben der Verschändung des Abendmahls der zweite Greuel), 9) sie haben in der Kirche, die ein geistlich Reich ist, ein weltliches Haupt gesetzt (das ist der ärgste dritte Greuel), 10) sie haben den Heiligendienst gestiftet, „dass eur Kirche in diesem Stück nichts andres ist worden, denn der Heiden Kirchen, die Jovem, Junonem, Venerem, Dianam und andere verstorbene Menschen anbeten"; ihr habt ein Pantheon, wie die Heiden, 11) sie lästern den Ehestand, 12) sie haben die Neuerung gemacht, mit dem weltlichen Schwert zu regieren und zu kriegen. Hier bricht Luther ab, fügt aber hinzu (S. 23): „Es sind noch viel mehr der neuen Stücke." Die Haltung, die er hier einnimmt, dass sich die Reformation nur auf die Neuerungen der Papisten bezieht, hat er keineswegs streng festhalten können und wollen. Er weiss sehr wohl, wenn er es sich auch nicht zusammenhängend klar gemacht hat, dass die fehlerhafte Entwickelung der Kirche schon viel früher begonnen hat.

1. Luther's Urtheil hat Melanchton in dem bekannten Satz der Apologie IV (II) init. wiedergegeben: „Adversarii[1] quum neque quid remissio peccatorum, neque quid fides neque quid gratia neque quid iustitia sit, intelligant, misere contaminant locum de iustificatione et obscurant gloriam et beneficia Christi et eripiunt piis conscientiis propositas in Christo consolationes." Damit ist nicht nur einem Stück der herrschenden Heilslehre, sondern dieser selbst die Wahrheit abgesprochen, und zwar griff Luther jeden einzelnen Punkt derselben an: 1) jene Gotteslehre, welche, statt über Gott allein in Christo zu denken, in „sophistischer" Weise seine Eigenschaften berechnet und über seinen | Willen speculirt — die ganze „metaphysische" Gotteslehre hat er oft genug als ein Erzeugniss der blinden Vernunft bedräut und verspottet[2], 2) die Christologie, sofern man sich begnügte, über die beiden Naturen, die Menschwerdung, die jungfräuliche Geburt u. s. w. zu speculiren, statt das Amt, den Beruf und so die Wohlthaten Christi ins Auge zu fassen[3], 3) die Lehre von der Wahrheit, Gerechtigkeit und Gnade Gottes, sofern der Trost, der in diesen Stücken liegt, nicht erkannt wird, weil sie von der Vernunft durch Rücksicht auf das Gesetz und auf das, was der Mensch thut, geschmälert und um ihren evangelischen Sinn gebracht werden, 4) die Lehre von der Sünde und vom freien Willen, weil sich hinter ihr eine pelagianische Selbstgerechtigkeit verbirgt, 5) die Lehre von der Rechtfertigung und vom Glauben, weil sie den Punkt gar nicht trifft, auf den es allein ankommt: einen Gott haben, statt dessen vielmehr Ungewissheit und menschliches Verdienst aufrichtet, 6) die Lehre von den guten Werken, weil sie erstlich nicht weiss, was gute Werke sind und es desshalb zu wahrhaft guten Werken überhaupt nicht bringt, und weil sie zweitens diese „guten Werke" an die Stelle setzt, an welche allein der Glaube gehört.

2. Damit im engsten Zusammenhang griff Luther das ganze katholische (nicht nur mittelalterliche) Ideal der christlichen Vollkommenheit an. In seinem Kampf gegen Mönchthum, Askese, besondere Leistungen u. s. w. bekämpfte er jenes πρῶτον ψεῦδος der moralistisch-pelagianischen Betrachtung, als gelte vor Gott irgend etwas Anderes als er selbst. Eben desshalb tilgte er die Vorstellung einer doppelten Sittlichkeit bis auf den lezten Rest und stellte den sich der Sündenver-

[1] D. h. die Schultheologen, die Luther eine lange Zeit hindurch von der officiellen Kirche unterschieden und wie eine Art Secte betrachtet hat, die die Kirche vergewaltigt habe: „Die Aristoteliker."

[2] S. H. Schultz, Luther's Ansicht von der Methode u. d. Grenzen d. dogmat. Anschauungen über Gott (Ztschr. f. K.-Gesch. IV, 1). Vgl. oben S. 750ff.

[3] Vgl. das diesem Buche vorangestellte Motto.

gebung getröstenden Glauben (vivificatio und sanctificatio) als die christliche Vollkommenheit dar. Eben damit aber gewann er auch die Herrschaft über die eschatologische Stimmung des alten Vollkommenheitsideals; denn in der Natur desselben lag es begründet, dass es nur ausserhalb dieser Erde im Himmel voll verwirklicht werden kann: das englische Leben kann im Diesseits nur in vorläufigen Anfängen bestehen. Mit dieser Art von Eschatologie hat Luther gebrochen und sie abgethan, ohne die Sehnsucht nach dem Leben im Schauen preiszugeben. Es ist ein neuer Begriff von Seligkeit, den er seinen Gegnern entgegenhielt; sie dachten bei der Seligkeit an einen Genuss der geheiligten Sinne und der geheiligten Erkenntniss; er dachte an den Trost eines befriedeten Gewissens. Sie wussten von dieser Seligkeit nur in Fragmenten zu sprechen; denn sie hatten sie höchstens in Minuten erlebt; | er zeugte von ihr wie ein Kind von der Liebe seines Vaters, in der es sich geborgen weiss. Sie blieben arm, unselbständig und ängstlich bei all' dem Ueberschwall, welchen sie empfanden; er sah in dem Allem nur die alte Hölle, welche den Sünder verfolgt, und riss in dieser Gewissheit das Mönchthum, die Askese und alle Verdienste nieder. Wie überall, so hat er auch im Seligkeitsideal den feinen Dualismus ausgetilgt, der die ganze katholische Auffassung vom Christenthum durchzieht.

Aus diesen Angriffen auf die Heilslehre und die mönchische Vollkommenheit ergaben sich ihm mit Nothwendigkeit die Angriffe auf die Sacramente, das Priester- und Kirchenthum und die kirchliche Gottesverehrung, ferner aber auch die Angriffe auf die formellen Autoritäten des Katholicismus und der katholischen Lehre.

3. Nicht nur die Siebenzahl der Sacramente hat Luther abgethan — das ist das Geringste —, sondern er hat den ganzen katholischen Sacramentsbegriff entwurzelt durch die siegreiche Behauptung folgender drei Sätze: 1) dass die Sacramente der Sündenvergebung dienen und nichts Anderem, 2) dass sie nicht „implentur dum fiunt, sed dum creduntur", 3) dass sie eine eigenthümliche Form des seligmachenden Wortes Gottes (der sich verwirklichenden promissio dei) sind und deshalb ihre Kraft an dem geschichtlichen Christus haben. In Folge dieser Betrachtung reducirte Luther die Sacramente auf zwei (drei), ja im Grunde auf ein einziges, nämlich auf das Wort Gottes. Er zeigte, dass selbst die erleuchtetsten Kirchenväter von dieser Hauptsache nur unklare Vorstellungen gehabt haben — „Augustin weiss viel vom Sacrament zu sagen, aber wenig vom Wort" —, und dass die Scholastiker die Sache vollends verdunkelt haben; er wendet sich ebenso gegen die Magie des opus operatum, wie gegen die Verschiebung des

heilsamen Effects des Sacraments in die menschliche Disposition; er löst die mystischen Nebel des Schwelgens in den Sacramenten ebenso auf, wie die anstössigen gottlosen Berechnungen ihres Marktwerthes; er vernichtet den bequemen und doch so nichtigen Gedanken von Gnadenstücken und setzt in das Sacrament den lebendigen Christus, wie er als Christus praedicatus den alten Menschen bezwingt und den neuen erweckt; er zertrümmert nicht weniger als das ganze System und führt es wiederum auf den einen, einfachen grossen, in jedem Christenleben sich immer wiederholenden Act der Erzeugung des Glaubens durch Anbietung der gratia zurück. Durch die Beseitigung der katholischen Sacramentslehre vor Allem hat Luther principiell den aus ältester Zeit stammenden Irrthum abgethan, als handle es sich in der christlichen Religion um ein, sei es auch noch so hohes, dingliches Gut. Jene Lehre wurzelte in der | Grundvorstellung, dass die Religion das Gegenmittel gegen die Endlichkeit des Menschen in dem Sinne sei, dass sie seine Natur vergotte. Dieser Gedanke war freilich bereits durch Augustin's Lehre erschüttert, aber eben nur erschüttert worden. Augustin hatte, als Vorläufer Luther's, die Sacramente bereits einem innerlichen Process dienstbar gemacht: sie sollen die Gerechtigkeit erzeugen, vermehren und vollenden. Aber indem er sie zu diesem Zweck unter den Gesichtspunkt der gratia infusa (caritas infusa) stellte, führte er die Betrachtung nicht über die Linie hinaus, dass sie Instrumente mannigfaltiger Art seien, denen nur eine particulare Kraft innewohnt und die im letzten Grunde das nicht sind, was sie bedeuten. Die Kirche nach ihm ist ihm auf dieser Bahn gefolgt. Indem sie sich zur Sacramentskirche ausgestaltet hat, hat sie doch in Wahrheit das „Sacrament" entwerthet; denn es ist nicht das, was es zu sein scheint, sondern es ermöglicht nur das, was es zu enthalten scheint; damit es aber wirklich wird, muss noch Anderes hinzutreten. Für Luther dagegen sind die Sacramente wirklich nur verbum visibile, aber jenes Wort, welches kräftig und mächtig ist, weil in ihm Gott selbst mit uns wirkt und handelt. Es ist zuletzt der Gegensatz in der Auffassung der gratia, welcher an diesem Punkt am klarsten hervorbricht. Nach katholischer Auffassung ist die Gnade die durch die Sacramente applicirte, eingegossene Kraft, die unter der Bedingung der Mitwirkung des freien Willens den Menschen befähigt, den Willen Gottes zu erfüllen und sich die zur Seligkeit nöthigen Verdienste zu erwerben. Nach Luther aber ist die Gnade die väterliche Gesinnung Gottes, die um Christus willen den schuldigen Menschen zu sich ruft und ihn annimmt, indem sie ihm durch das vorgehaltene Bild Christi Vertrauen abgewinnt. Was soll da das Sacrament?

Dass die einzelnen Sacramente, welche Luther beibehielt, demgemäss eine neue Bearbeitung erfahren mussten, ist selbstverständlich. Wie er die Taufe und das Abendmahl angesehen wissen wollte, hat er in den vier Sätzen über jene[1] und in den parallelen über dieses zum Ausdruck gebracht, die er in dem kleinen Katechismus ausgesprochen hat. Was über die dort gegebenen Ausführungen hinaus liegt, resp. mit ihnen nicht stimmt, wird im nächsten Abschnitt | zur Sprache kommen[2]. Am einschneidendsten erscheint seine Auffassung von der Busse — sie ist nichts anderes als der tägliche reditus ad baptismum — verglichen mit dem katholischen Busssacrament, dem Herzstück der mittelalterlichen Kirche. Erstlich hat er an die Stelle der inneren Bussstimmung, dem Sündenbekenntniss und der Genugthuung allein die Busse gesetzt; nicht als ob er die confessio und satisfactio operis einfach abgethan hätte — auf jene legte er hohen Werth und auch dieser konnte er ein gewisses Recht einräumen —[3], aber neben die aufrichtige Busse darf nichts Anderes gestellt werden; denn nur sie hat vor Gott Werth, weil er sie durch den Glauben schafft; zweitens hat er die wahre Busse streng als contritio gefasst, d. h. als die durch den Glauben erweckte Zerknirschung über die Sünde, richtiger den Hass gegen sie; das, was das Gesetz erwirken kann, ist höchstens attritio, aber diese attritio der Scholastiker ist, wenn es bei ihr bleibt, nichts werth, weil sie nicht von Gott gewirkt ist, und führt daher zur Hölle. So hat er die Busse aus dem Bereich der Moral und der willkürlichen Kirchenordnung zurückgeführt in das Gebiet der Religion: „an Dir allein habe ich gesündigt"; drittens hat er die Stetigkeit der Bussgesinnung gefordert als die Grundform des rechtschaffenen Christen-

[1] „Die Taufe ist das Wasser in Gottes Gebot gefasst und mit Gottes Wort verbunden." „Sie wirket Vergebung der Sünden." „Wasser thut's freilich nicht, sondern das Wort Gottes, so mit und bei dem Wasser ist, und der Glaube, so solchem Wort Gottes im Wasser trauet." „Die Taufe bedeutet, dass der alte Adam in uns durch tägliche Reue und Busse soll ersäuft werden ... und wiederum täglich herauskommen und auferstehen ein neuer Mensch." Dasselbe beim Abendmahl.

[2] Nur das sei bemerkt, dass Luther's ursprünglicher Grundsatz vom Abendmahl lautet — in der Schrift de captiv. Babyl. (Erlang. Ausg. Opp. var. arg. V. p. 50), die für seine Lehre von den Sacramenten grundlegend ist —: „iam missa quanto vicinior et similior primae omnium missae, quam Christus in coena fecit, tanto Christianior."

[3] In dem Sinne, den die Gegner der satisfactio geben, verwarf sie Luther ganz und gar; s. Erlang. Ausg. Bd. 26. S. 17 („Wider Hans Worst"): „Und dieses Stück, die satisfactio, Genugthuung, ist der Anfang und Ursprung, Thür und Eingang zu allen Greueln im Papstthum; gleichwie in der Kirchen die Taufe der Anfang und Eingang ist zu allen Gnaden und Vergebung der Sünden." S. auch S. 55: „Denn man nu weiss, dass Satisfactio nichts ist."

lebens überhaupt und damit die vor dem Priester abgelegte Busse für einen Specialfall dessen erklärt, was allezeit in Uebung und Kraft sein soll; viertens hat er damit die Nothwendigkeit der priesterlichen Mitwirkung, sei es bei der confessio — die Ohrenbeichte als Beichte aller Sünden ist unmöglich, als brüderliche Aussprache heilsam —, sei es bei der absolutio, abgethan: ein Christ kann und soll dem anderen die Sünde vergeben und ihm dadurch, wie Luther sich kühnlich ausdrückt, ein Christus werden; fünftens hat er auf die absolutio neben der contritio den entscheidenden Nachdruck gelegt: diese beiden gehören allein zusammen, und nichts darf ihre Verbindung stören oder beschweren; sie gehören aber zusammen, weil sie beide beschlossen sind in der fides; in dieser liegt aber, streng genommen, nicht einmal die confessio, geschweige die satisfactio; sechstens hat er allen Unfug, der sich an das Sacrament angeschlossen hat, beseitigt; indem er die Vergebung ausschliesslich auf die Tilgung der ewigen Schuld bezieht, hat er die seelengefährlichen Berechnungen der Vernunft, betreffend Todsünden und lässliche Sünden, ewige Schuld und zeitliche Schuld, | ewige Strafen und zeitliche Strafen, abgethan und damit das Sacrament auch aus der Verflechtung mit der Rücksicht auf zeitliche Vortheile herausgeführt, die eine nothwendige Folge der Reflexion über zeitliche Strafen gewesen ist; indem er die Wirkung der Absolution auf die ewige Schuld reducirte, nahm er es, gemäss seiner Einsicht in das Wesen der Sünde, mit dieser viel ernster als die Scholastiker: sie operirten mit der lässlichen Sünde und mit der attritio und bewiesen eine hohe Kunst, die Sünden überhaupt auf jene zu reduciren und die attritio Gott wohlgefällig zu machen; er kannte in dieser Sache nur seine unendliche Schuld und seinen Gott; siebentens hat er mit jenem Unfug ausdrücklich die raffiinirten Lehren vom Fegfeuer, von dem zugewandten Verdienst der Heiligen und von den Ablässen beseitigt. In dem Contrast zwischen Schuld und Vergebung, Hölle und Himmel giebt es kein Mittleres, also auch kein Fegfeuer; Verdienste der Heiligen sind eine pelagianische Erfindung, können also auch nicht angerechnet werden; die Ablässe sind eben desshalb schon ein thörichter Wahn, die Praxis derselben aber stürzt geradezu die Ehre Christi und die Busse um[1]; beziehen sie sich aber bloss auf willkürliche kirchliche Ordnungen, so gehören sie überhaupt nicht zur Religion. — Indem Luther das katholische Busssacrament aus den Angeln hob und dafür den Gedanken der Rechtfertigung aus dem Glauben einsetzte, hat er die alte Kirche preisgegeben, und war genöthigt, eine neue zu bauen.

[1] Es ist bekannt, dass Luther nicht schon am 31. Oct. 1517 seine Kritik an den Ablässen vollendet hatte.

4. Vom Standpunkt des Glaubens aus hat er ferner das ganze hierarchische und priesterliche Kirchensystem umgestürzt. Seine negative Kritik leidet auf diesem Gebiet nicht an der geringsten Unklarheit. Durch die Rechtfertigung aus dem Glauben ist jeder Christ ein vollbürtiger Christ; nichts steht zwischen ihm und seinem Gott; die Kirche aber ist die an der Verkündigung des Wortes sichtbare Gemeinschaft der Gläubigen — nichts Anderes; dieser Kirche sind die „Schlüssel" gegeben, d. h. die Anwendung des göttlichen Worts; sie sind ihr gegeben, weil sie dem Glauben gegeben sind. In diesen Sätzen ist ein besonderer geistlicher Stand, an den die Gläubigen gebunden sind, ebenso ausgeschlossen, wie die Jurisdictionsgewalt der Kirche. Damit ist aber nicht nur die mittelalterliche Kirche ins Herz getroffen, sondern auch die alte Kirche, mindestens von Irenäus ab. Und mit welcher unerbittlichen Energie hat Luther hier die Consequenzen gezogen bis zu der Folgerung, der Papst sei der Antichrist; wie konnte er spotten über „Schmeer, Theer und Butter", mit welcher die Kirche ihre Zauberer und Heuchler weiht; in welchen Worten hat er die Kirchenordnung, das kanonische Recht, die Gewalt des Papstes als Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte geschildert! Fragt man, | welche Macht ihm hier die Worte des Zorns auf die Lippen gelegt hat, so muss man antworten, dass es die Erkenntniss gewesen ist, die heute zu bekennen auch einsichtigen protestantischen Theologen so schwer fällt — die Erkenntniss, dass die Kraft des Glaubens ebenso durch hinzugefügte Lasten gelähmt wird wie durch falsche Lehre. Warum sollte nicht in der Christenheit ein Papst, eine Priesterschaft, eine bischöfliche Verfassung, eine über alle Reiche sich erstreckende Jurisdictionsgewalt der Kirche bestehen können? es giebt nichts, was solche Ordnungen verbietet, wenn sie zweckmässig sind, und es giebt mehr als *einen* triftigen Grund, der sie empfiehlt. Aber sie im *Namen des Evangeliums* fordern oder auch nur den Schein bestehen lassen, dass sie aus dem Evangelium selbst fliessen, das heisst die Religion so belasten, dass sie unter dieser Last zerdrückt wird. Das hat Luther empfunden und erkannt. Er hätte die Bischöfe, die Concilien und selbst den Papst willig bestehen lassen oder doch ertragen, wenn sie das Evangelium angenommen hätten; in welche Verhältnisse hätte sich dieser innerlich freie Mann nicht gerne gefügt, wenn das lautre Wort Gottes gelehrt würde! Allein sie wollten sich selbst und ihre Praktiken aus dem Wort Gottes behaupten und erklärten, sie stünden so sicher darin, wie die Vergebung der Sünden: da zerschlug er sie und stellte sie an den Pranger als die, die nach allem Möglichen suchen, nur nicht nach der Ehre Gottes und Christi.

5. Nicht minder radical war seine Stellung zur kirchlichen Gottesverehrung. Auch hier hat er nicht nur die mittelalterliche Ueberlieferung aufgelöst, sondern die altkirchliche, wie wir sie bis ins 2. Jahrhundert zurückverfolgen vermögen. Die öffentliche kirchliche Gottesverehrung ist für ihn nichts Anderes als die Einheit der Gottesverehrung der Einzelnen nach Zeit und Raum. In diesem Satze ist aller besondere und doch nur heidnische Nimbus abgethan, der über dem öffentlichen Kultus schwebt; es ist der besondere Priester und das besondere Opfer abgethan, und es ist der Werth specifischer kirchlicher Handlungen, an denen Theil zu nehmen heilsam und nothwendig ist, vernichtet. Nicht als ob Luther die Bedeutung der Gemeinschaft verkannt hätte — doch finden sich selbst an diesem Punkte Unsicherheiten bei ihm[1] —, wie hat er die Predigt und das ministerium divinum geschätzt! Allein der öffentliche Gottesdienst kann keinen anderen Zweck, keinen anderen Verlauf, keine anderen Mittel haben als der Gottesdienst des Einzelnen; denn Gott handelt mit uns lediglich durch das Wort, das nicht an bestimmte Personen ausschliesslich gebunden ist, und er verlangt von | uns keinen anderen Dienst als den Glauben, der sich in Lob und Dank, Demuth und Busse, sicherem Vertrauen auf Gottes Hülfe in allen Nöthen, desshalb in der Berufstreue, und im Gebet entfaltet. Also kann im öffentlichen Gottesdienst auch nicht anders gehandelt werden: Erbauung des Glaubens durch die Verkündigung des göttlichen Worts und gemeinsames Lobopfer des Gebets. Sofern aber im letzten Grunde das christliche Leben der wahre Gottesdienst ist, behält ihm gegenüber der öffentliche Kultus stets nur etwas Partikulares. Dass Luther sich zur katholischen Messe schlechthin ablehnend gestellt und den greulichen Unfug abgethan hat, der den Gottesdienst zur Erzielung profaner Vortheile missbrauchte, leugnet Niemand. Dass er unzählige Missbräuche hier beseitigt hat, liegt auf der Hand; aber die scheinbar conservative Haltung, die er bei seinen Correcturen des Messbuchs eingenommen hat, und der Verzicht darauf, den Gottesdienst von Grund auf neu zu bauen, hat doch viele „Lutheraner" im 16. wie im 19. Jahrhundert zu den bedenklichsten Ansichten über einen specifischen (religiösen) Werth des öffentlichen Kultus, über den Zweck des Kultus und über seine Mittel zurückgeführt. Wie unlutherisch das ist — weil Luther hier durch Luther selbst corrigirt werden kann und muss —, und wie der Gedanke der evangelischen Gottesverehrung toto coelo von der katho-

[1] Es scheint manchmal, als sei der öffentliche Gottesdienst nur Erziehungsanstalt der Unvollkommenen, und das ist nicht überall ein blosser Schein.

lischen verschieden ist, das ist jüngst in ausgezeichneter Weise gezeigt worden. Die Frage ist innerhalb der Dogmengeschichte von besonderer Wichtigkeit, weil Luther's Haltung gegenüber dem Kultus die genaueste Parallele hat an seiner Haltung gegenüber dem Dogma[1]. |

6. Luther hat die formalen äusseren Autoritäten für den Glauben, wie sie der Katholicismus aufgerichtet hat, vernichtet. Dass er hier ebenfalls nicht nur mittelalterliche Aufstellungen getroffen, sondern die altkatholische Lehre beseitigt hat, ist unwidersprechlich. Da oben S. 609 ff. hiervon schon gehandelt ist, so sei hier nur das Nothwendigste zusammengefasst. Der Katholicismus, wie er überall in seiner Betrachtung das religiöse Erlebniss zuerst zersetzt hat, um es dann verständig zu bearbeiten, hatte auch hier die Unterscheidung zwischen der Sache selbst und der Autorität eingeführt. Diese Unterscheidung entspricht der Methode seiner Distinctionen überhaupt, die sich bald in der Differenzirung von Nothwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit, bald von Form und Sache, bald von Wirkung und Heilswirkung ergeht. Alle diese höchst verwirrenden Künste der Vernunft fehlen in den ursprünglichen Ansätzen Luther's. So ist auch ihm nicht die Unterscheidung

[1] S. Gottschick, Luther's Anschauungen vom christlichen Gottesdienst und seine thatsächliche Reform desselben (1887); vgl. die Ausführungen auf S. 3, wo man überall statt altlutherische Liturgie altlutherische Dogmatik sagen könnte: „Man brauchte ... weniger ängstlich zu sein, wenn es so stände, dass die altlutherische Liturgie ein auch nur relativ genuines Erzeugniss des eigenthümlichen Geistes der Reformation wäre, des Geistes, von dem wir uns nicht befreien können, ohne uns selbst zu verlieren. Das könnte doch aber nur dann der Fall sein, wenn Luther aus dem Innersten der von ihm gewonnenen neuen Anschauungen vom Ganzen des Christenthums heraus die obersten positiven, so zu sagen schöpferischen Principien seiner liturgischen Neuordnungen abgeleitet hätte. Nun aber hat Luther thatsächlich dem Gange der römischen Messe sich angeschlossen und dieselbe nur im Einzelnen umgebildet, indem er einerseits ausstiess, was direct wider das Evangelium war, andererseits gewisse Einzelheiten einfügte. — Dazu ist er so wenig liturgisch interessirt, so wenig von dem Gedanken eines innern, die Composition beherrschenden Lebensgesetzes des Gottesdienstes geleitet gewesen, dass er fast bei jedem Stück des katholischen Erbes hervorhebt, es komme nichts darauf an und man könne die Sache auch ebensogut anders machen. Unter diesen Umständen ist es wahrlich keine Unterschätzung der Verdienste, die Luther auch um die Reform des Gottesdienstes sich erworben hat, wenn man sich die Nothwendigkeit nicht verschleiert, dass auf diesem Gebiet von den in Luther's reformatorischer Anschauung liegenden Principien aus ein wirklicher Neubau versucht werden muss. Aber wie auf anderen Gebieten, so liegt auch hier die Sache so, dass Luther selbst bereits die wirklich evangelischen Principien des Neubaus aus seiner religiösen Grundanschauung entwickelt hat und zwar in viel weiterem Umfang, als dies aus seinen Reformthaten und den auf diese bezüglichen Schriften erkennbar ist.“ Der sichere Beweis hierfür ist in der Abhandlung selbst gegeben.

eines formalen und materialen Princips aufzubürden[1]; denn die Sache war ihm die Autorität und die Autorität die Sache. Diese aber ist der gepredigte geschichtliche Christus, das Wort Gottes. Von hier aus hat er die Einsicht und den Muth gewonnen, gegen die formalen Autoritäten des Katholicismus zu protestiren als gegen Menschensatzungen. Damit warf er aber das ganze System des Katholicismus, wie es seit Irenäus gezimmert war, über den Haufen; denn die Unverbrüchlichkeit dieses Systems ruhte lediglich auf den formellen Autoritäten: die fides, an die die Kirchenväter und Scholastiker appellirten, war der Gehorsam unter die Kirchenlehre, der seiner Sache desshalb gewiss ist, weil jene Autoritäten angeblich unerschütterlich sind. Luther opponirte aber gegen alle diese Autoritäten, gegen die Unfehlbarkeit der Kirche, des Papstes, der Concilien und der | Kirchenväter in Bezug auf Glaubenslehren wie in Bezug auf ihre Schriftauslegung, gegen die Garantie, welche die Verfassung der Kirche der Wahrheit gewähren soll, und gegen jede Lehrformulirung der Vergangenheit als solche — sie bedarf immer erst eines Erweises. Luther opponirte aber in derselben Zeit, in der er den Kampf gegen die Autorität der Concilien so tapfer führte, auch gegen die Unfehlbarkeit der Schrift, und wie konnte er anders? Wenn nur das Autorität ist, was auch Sache ist — die Gebundenheit und die Freiheit des Christenstandes forderte dies —, wie sollte da Autorität sein können, wo die Sache nicht deutlich erscheint oder gar ihr Gegentheil erscheint. Nie kann sich mit einem geschriebenen Wort, wäre es auch das klarste und sicherste, der Inhalt einer Person decken, die sich zu eigen giebt. So hat Luther auch zwischen Wort Gottes und hl. Schrift unterscheiden müssen. Gewiss, ein solches Buch, welches sich als sicheres Wort Christi und als apostolisches Zeugniss giebt, stellt im höchsten Sinn die Anforderung, dass es als Wort Gottes betrachtet wird. Aber dennoch liess sich Luther — gerade in der schwersten Zeit, in der er die formelle Autorität des Buchstabens am nöthigsten zu haben schien — selbst durch das Apostolische nicht imponiren und den Mund stopfen. Welche Einschränkungen und Einbussen er sich selbst später zugezogen hat, darüber wird unten zu handeln sein; aber kein Zweifel kann bestehen, dass Luther's Stellung

[1] S. Ritschl in der Zeitschr. für K.-Gesch. I S. 397 ff. Nach dieser Abhandlung wird jetzt mehr und mehr die Unterscheidung eines formalen und eines materialen Princips bei Luther aufgegeben. So sagen auch Thomasius-Seeberg II S. 345: „Das Princip des Protestantismus ist der rechtfertigende, von der hl. Schrift bezeugte, durch das Wort Gottes (durch den hl. Geist) gewirkte Glaube an Christum als den alleinigen Heiland.“ Allein im Folgenden wird diese Erkenntniss zu Gunsten des Schriftprincips zum Theil wieder verleugnet.

zum NT., wie er sie in den „Vorreden", aber auch sonst in einzelnen Ausführungen, eingenommen hat, die correcte, d. h. die seinem Glauben entsprechende gewesen ist, und dass er durch seine Haltung gegenüber allen formalen Autoritäten des Katholicismus diesen an seinen geschichtlichen Anfängen aufgelöst hat.

7. Endlich ist noch auf einen sehr wichtigen Punkt hinzuweisen. Luther hat sich an sehr vielen Stellen hinreichend deutlich darüber ausgesprochen, dass er seinen Gegnern die theologische Terminologie eben nur concedirt und sich selbst nur in derselben bewegt, weil er durch die Ueberlieferung an sie gewöhnt und der Gebrauch von unzutreffenden Worten nicht nothwendig von Uebel sei. Ueber die wichtigsten Termini hat er sich so ausgesprochen. Erstlich sind ihm alle die verschiedenen Bezeichnungen der Rechtfertigungslehre zuwider gewesen: iustificare, regenerari, sanctificare, vivificare, iustitia, imputare etc. etc.; er empfand sehr wohl, dass die blosse Mehrzahl eine bedenkliche Last für seine Auffassung bildete, und dass kein einziges Wort seiner Betrachtung ganz entsprach. Zweitens hat er in gleicher Weise das Wort satisfactio in jedem Sinn beanstandet; er will es den Gegnern eben nur noch durchlassen. Drittens hat er sich an dem Terminus „Kirche" (ecclesia) ge-|stossen; denn er verdunkelt oder verwirrt das, was einfach christliche Gemeinde, Sammlung oder — noch besser — eine heilige Christenheit heissen sollte. Viertens hat er das Bedenkliche des Wortes „Sacrament" sehr wohl bemerkt; er wollte es am liebsten ganz vermieden sehen und an die Stelle der missverständlichen Formel „Wort und Sacramente" lieber das Wort allein gesetzt wissen oder — mit Beibehaltung des Namens Sacrament — von einem Sacrament und mehreren Zeichen reden[1]. Fünftens hat er selbst einen solchen Terminus wie ὁμοούσιος für unerlaubt im strengen Sinn erklärt, weil es ein Unfug sei, solche Worte in der Glaubenslehre zu erfinden: „indulgendum est patribus . . . quod si odit anima mea vocem homousion et nolim ea uti, non ero haereticus; quis enim me coget uti, modo rem teneam quae in concilio per scripturas definita est? etsi Ariani male senserunt in fide, hoc tamen optime . . . exegerunt, ne vocem profanam et novam in regulis fidei statui liceret"[2]. Ebenso hat er sich an den Worten „Dreifaltigkeit" „Dreiheit" „unitas"

[1] Erlang. Ausg. Opp. var. arg. V. p. 21: „tantum tria sacramenta ponenda ... quamquam, si usu scripturae loqui velim, non nisi unum sacramentum habeam et tria signa sacramentalia."

[2] Erlang. Ausg. Opp. var. arg. V. p. 505 sq. Dazu die augsburgische Confutation (Art. 1), deren Verfasser das Ketzerische dieser Worte sehr wohl bemerkt haben.

„trinitas" gestossen und sie lieber vermieden. Doch waltet hier, wie die eben angeführten Worte beweisen, der Unterschied ob, dass er die Terminologien der mittelalterlichen Theologie meistens für irreführend und falsch, dagegen die Terminologien der altkirchlichen Theologie nur für unnütz und kalt gehalten hat. Allein noch von einer anderen Seite her hat er den ganzen Betrieb der Theologie, wie er seit den Tagen der Apologeten überliefert war, aufs ernstlichste beanstandet, und hier ist in noch höherem Masse seine Abkehr vom alten Dogma zum Ausdruck gekommen, als in dem Tadel einzelner Begriffe, nämlich in jener Unterscheidung des „für sich" und „für uns", die sich so häufig bei Luther findet. Immer wieder und zu allen Zeiten hat er Bestimmungen der alten Dogmatik über Gott und Christus, über den Willen und die Eigenschaften Gottes, über die Naturen in Christus, über die Geschichte Christi u. s. w. mit der Bemerkung zurückgestellt: „das hat er für sich", um dann unter der Formel „das hat er für uns" oder einfach „für uns" seine neue Betrachtung, die ihm die Hauptsache, ja das Ganze ist, einzuführen. „Christus ist nicht darumb Christus genennet, dass er zwo Naturen hat. Was gehet mich dasselbige an? Sondern er träget diesen herrlichen und tröstlichen Namen von dem Ampt und Werk, so er auf sich genommen hat . . . dass er von Natur | Mensch und Gott ist, das hat er für sich"[1]. In diesem „für sich" und „für uns" kommt die neue Theologie Luther's und zugleich seine conservative Art am deutlichsten zum Ausdruck. Theologie ist nicht die Zerlegung und Beschreibung Gottes und der göttlichen Thaten vom Standpunkt der selbständig Gott gegenüberstehenden Vernunft, sondern sie ist das Bekenntniss des Glaubens zu seinem eigenen Erlebniss, d. h. zur Offenbarung. Damit aber ist die alte Theologie mit ihrer Metaphysik und ihrem Vorwitz abgethan[2]. Wenn aber Luther nun doch unter dem Titel „Gott an sich" „der verborgene Gott" „der verborgene Wille in Gott" jene alten Lehren hat bestehen lassen, so bestehen sie eben nicht mehr als die eigentlichen Glaubenslehren. Darüber kann kein Zweifel

[1] Erlang. Ausg. XXXV. S. 207 f.

[2] S. Theod. Harnack, Luther's Theologie I S. 83: „Allein die Offenbarung verbürgt eine wahre und heilsame Erkenntniss »der wesentlichen Gottheit in ihr selbst«. Ja die Christen allein können davon reden und haben diese göttliche Weisheit. Wohl stellt die Offenbarung an die Theologie bestimmte Bedingungen und legt ihr Schranken auf, aber diese bestehen nicht in jener eigenmächtigen und trostlosen Scheidung von Gottes Wesen und Offenbarung, sondern sind theils objectiv, in dem Inhalt, dem Mass und dem Zweck der Offenbarung selbst gegeben, theils beziehen sie sich subjectiv auf das mit dem Object selbst gesetzte Princip und die dadurch bedingte Art und Tendenz des theologischen Erkennens."

aufkommen. Dass er sie aber nicht gänzlich abgethan hat, hat seinen Grund einerseits darin, dass er sie in der Schrift zu finden meinte, andererseits in einem Mangel an zusammenfassendem, systematischem Durchdenken der Probleme, auf den wir im folgenden Abschnitt einzugehen haben.

Nach dem, was in den beiden letzten Paragraphen über das Christenthum Luther's und über seine Kritik am kirchlichen Dogma ausgeführt worden ist, kann das Urtheil nicht anders lauten, dass in der Reformation Luther's das alte dogmatische Christenthum abgethan und eine neue evangelische Auffassung an die Stelle desselben gesetzt ist. Die Reformation ist wirklich ein Ausgang der Dogmengeschichte. Die positiven und die negativen Elemente der christlichen Lehre Luther's hängen aufs engste zusammen; diese sind die Folge, jene die Ursache. Wenn er mit dieser oder jener Formulirung der alten oder der mittelalterlichen Kirche noch zusammentrifft, so ist das, von hier aus angesehen, theils ein Schein, theils ein freies Zusammentreffen, welches niemals seinen Grund in der aprioristischen Unterwerfung unter die Tradition haben kann. Die formalen Autoritäten des Dogmas sind niedergerissen: damit ist es selbst als Dogma, d. h. als unverbrüchliche, vom | hl. Geist gestellte Lehrordnung, abgethan. Aber es taucht auch keineswegs in der alten Gestalt, nun aber als Inhalt des frommen Glaubens wieder auf, vielmehr erscheint die pura doctrina evangelii gegenüber der alten Dogmatik als eine neue; denn alle jene verständigen Zersetzungen des Glaubensinhalts, durch welche derselbe in Metaphysik, natürliche Theologie, Offenbarungslehre, Sacramentslehre und Moral zerspalten wurde, sind entfernt. Die Revision hat sich damit bis über das 2. Jahrhundert der Geschichte der Kirche hinauf erstreckt, und sie ist überall eine radicale. Der Dogmengeschichte, wie sie im Zeitalter der Apologeten, ja der apostolischen Väter begonnen hat, ist ein Ende gemacht.

Damit ist das Werk Augustin's endlich zum Abschluss gekommen; denn bereits dieser grosse Mann hat, wie wir im zweiten Buche gezeigt haben, den Anfang damit gemacht, durch Rückgang auf den Paulinismus die herrschende dogmatische Ueberlieferung zu brechen, kräftig umzubilden und die Theologie dem Glauben zurückzugeben. Aber der Skeptiker machte bei den formalen Autoritäten des Katholicismus Halt, und der Neuplatoniker wollte das Schwelgen im All-Einen nicht lassen: dazu, die Kraft des Glaubens an Gott als den Vater

Jesu Christi wusste sich Augustin noch nicht sicher anzueignen. So hat er seiner Kirche mit einer Aufgabe ein complicirtes und verwirrtes Erbe hinterlassen, das alte Dogma, und neben ihm herlaufend eine neue innere Frömmigkeit, die sich in ganz anderen Gedanken bewegte als das Dogma. Diese Haltung zeigt schon am Anfang des Mittelalters Alcuin, und von Bernhard ab hat der Augustinismus, zum Theil um werthvolle Elemente vermehrt, fortgewirkt. Gewiss steht Luther in mancher Hinsicht einem Irenäus und Athanasius näher als den Theologen des 14. und 15. Jahrhunderts; aber in vieler Hinsicht steht er jenen ferner als diesen, zum deutlichen Beweise, dass die innere Entwickelung der Christenheit im Mittelalter keine bloss rückläufige oder gänzlich verfehlte gewesen ist. Wenn Luther selbst mit einem Tauler oder Bernhard brechen musste, wie viel mehr mit Augustinus und Irenäus! Die Reformation ist der Ausgang der Dogmengeschichte, weil sie diesen Ausgang so bringt, wie er innerhalb der Geschichte der Frömmigkeit von Augustin begründet und dann in dem folgenden Jahrtausend vorbereitet worden war. Sie hat den evangelischen Glauben aufgerichtet an Stelle des Dogmas, indem sie den Dualismus von dogmatischem Christenthum und praktisch-christlicher Selbstbeurtheilung und Lebensführung aufgehoben hat. |

Aber sie hat eben den Glauben selbst und seine Gewissheit in das Centrum der praktisch-christlichen Selbstbeurtheilung und Lebensführung gesetzt. Damit hat sie dem theoretischen Element — wenn man den sicheren Glauben an die Offenbarung, d. h. an den Gott, wie er in Christus offenbar ist, so bezeichnen will — eine unmittelbare Bedeutung für die Frömmigkeit verliehen, wie sie die mittelalterliche Theologie nie gekannt hat. „Summa esto: charitas nostra pro vobis mori parata est, fides vero si tangitur, tangitur pupilla oculi nostri.“ Nichts ist daher unrichtiger als jene weit verbreitete Meinung, die Aufhebung des dogmatischen Christenthums durch Luther sei gleichbedeutend mit einer Neutralisirung jeder fides quae creditur überhaupt: es komme nur noch auf fromme Gefühle an. Ein thörichteres Missverständniss der Reformation Luther's ist undenkbar; denn es gilt vielmehr genau das Umgekehrte von ihr: sie hat dem Glauben und damit der Glaubenslehre — in dem Sinne, in welchem sie nichts Anderes ist als die Lehre von Christus — nach den Unsicherheiten des Mittelalters, die am Anfang des 16. Jahrhunderts ihren höchsten Grad erreicht hatten, erst wieder ihr souveränes Recht zurückgegeben und zum Schrecken aller Humanisten, Kirchenmänner, Franciskaner und Aufklärer die Theologie,

d.h. die wahre theologia crucis, als die entscheidende Macht in der Kirche aufgerichtet. Das Dogma, welches stets nur gelehrt hat, wie die Erlösung möglich sei, und desshalb überhaupt nicht im Centrum der Frömmigkeit stehen konnte, ist von jener Glaubensverkündigung abgelöst worden, welche den Glauben selbst erzeugt und erbaut und daher die souveräne Stellung in der Religion als ihr Recht in Anspruch nimmt. Luther ist vom Mittelalter zur alten Kirche zurückgekehrt, indem er den ungeheuern Stoff der Glaubenslehre wieder auf die Christologie reducirt hat. Allein er unterscheidet sich von der alten Kirche darin, dass er es unternommen hat, den Glauben an die Offenbarung in Christus so zu gestalten, dass diese nicht nur als eine Bedingung unserer Seligkeit erscheint, sondern — objectiv und subjektiv — als der allein wirksame Factor.

Ist hiermit aber der Umschwung der Dinge bezeichnet, dann lässt es sich wohl verstehen, dass die grosse Aufgabe, um deren Durchführung es sich handelte, von Luther selbst nicht rein vollzogen werden konnte. Ein übermenschlicher Geist wäre nöthig gewesen, um hier Alles correct durchzudenken und zu ordnen; denn es handelte sich um eine Doppelaufgabe, die fast wie ein Widerspruch schien und doch keiner war: die Bedeutung des Glaubens als Inhalt | der Offenbarung in den Mittelpunkt zu rücken gegenüber allem Meinen und Thun und so das zurückgedrängte theoretische Element hervorzuholen, und doch andererseits nicht jenen Glauben einfach hinzunehmen, den die Vergangenheit gebildet hatte, ihn vielmehr in der Gestalt zu zeigen, in der er Leben ist und Leben schafft, Praxis ist, aber Praxis der Religion. Aus der Grösse dieses Problems erklärt sich auch der Rückstand jener Elemente in Luther's Theologie, der sie verwirrt hat, und das Urtheil, die Reformation sei der Ausgang der Dogmengeschichte, erschüttern musste.

4. Die von Luther neben und in seinem Christenthum festgehaltenen katholischen Elemente[1].

Wie wenige oder wie viele katholische Elemente in dem Christenthum Luther's enthalten sein mögen — so viel steht bereits nach dem

[1] Gegen das Missverständniss, im folgenden Abschnitt sei an Luther eine ungeschichtliche und vorwitzige Kritik geübt, vermag ich mich nicht zu schützen. Ich weiss so gut wie die Gegner, dass für Luther's Bewusstsein sein Glaube und seine Theologie eine Einheit war, und dass das Meiste von dem, was hier als Schranken in Luther's Lehre aufgeführt wird, sich aus der geschichtlichen Stellung, die er einnahm, und der Art, wie er seine grosse Aufgabe empfand, nothwendig ergab. Aber diese Einsicht verbietet es nicht, wenn der „ganze Luther" als Glaubensgesetz für die evangelische Kirche aufgerichtet wird, zu zeigen, was das rein zeitgeschichtlich

bisher Ausgeführten fest, dass sie zwar zum „ganzen Luther" gehören, nicht aber zum „ganzen Christenthum" Luther's. Wie Neander, Ritschl[1] und viele Andere, so hat auch Loofs geurtheilt[2]: „Die Entwickelung der lutherischen Reformation würde zu einem anderen dogmengeschichtlichen Abschluss gekommen sein, als es schliesslich der Fall war, wenn Luther die Consequenzen, die aus seinen Grundgedanken folgen, vollständig und der gesammten Tradition gegenüber durchgreifend geltend gemacht hätte. Die gebliebenen Fragmente des Alten haben schon bei Luther selbst die Geltung der neuen Gedanken beschränkt, bei den Späteren ihre Verkümmerung verursacht." Die Frage, ob nicht Luther in den Jahren 1519 bis c. 23 einen Anlauf genommen hat, der durchgreifendere Reformen verhiess, wird von der neusten Lutherforschung in der Regel verneint, nachdem H. Lang[3] und Andere sie in unvorsichtiger und unhaltbarer Weise bejaht hatten. Allein m. E. lässt sich die Verneinung ohne grosse Vorbehalte nicht aussprechen[4]. Es handelt sich m. E., wie oben (S. 727 f.) bereits bemerkt wurde, nicht sowohl um zwei Perioden in der reformatorischen Wirksamkeit Luther's, als vielmehr um eine grosse Episode in diesem seinem Wirken, in der er über seine eigenen Grenzen hinausgehoben worden ist. Doch mag dies hier auf sich beruhen. Es gilt in diesem Zusammenhang zunächst die Gründe aufzudecken, die es Luther ermöglicht haben, soviel Altes, ja das altkatholische Dogma selbst, neben | dem Neuen beizubehalten und mit ihm zu verflechten. Wir werden dabei an die Ausführungen anknüpfen können, die wir oben S. 725 ff. gegeben haben. Sodann werden die wichtigsten Gruppen altdogmatischer Lehren Luther's kurz darzustellen und zu beleuchten sein.

I, 1. Luther trat für den Glauben ein im Gegensatz zu jeglichem Werk, für die doctrina evangelii im Gegensatz zu den Leistungen und Processen, die den Menschen angeblich gerecht machen sollen. Daher stand er in Gefahr, jegliche Ausprägung des Glaubens sich anzueignen oder doch gelten zu lassen, wenn sie nur frei erschien von Gesetz und Leistung, Werk und Process (s. den Nachweis oben S. 734 f.). Dieser

oder traditionell Bedingte in der Summe seiner Conceptionen gewesen ist. Dazu kommt ausserdem die Einsicht, dass er sich gegen gewisse Consequenzen seiner eigenen religiösen Principien und gegen bereits vorhandene oder sich emporringende Erkenntnisse seines Zeitalters verhärtet hat. Auch hier handelt es sich aber für die Geschichte nicht um eine Schuldfrage, sondern um Thatsachen.

[1] S. oben S. 612.

[2] Dogmengesch. 3. Aufl. S. 369.

[3] M. L., ein relig. Charakterbild 1870.

[4] Ich freue mich, aus den Andeutungen Weingarten's, Zeittafeln und Ueberblicke, 3. Aufl. S. 167—170, zu ersehen, dass er ähnlich geurtheilt hat.

Gefahr ist er verfallen. Demgemäss trübte sich auch sein Kirchenbegriff. Der Begriff der Kirche (Gemeinschaft des Glaubens, Gemeinschaft der reinen Lehre) wurde so zweideutig wie der Begriff der doctrina evangelii.

2. Luther glaubte nur gegen die Missbräuche und Irrthümer der mittelalterlichen Kirche zu kämpfen. Zwar erklärt er nicht selten, dass er mit den „lieben Vätern" nicht zufrieden sei, und dass sie Alle in die Irre gegangen seien[1]; allein er ist nicht klar blickend genug gewesen, um sich zu sagen, dass, wenn die Kirchenväter im Irrthum gewesen sind, auch ihre Beschlüsse auf den Concilien unmöglich die volle Wahrheit enthalten können. Aeusserlich fühlte er sich freilich gar nicht mehr an jene Beschlüsse gebunden, ja er zeigte sogar, z. B. in der Schrift von den Conciliis und Kirchen, leuchtende Blitze einschneidender Kritik; allein im Ganzen blieben sie ohne Wirkung. Immer wieder fiel er in die Betrachtung zurück, als habe nur der leidige Papst alles Unheil verschuldet, und als läge desshalb aller Schaden nur im Mittelalter. So wurde von dieser Seite her das günstige Vorurtheil, welches er für die Glaubensformeln der alten Kirche hatte, weil sie nicht mit Werken und Gesetz umgehen, nur noch verstärkt; ja es wirkte, ihm selbst unbewusst, hier doch noch ein Rest jener Vorstellung, dass die empirische Kirche Autorität sei, nach.

3. Luther kannte die alte Kirchen- und Dogmengeschichte viel zu wenig, um sie wirklich kritisiren zu können. Zwar wird man, wenn einst Alles zusammengestellt sein wird, was er durchstudirt hat[2], staunen, wie viel er auch hier gewusst hat; allein er konnte doch nicht mehr wissen, als sein Jahrhundert wusste, und es gab Manche, die ihm in patristischen Studien überlegen waren. In den Geist der Kirchenväter hat er sich nie versenkt; andererseits lag ihm zu allen Zeiten eine abstracte Kritik ganz fern: dann aber blieb nur eine conservative Hal-|tung übrig. Luther hat sie eigentlich nur dann sicher aufgegeben, wenn er die Väter auf den Wegen des Pelagius wandeln sah[3].

4. Luther rechnete sich und sein Unternehmen stets in die eine Kirche, die er allein kannte, in die katholische Kirche (wie er sie ver-

[1] S. das im 1. Bd. (3. Aufl.) S. 303 not. angeführte Citat.

[2] Der hier geäusserte Wunsch ist in trefflicher Weise jüngst erfüllt worden durch die umfangreiche und gründliche Untersuchung von E. Schäfer, Luther als Kirchenhistoriker (Gütersloh 1897).

[3] Nach S. 3 des eben citirten Werks von Schäfer muss ich annehmen, dass der Verf. meint, er habe obiges Urtheil widerlegt; allein das ist nicht der Fall. Was er anführt, um Luther's Kenntnisse und Urtheile in Bezug auf die Kirchengeschichte in's Licht zu stellen, war mir in der Hauptsache bekannt; es folgt daraus nichts, was der im Text niedergelegten Anschauung widerspricht.

stand) ein[1]. Er behauptete, dass diese Kirche ihm den Rechtstitel zur Reformation selbst gebe. Das war richtig, wenn es richtig war, dass die empirische Kirche nur so weit Kirche ist, als sie Gemeinschaft des Glaubens ist; allein es war falsch, sofern die katholische Kirche factisch bereits etwas ganz Anderes war — nämlich ein auf bestimmten heiligen Statuten ruhender Staat. Diese katholische Kirche aber betrachtete Luther als eine vorübergehende, wenn auch bereits recht alte Missbildung, die überhaupt keine Rechte besitzen könne. So glaubte er in der alten Kirche bleiben zu können, ja — sei es auch mit wenigen Freunden — selbst die alte, wahre Kirche zu sein. Diese merkwürdige Betrachtung, die sich aus dem Idealismus des Glaubens erklärt, ermöglichte es Luther, die katholische Kirche preiszugeben und zu zertrümmern, dabei aber zu behaupten, selbst in der alten Kirche zu stehen. War er bei solcher Haltung auch so glaubensfest, dass es ihn nicht kümmerte, wie gross oder wie gering die Zahl derer sei, die in der Gegenwart ihre Kniee nicht vor Baal beugten, so hatte er doch das höchste Interesse daran zu zeigen, dass er die Kirche vertrete, die von Jahrhundert zu Jahrhundert existirt hat. Von hier aus erwuchs ihm die Pflicht, nachzuweisen, dass er in einer geschichtlichen Continuität stehe. Woran aber war das sicherer nachzuweisen als an den Glaubensformeln der alten Kirche, die noch immer in Kraft standen?

5. Luther hat nie den Antrieb stark empfunden, aus dem Innersten der von ihm gewonnenen neuen Anschauung vom Ganzen des Christenthums heraus eine systematische Darstellung des Ganzen zu liefern und pünktlich aufzuweisen, was bleibt und was fällt. Er schaltete in der Theologie wie ein Kind im Hause, Altes und Neues hervorholend und immer nur den nächsten praktischen Zweck im Auge habend. Um die Berichtigung theoretischer Irrthümer als solcher war es ihm gar nicht zu thun; nach der Helligkeit eines geordneten Lehrgebäudes hatte er nicht die geringste Sehnsucht; aber so wurde seine Kraft auch seine Schwäche[2].

6. Luther hat die alten Lehren so benutzt, dass er in jedem Schema das ganze Christenthum zum Ausdruck gebracht hat, d. h. er deutete jedes Schema in dem Sinne seiner Auffassung vom Ganzen des Christenthums; was darüber hinaus in der Formel lag, das kümmerte ihn wenig, | wenn er es auch gelten liess. Diese eigenthümliche Haltung machte es ihm möglich, sich auch an sehr Fremdes anzupassen (s. oben S. 750).

[1] S. besonders die Schriften „Von den Conciliis und Kirchen“ und „Wider Hans Worst“.

[2] Hier liegt die strenge Parallele zu seiner Massnahme in Bezug auf den Kultus, von der oben S. 769 f. die Rede gewesen ist.

7. Luther hat im Princip für eine gesunde geschichtliche Exegese die Bahn gebrochen; aber wie viel fehlte noch seinem Jahrhundert und ihm zu der wirklichen Ausführung! Im Einzelnen ist er fast überall noch ein mittelalterlicher Exeget, befangen in allen Vorurtheilen dieser Exegese, in der Typologie und selbst, trotz entgegenwirkender Grundsätze, in der Allegoristik. Wenn er auch im Princip die Freiheit des Schriftverständnisses von der Autorität der kirchlichen Ueberlieferung verlangt hat, so steckte er doch noch selbst tief in dieser Ueberlieferung drinnen. Er durchbrach sie, wo es sich um die Rechtfertigung handelte, aber er durchbrach sie dann auch in Bezug auf solche Schriftstellen, die von der Rechtfertigungslehre oder vom Glauben schlechterdings nichts oder nur Fremdes enthielten. Unter solchen Umständen kann es nicht auffallen, dass er die Trinitätslehre, die Zweinaturenlehre u. s. w. in der hl. Schrift, und zwar auch im AT., gefunden hat. Aber man muss hier noch mehr sagen — er hat überhaupt, so wenig wie die allermeisten seiner Zeitgenossen, ein geschichtliches Verständniss besessen. Die Geschichte im höchsten Sinn des Worts war ihm ein verschlossenes Buch. Weder für die Relativität des Geschichtlichen noch für das Wachsen und Werden der Erkenntniss innerhalb der Geschichte hat er einen Sinn gezeigt[1]. Wie sollte er unter solchen Umständen im Stande gewesen sein, das richtig zu ermitteln, was die Schrift als geschichtliche Urkunde enthält? Wie kann aber eine reine Ausdrucksform für das Wesen des Christenthums erwartet werden, wenn diese Bedingung nicht erfüllt ist?

Die bisherigen Erwägungen haben fast durchweg solche Schranken aufgewiesen, die in der eigenthümlichen Haltung des Reformators als Reformator oder in dem geistigen Zustande des Zeitalters gegeben waren und daher gar nicht übersprungen werden konnten. Allein es haben Luther's Gesammthaltung auch solche Schranken begrenzt, die keineswegs unter diese Betrachtung fallen, vielmehr seiner Haltung als Reformator entgegengesetzt sind. Wenn ich recht sehe, sind es vornehmlich folgende[2]:|

[1] Man darf bei diesem Urtheil allerdings nicht vergessen, dass seine heroische Genialität an entscheidenden Punkten ihn das Richtige hat sehen lassen.

[2] Ich möchte in das folgende Schema nicht die Erinnerung daran aufnehmen, in wie viel grobem Aberglauben Luther befangen gewesen ist, und zwar auf allen möglichen Gebieten. Ich rechne dazu nicht seinen Teufelsglauben, denn der gehört in ein anderes, für meine Erfahrung incommensurables Gebiet; aber man kann zur Bestimmung seiner Gesammthaltung als Confessionsstifter doch von der Thatsache nicht absehen, dass er abergläubischer gewesen ist als viele seiner Zeitgenossen, ja in mancher Hinsicht abergläubisch wie ein Kind. Die, welche stets mit dem „ganzen Luther“ kommen, verschulden es, dass man dergleichen erwähnen muss.

8. Seine reformatorische Einsicht, dass das Wort Gottes das Fundament des Glaubens sei, ist nicht so stark gewesen, dass sie den Biblicismus ganz ausgetilgt hätte; vielmehr blieb er hier in einem flagranten Widerspruch befangen, indem er doch, während er die Schrift selbst kritisirte, andererseits den Buchstaben als Wort Gottes aufrichtete, sofern er die rabbinisch-katholische Vorstellung von der wörtlichen Inspiration der hl. Schrift ungeprüft übernahm. Zwar glich er dieses widerspruchsvolle Verfahren in vielen Fällen dadurch aus, dass er in den betreffenden Buchstaben das Evangelium selbst eininterpretirte; aber abgesehen davon, hat er doch auch in der Regel die einzelne biblische Erzählung, den beliebig gewählten Spruch, direct und wörtlich als Gottes Wort in Wirkung gesetzt.

9. In der Frage des Sacraments hat er ebensowenig vollkommen die altkirchliche und mittelalterliche Anschauung überwunden. Zwar hat er nicht nur Ansätze genommen, um sie völlig zu durchbrechen, sondern sie wirklich durch seine Lehre von dem einen Sacrament, dem Wort, vernichtet; allein ihm blieb doch ein verborgener Rest, eine wirkliche superstitio, in Bezug auf das Sacrament und desshalb auch in Bezug auf die „Gnadenmittel" nach, und diese hat die verhängnissvollsten Folgen für seine Lehrbildung gehabt. Liegen auch hier bei ihm Irrthum und Wahrheit nahe bei einander, so lässt sich doch nicht verkennen, dass er schweren Irrthümern Raum gegeben hat.

10. Niemand ist der nominalistischen Theologie schärfer zu Leibe gegangen als Luther; aber die Gegner nöthigten ihn zu theologisiren und auf ihre Fragestellung zu antworten. In diesem Zusammenhang ist er auf nominalistische Gedankenreihen eingegangen und hat sie als die seinigen weitergeführt. Aber auch abgesehen davon hat er Reste der nominalistischen Scholastik nicht abgeworfen; sie tauchten sogar mit grosser Stärke auf, nachdem er sich in der Abendmahlslehre ausserhalb des Kreises seiner eigentlichen Gedanken begeben hatte; aber auch in seiner Lehre von der Prädestination hat er den Irrthümern und dem Vorwitz der Scholastik Spielraum gewährt[1].

11. Nachdem Luther in den Kampf mit den Schwarmgeistern und Wiedertäufern gerathen war, hat er ein Misstrauen gegen die Vernunft | gewonnen, welches über das Misstrauen wider sie als die Stütze der Selbstgerechtigkeit weit hinausging. Er hat sich wirklich vielfach in kühnem

[1] S. die Verhandlungen, die über Luther's Nominalismus im Zusammenhang mit der Beurtheilung seiner Lehre von der Prädestination geführt worden sind; Lütkens, Luther's Prädestinationslehre 1858; Theod. Harnack, L.'s Theologie I S. 70 u. sonst; Kattenbusch, L.'s Lehre v. unfreien Willen u. v. d. Prädest. 1875; Ritschl, Rechtf. u. Versöhn. Bd. I.

Trotz gegen die Vernunft verhärtet und sich dann auch jener bedenklichen katholischen Stimmung hingegeben, die in der Paradoxie und der contradictio in adiecto die Weisheit Gottes verehrt und den Stempel der göttlichen Wahrheit erkennt. Er konnte, wie Tertullian, auf das „certum est, quia ineptum est“ pochen und sich über die Verlegenheiten freuen, in die der Verstand gesetzt wird. „Geschwelgt“ im Mysterium als Mysterium hat er freilich nie, und in seinen Paradoxien lag unzweifelhaft auch ein Stück religiöser Kraft, das Geheimniss heroischer Geister und das Geheimniss der Religion selbst, die sich nicht wasserklar machen lässt. Allein Niemand verachtet ungestraft Vernunft und Wissenschaft, und Luther wurde selbst durch die Verdunkelungen gestraft, die er über seine Glaubensauffassung zog; noch viel mehr aber wurde er in seinen Anhängern gestraft, die das in eine neue Schulweisheit hinabzogen, was er trotzig verkündet hatte.

Im Zusammenhang dieser Erwägungen darf das Wichtigste nicht verschwiegen werden: die Stellung, welche die Reformation zu den Wiedertäufern und zu den ihnen verwandten Personen eingenommen hat, ist für sie und ihre weitere Geschichte verhängnissvoll geworden. Wir befinden uns heute in einer Phase der Geschichtschreibung der Reformation, die diese Thatsache wenig würdigt, weil sie — aus guten Gründen — zunächst für das Wichtigste, Luther's Glauben und Luther's Lebensideal, interessirt ist[1]. Es giebt in der That auch viele Erwägungen, die es höchst erklärlich machen, warum die Reformation Alles, was ihr von den „Schwarmgeistern“ dargeboten wurde, einfach zurückgewiesen hat. Allein mag man dafür noch so viele Erklärungen und Entschuldigungen anführen — die Thatsache bleibt davon unbetroffen, dass das ungerechte Verhalten der Reformatoren gegen die „Schwärmer“ | ihnen und ihrer Sache die schwersten Einbussen zuge-

[1] Die confessionelle Geschichtsschreibung hatte für die „Secten“ des Reformationszeitalters wenig Sinn und wenig Herz. Da sie aber dabei nicht einmal die wirkliche Bedeutung der Reformation sicher traf, so war es zunächst nothwendig, diese an das Licht zu stellen. Das hat Ritschl gethan, und seinen Fingerzeigen folgen die Jüngeren. Allein man ist dabei nicht über eine sehr spröde, ja fast enge Betrachtung der Reformation hinausgekommen und hat wenig Verständniss für die Vorzüge gezeigt, welche die „Schwarmgeister“ auf peripherischen Punkten — Einzelne von ihnen keineswegs nur auf peripherischen — unstreitig besessen haben. Allerdings musste die Art, wie manche dilettantische „Kulturhistoriker“ die Dinge betrachteten und sich für das wahre Wesen der Reformation als blind erwiesen, abschreckend wirken; auch konnte ein solcher Enthusiast, wie Keller, nicht überzeugen. Allein man hätte von ihm doch Manches lernen können und hätte vor Allem den Leitstern für die Geschichtsschreibung — er gilt auch für die Reformationsgeschichte — nicht ausser Acht lassen dürfen, dass wirkliche Wahrheiten niemals ungestraft verachtet werden.

zogen hat. Wie Vieles hätten sie von den Verachteten lernen können, wenn sie auch ihre Grundgedanken ablehnen mussten! Wie viel sicherer haben Viele unter diesen der Sacramentsmagie ein Ende gemacht, wie viel reiner und zutreffender haben sie die Bedeutung des geschriebenen Wortes bestimmt, wie viel deutlicher haben sie oftmals den wirklichen Sinn von Schriftstellen getroffen und einer gesunderen Exegese das Wort geredet, wie viel muthiger haben sie manche Consequenzen in Bezug auf die Dreieinigkeitslehre, die Christologie u. s. w. gezogen; wie viel entschiedener sind Einige von ihnen für die äussere Freiheit als Folge der inneren eingetreten! „Timeo Danaos et dona ferentes", sagt man wohl auch hier, und gewiss die Voraussetzungen jener Leute waren den evangelischen in der Regel fremd. Allein Niemand ist desshalb von der genauen Erwägung einer Wahrheit dispensirt, weil der Feind sie bringt und sie auch mit schlechten Gründen empfiehlt. Dazu kommt noch ein Anderes: nicht wenige von den Forderungen der Schwarmgeister waren bereits ein Ergebniss der weltlichen Bildung, Wissenschaft und Einsicht, die im 16. Jahrhundert schon eine gewisse Selbständigkeit erlangt hatten. Es ist aber eine schlimme theologische Verhärtung — man redet ihr freilich heute wieder ungescheut das Wort —, die da meint, dass Erkenntnisse jener Art einfach ignorirt werden dürften. Die Reformatoren haben sich in vieler Hinsicht gegen die weltliche Bildung abgesperrt, wo diese die Aussagen des Glaubens berührten. In diesem Sinn sind sie mittelalterlich gewesen und haben die grosse Auseinandersetzung zwischen Offenbarung und Vernunft bei Seite geschoben, sie einem kommenden Jahrhundert überlassend, welches keineswegs mehr sicher im evangelischen Glauben stand, also viel schlechter für die Lösung jener Aufgabe vorbereitet gewesen ist. Selbst wenn es gelingen könnte, sie bei diesem Verfahren vollkommen zu rechtfertigen und etwa zu zeigen, dass auch das geringste Eingehen auf „schwarmgeistige" Erkenntnisse damals der Tod der Reformation gewesen wäre, so würde sich an der Thatsache doch nichts ändern, dass die Reformation viele bessere Erkenntnisse, die das Zeitalter besass, in Ungerechtigkeit und Hass begraben und damit die späteren Krisen des Protestantismus verschuldet hat. Die französische Kirche hat die Hugenotten und Jansenisten ausgetilgt; sie erhielt dafür die Atheisten und die Jesuiten. Die deutsche Reformation hat die „Schwarmgeister" verbannt; sie erhielt dafür die Rationalisten und die moderne „Positivität".

II. Die Folge dieser Haltung ist, dass, sofern Luther seinen Anhängern eine „Dogmatik" hinterlassen hat, diese sich als ein höchst | complicirtes Gebilde darstellt: nicht als ein Neubau, sondern als eine

Modification des alten patristisch-scholastischen Baues. Dann aber ist nach dem bisher Ausgeführten offenbar, dass Luther dem evangelischen Christenthum in dieser Beziehung keinen endgiltigen Ausdruck gegeben, sondern nur einen Anfang gesetzt hat.

Erstlich hat er — nicht etwa erst Melanchton — es verschuldet, dass in die doctrina evangelii alle theoretischen Elemente christlicher Speculation, die man festhalten zu müssen meinte, eingerechnet worden sind. Er hat freilich nie aufgehört, diese Elemente als mannigfaltige Zeugnisse dessen zu betrachten, worauf es im Christenglauben allein ankommt; aber daneben hat er ihnen doch auch einen selbständigen Werth gegeben, weil er sie für vollkommene Zeugnisse und daher für den Glauben selbst hielt. Der Widerspruch gegen die Schwarmgeister und die ungeheure Aufgabe, ein Volk zum Christenthum zu erziehen, bestärkte ihn in solchem Verhalten noch, und so glitt er unvermerkt zu der Anschauung hinüber, als sei die Kirche, weil sie die Gemeinschaft sei, die sich lediglich auf Gottes Offenbarung und den ihr entsprechenden Glauben gründet, eben desshalb die Gemeinschaft der reinen Lehre in dem Umfang der richtigen Theologie[1]. Der rechtfertigende

[1] Richtiges und Falsches liegen hier nahe beisammen. Ist die christliche Religion eine positive, so ist allem zuvor nothwendig, ihren Inhalt klar zu erkennen und rein festzuhalten: „fides si tangitur, tangitur pupilla oculi nostri." Ferner, was Luther in der Predigt zum 35. Cap. des 1. Buchs Mosis (Erlang. Ausgabe Bd. 34 S. 241 f.) über Lehre und Leben ausgeführt hat, ist richtig: „Deshalben ich oft vermahnet habe, dass man weit solle von einander scheiden Leben und Lehre. Die Lehre ist, dass ich an Christum glaube, mein Werk, Leiden und Tod für Nichts achten, und dem Nächsten diene, und darüber lasse fahren, was ich soll. Das Leben aber ist, dass ich so oder so wandle und darnach thu. So liegt nu weit nicht so viel am Leben, als an der Lehre, dass, wenn schon das Leben nicht so reine ist, kann doch die Lehre wohl reine bleiben, und mit dem Leben Geduld getragen werden. . . . Wahr ist's, dass wir also sollen leben; aber ich lebe, wie ich lebe, so wird darumb die Lehre nicht falsch . . . höher kann ich nicht predigen, denn dass man den alten Adam tödte und ein neuer Mensch werde. Sagen sie: Ja, thuest du es doch nicht. Antwort: Ich sollt es wohl thun, ja, wenn mir's Gott auch giebt; aber so hoch wird es Niemand bringen, es wird noch wohl viel daran feihlen. Deshalben lass das Leben herunter bleiben auf Erden, die Lehre hebe hinauf in Himmel." Diese bedenklich scheinende Ausführung wird sofort klar, wenn man darauf achtet, was Luther hier in den Begriff „Lehre" hineinnimmt; es ist die der „Lehre" entsprechende Gesinnung. Darum ist der „Lehre" hier auch lediglich der Inhalt gegeben „an Christum glauben, mein Werk für nichts achten und dem Nächsten dienen" oder „den alten Adam tödten und ein neuer Mensch werden". Dass diese „Lehre" nichts anderes ist, als die Religion selbst, liegt auf der Hand; das „Leben" aber bedeutet hier die stets mangelhafte irdische Ausgestaltung. Allein Luther hat unzählige Male, durch das Wort „Lehre" und den Gegensatz gegen die Werkgerechtigkeit verführt, mit dieser „Lehre" alle articuli fidei der alten Ueberlieferung einfach identificirt (zugleich auch, weil er die Kunst verstand, in jedem

Heilsglaube (resp. die rechte Lehre) und die Summe der einzelnen articuli fidei erschienen fast als identisch. Damit aber trat eine Verengung des Kirchenbegriffs ein, der gegenüber selbst der römische Kirchenbegriff in mancher Hinsicht elastischer und desshalb überlegen erscheint, und durch die sich das Lutherthum der socinianischen Betrachtung näherte. Die Kirche drohte sich in eine Schule, nämlich in die Schule der reinen Lehre, zu verwandeln. Ist aber die Kirche Schule, dann wird für sie der Unterschied von Wissenden und Unwissenden von fundamentaler Bedeutung und die entscheidende Abzweckung auf das Leben tritt zurück, mit anderen Worten: es entsteht das Theologen- und Pastorenchristenthum, und es entwickelt sich ein Doctrinarismus, der in der Heiligung lax wird. Luther selbst hat für seine Person diese Betrachtung immer wieder durchbrochen, ja sie ist auch im 16. und 17. Jahrhundert nie völlig rein durchgeführt worden, wie z. B. die geistliche Liederdichtung beweist. Allein die evangelische Grundauffassung vom Christenthum als einem Ganzen — nicht einer Summe einzelner Lehrstücke — verdunkelte sich, und die praktische Abzweckung der Religion wurde schwankend. Somit ist hier der Zukunft statt einer klaren und eindeutigen Anweisung in Bezug auf Glaube, Lehre und Kirche vielmehr ein Problem gestellt worden, nämlich die „Lehre" in echt lutherischem Sinn hochzuhalten, sie aber von Allem zu befreien, was nicht anders angeeignet werden kann als durch das Mittel der geistigen Unterwerfung, und die | Kirche als Gemeinschaft des Glaubens auszuprägen, ohne ihr den Charakter einer theologischen Schule zu geben. Besonders verhängnissvoll wurde die unrichtige Betrachtung des Glaubens (unter dem Gesichtspunkt der Zustimmung zu der Summe vieler gleichwerthiger articuli fidei) der evangelischen Lehre von der Rechtfertigung. Sie musste nun als die correcte Darstellung eines einzelnen Dogmas erscheinen — nichts weiter. In dem Momente verlor sie ihre wahre Bedeutung und damit ihre Abzweckung. War sie von der einen Seite durch die „objectiven" Dogmen bedrängt, so war es nur natürlich, dass sie von der anderen Seite durch eine complicirte Lehre von der Heiligung, unio mystica u. s. w. eingeengt wurde. Wie sehr sie unter diesem

jene eigentliche Lehre nachzuweisen). Bezieht man aber in der oben mitgetheilten Ausführung die „Lehre" auf alle „articuli fidei", indem man an die Predigt „den alten Adam zu tödten und ein neuer Mensch zu werden" überhaupt nicht mehr oder kaum mehr denkt, so ist ein böser Doctrinarismus und eine im Sittlichen laxe Gesinnung die nothwendige Folge. Dass diese Folge wirklich eingetreten ist, daran ist Luther thatsächlich nicht unschuldig.

Druck verkümmerte, das hat uns Ritschl in seiner Vorgeschichte des Pietismus gezeigt. Man braucht aber nur einen Blick auf die Geschichte des lutherischen Beichtstuhls zu werfen, um die Verwüstungen zu erkennen, welche das Lutherthum durch die Verengung des Glaubens zu der „reinen Lehre" angerichtet hat. Da auf die Dauer kein ernster Christ sich bei der richtigen Theologie als dem Ideal christlicher Vollkommenheit beruhigen kann, so war es nur folgerecht, ja eine wahre Erlösung, dass die katholischen asketischen Massstäbe in der Praxis des Lutherthums wieder aufgerichtet wurden. Nun aber konnte man sich doch auch dabei nicht beruhigen; denn man war ja evangelisch und brachte es daher nur zu schwächlichen Nachbildern des Katholicismus. So ist auch das evangelische Lebensideal ein Problem der evangelischen Kirche geblieben[1].

[1] Auf ein anderes von Anfang an sich geltend machendes Hauptproblem innerhalb der Lehrgeschichte des Protestantismus kann ich hier nicht eingehen, da es bereits tief in die Entwickelung des Protestantismus führen würde — ich meine das Verhältniss der neuen Glaubenslehre, wie sie durch Melanchthon's Loci ihre erste Formulirung empfing, zu dem System natürlicher Theologie, welches sich, vom Nominalismus vorbereitet, aus der Verbindung des klassischen Humanismus mit gewissen Erkenntnissen der positiven Theologie als „natürliches Kind" fast unvermerkt eingestellt und entwickelt hat. Die Devotion vor der Antike zeigte sich darin, dass man den Ciceronianismus, der den abgebrauchten und missbrauchten Aristotelismus theilweise ablöste, mit der Autorität des allgemein Menschlichen, Angeborenen, Vernünftigen bekleidete, da man ihm die Autorität der Offenbarung doch nicht wohl geben konnte. Dieses, letztlich aus der Stoa stammende, natürliche „System", von dem Luther nur unbewusst und spärlich Gebrauch gemacht hat, ist vom Präceptor Germaniae in steigendem Masse auch in der specifischen Theologie verwerthet worden und beginnt den Kampf um die Alleinherrschaft, die es im 18. Jahrh., nachdem es sich durch die neue Naturwissenschaft verstärkt hatte, gewinnen sollte, unter der starren Hülle confessioneller Glaubenssysteme bereits im 16. Als universales Princip hat es, solange es in Combination mit anderen Denkweisen stand, sehr verschiedene Wirkungen gehabt. Bald verstärkte es die schulmässige Gestalt der Glaubenslehre, bald erweichte es einzelne paradoxe oder streng religiös orientirte Dogmen. Bald gab es den Dogmatikern wirklich das Bewusstsein, ein System sicher fundamentirter Wahrheiten zu besitzen und bekleidete auch einzelne positive Glaubenslehren mit dem Schimmer der allgemein menschlichen Vernunft, bald erwies es sich als grimmiger Feind derselben. Im Ganzen ist es eine schlechterdings nothwendige Durchgangsphase von der rein kirchlich und jenseitig bestimmten, an die Tradition gebundenen Erkenntniss zu wirklich kritischem, historisch und psychologisch bestimmtem Wissen gewesen und hat über zwei Jahrhunderte hindurch in den verschiedensten Formen und Abwandlungen die wissenschaftlichen Aufgaben in Kraft erhalten und die hellsten und besten Köpfe vereinigt. Ueber Melanchthon's Verhältniss zu demselben und den Einfluss, den es auf die älteste Gestaltung der protestantischen Glaubenslehre ausgeübt hat, s. Dilthey's Aufsatz im Archiv f. Gesch. der Philos. Bd. 6 S. 225—256. 347—379; Tröltsch, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Me-

Zweitens hat Luther eine unsägliche Verwirrung hinterlassen in Bezug auf die Bedeutung der alten Dogmen im engsten Sinn des Worts. Von seinem rechtfertigenden Heilsglauben führt keine Brücke zu ihnen, nicht weil dieser Glaube sie nicht erreicht, sondern weil jene Dogmen das Wesen Gottes nicht so wunderbar und tröstlich beschreiben, wie es der evangelische Glaube erkennt. Auf diesen Satz kann man überall die Probe machen, wo Luther sein Christenthum unmittelbar und lebendig zum Ausdruck bringt. Christus ist ihm nicht eine göttliche Person, welche die Menschheit angenommen hat, sondern der Mensch Jesus Christus ist die Offenbarung Gottes selbst, und Vater, Sohn und Geist sind nicht drei nebeneinander stehende Personen, sondern ein Gott und Vater hat uns in Christus sein väterliches Herz aufgethan und offenbart durch seinen Geist Christum in den Herzen. Was hat diese Betrachtung des Glaubens mit den Speculationen der Griechen zu thun? Wie viel verwandter sind diese dem natürlichen Verstande, wenn er erst einige Prämissen zugestanden hat, als Luther's Betrachtung! Ein Philosoph vermag die Mittel auf-|zutreiben, um die Dogmen der griechischen Kirche tiefsinnig und weise zu finden; kein Philosoph aber ist im Stande, dem Glauben Luther's irgend welchen Geschmack abzugewinnen. Luther selbst übersah die Kluft, die ihn vom alten Dogma trennte, theils weil er es nach seinem Sinn deutete, theils weil er einen Rest des Respects vor den Concilienbeschlüssen hatte, theils weil er sich freute, einen greifbaren, sicheren, hohen, unbegreiflichen Hauptartikel Türken, Juden und Schwarmgeistern entgegenstellen zu können. Nur wenn man die Lehren von der Trinität und Christologie als Hauptartikel im Sinne Luther's betrachtet, wird man ihnen gerecht; sie waren ihm nicht nur Stücke, an die sich andere Lehrstücke angliedern, sondern sie waren ihm die Lehren, aus denen er das evangelische Christenthum zu entwickeln verstand: Gott in Christus. Allein was unter seiner Hand in seinem Sinn lebendig blieb, war damit nicht für die Zukunft geschüzt, und er selbst vermochte als mittelalterlicher Mensch nicht der Versuchung zu widerstehen, über

lanchthon 1891; Paulsen, Gesch. des gelehrten Unterrichts 2. Aufl. 1. Bd. 1896. Die Prädestinationslehre und das „natürliche System“ begleiten die Entwickelung der protestantischen Glaubenslehre. Beide können conflagriren, aus beiden lässt sich ein „religiös universaler Theismus“ entwickeln, der sich wider die positive Theologie wendet oder sie tief herabdrückt. Aber bis zur Zeit Spinoza's ist der prädestinatianische Determinismus vielmehr der Schutz der positiven Theologie gewesen, während das „natürliche System“ fortwährend an ihrer Erweiterung gearbeitet hat.

jene Formeln in der Richtung zu speculiren, welche nun einmal durch ihre Fassung vorgeschrieben war. Indem er dabei seine Grundgedanken doch nicht preisgeben wollte, gerieth er auf Speculationen, die den abenteuerlichsten und schlimmsten Phantasien der nominalistischen Sophisten nichts nachgaben. Sie unterschieden sich von ihnen nur darin, dass Luther mit kindlichem Glauben diese Gedankenwelt ausbaute. Jene aber halbgläubig und halbskeptisch dialektischen Problemen nachgingen. Von der Abendmahlslehre aus (s. unten) gewann Luther einen besonders starken Antrieb über die Christologie in alter Weise nachzudenken. Da er aber die Einheit von Gottheit und Menschheit in Christus so streng fasste, wie kein Theologe vor ihm, musste er im Rahmen der Zweinaturenlehre auf jene entsetzlichen Speculationen über die Ubiquität des Leibes Christi gerathen, die sich auf den höchsten Höhen scholastischen Widersinns bewegen. Die traurige Folge war, dass das Lutherthum — als nota ecclesiae — in der Christologie zunächst die ausgeführteste scholastische Doctrin erhielt, die je eine Kirchengemeinschaft erhalten hat. Es wurde dadurch auf fast 200 Jahre ins Mittelalter zurückgestossen. Die Reformation schliesst also auch hier mit einem Widerspruch, der der Folgezeit ein Problem stellte: sie gab der neuen Kirche den Glauben an Gott, Christus und den hl. Geist, wie ihn Paulus Röm. 8 bekannt und Paul Gerhardt im Liede „Ist Gott für mich, so trete gleich Alles wider mich" noch immer bezeugt hat; aber sie gab ihr zugleich das alte Dogma als den unveränderlichen Hauptartikel zusammen mit einer christologischen Doctrin, welche das evangelische Grundinteresse nicht verleugnete, aber völlig scholastisch ge-|staltet war und daher nothwendig den Glauben verwirren und verdunkeln musste. Es ist Luther's, nicht etwa der Epigonen, Schuld, dass in der evangelischen Kirche Jeder sich heute noch einen „Ketzer" schelten lassen muss, welcher die Trinitätslehre und die chalcedonensische Formel für eine höchst unvollkommene, weder dem evangelischen Glauben noch der Vernunft entsprechende (letzteres sollte sie aber im Sinne ihrer Urheber) Lehre erklärt. Diese Praxis hat derselbe Luther überliefert, der doch sonst sehr wohl wusste, was Unglaube im Sinne des Evangeliums ist. Aber Luther hatte, wie wir gezeigt haben, grosse Entschuldigungen für seinen Irrthum; solche haben die Heutigen nicht. Sie haben freilich andere Entschuldigungen — die Rücksicht auf die einmal herrschende Gemeindeorthodoxie, die hergebrachte Gewohnheit, an jenen Lehren die Frömmigkeit zu beleben — woran kann sie für diesen oder jenen nicht belebt werden? auch am Hohenlied, auch an Amuletten! — und die Un-

kenntniss der Dogmengeschichte[1]. Wie stark sie statt in dem Grundgedanken der Reformation in katholischen Reminiscenzen leben, zeigt sich am deutlichsten darin, dass, wenn je einmal Einer die Zuversicht zum alten | Dogma aus diesem oder jenem Grunde eingebüsst hat, die fast regelmässige Folge die ist, dass er erklärt, auf die Lehre käme überhaupt nicht soviel an. Gegen diese franciskanisch-erasmische Haltung kann nicht kräftig genug protestirt werden. Könnte man mit der Wahrheit überhaupt pactiren, so wäre das alte Dogma jener Indifferenz gegen die Lehre noch weit vorzuziehen; denn sie führt unfehlbar in den Katholicismus und ist dem evangelischen Christenthum so

[1] Wie gross die letztere ist, geht aus der Thatsache hervor, dass man heute Phantasien über die Christologie, wie die kenotische Theorie, einfach unter den Schutz des alten Dogmas stellt, d. h. es factisch abdecretirt, aber sich dennoch als vindex dogmatis gebehrdet. Nicht wesentlich anders steht es mit der Trinitätslehre. Man spinnt aus dem eigenen Innern eine Speculation, die mit dem alten Dogma nur den Widerspruch zwischen Eins und Drei gemeinsam hat, sonst aber toto coelo von ihm verschieden ist, und bezeichnet sich nun selbst als orthodox, die Gegner als Ketzer. Als ob es nicht jedem dieser Ketzer ein Leichtes wäre, ihre Kritik des alten Dogmas mit ähnlichen Einfällen zu verbrämen? Würde dies zu wirklicher Beruhigung dienen, so wären sie sogar verpflichtet, es zu thun. Allein diese Verzierungen lösten einander mit erschrecklicher Schnelle ab — seit einer Reihe von Jahren werden sie kaum mehr versucht —; keine einzige beruhigte wirklich, sondern jede diente im besten Falle dazu, die Krisis hinauszuschieben. Man achtet heute gar nicht mehr darauf, wie Einer sich mit dem alten Dogma abfindet, ja man zuckt wohl von vornherein die Achsel über seinen Versuch. Aber dass er sich abfindet, sei es auch durch die fides implicita tenuissima, man wolle das nicht stören, was die Kirche glaubt — das genügt. So lebt man in der „positiven" Theologie seit den Tagen Schleiermacher's gleichsam aus der Hand in den Mund. Aber selbst das müsste man sich gefallen lassen — unser Wissen ist Stückwerk —, wenn nicht das alte Dogma den Glauben im 19. Jahrhundert verzäunte, belastete und verwirrte. Weil das sicher ist, darum gilt es, selbst wider die ganze Welt für das schlichte Evangelium zu streiten. Das stärkste Argument, das entgegengehalten wird, lautet: „Seht, nur dort wo das alte Dogma ist, ist heute im Protestantismus tiefe Sündenerkenntniss, wahre Busse und lebendige kirchliche Thätigkeit zu finden." Auf diese Einwendung ist Folgendes zu antworten: Zum Ersten, dass diese Selbstbeurtheilung pharisäisch und übel lautet, und dass über Sündenerkenntniss und Busse nicht die Kirchenzeitungen, sondern Gott der Herr die Rechnung führt; zum Anderen, dass „lebendige, kirchliche Thätigkeit" keine Gewähr bietet für ungefärbten evangelischen Glauben; entschiede sie allein, so war Luther im Unrecht, als er über die alte Kirche die Revolution brachte, denn es hat lange gedauert, bis die lutherischen Kirchen es an lebendiger Thätigkeit der nachtridentinischen katholischen Kirche gleich thaten; zum Dritten, dass es kein Wunder ist, dass die Anderen voraus sind, welche in dem conservativsten Gebilde, das es giebt — in der Kirche — über die Macht des Herkommens und alle Mittel der Herrschaft verfügen. Uebrigens soll der Christ das Gute und Heilige auffinden, unter welcher Kutte es ihm auch begegnen mag.

feindlich wie möglich. Es kommt in der That Alles auf die rechte Lehre von Gott als dem Vater Jesu Christi und vom alten und neuen Menschen an. Eben desshalb ist das Dilemma: das alte Dogma oder das blosse „praktische Christenthum", mit einem Weder — noch zu beantworten. Der evangelische Glaube kennt nur „Lehren", die zugleich Gesinnungen und Thaten sind; diese aber sind ihm mit Luther das Christenthum selbst.

Aber Luther hat nicht nur das alte griechische Dogma als doctrina evangelii und lex fidei, sondern auch die augustinische Erbsündenlehre, die Lehre vom Urstand u. s. w. recipirt und damit den Glauben nicht minder belastet, sofern er eine aus fragwürdiger Exegese, stumpfer Kritik und bunter Speculation zusammengestellte und ausgesponnene Geschichtsbetrachtung in den Glauben hineingezogen hat. Allerdings hat er sie nach seinen Principien corrigirt, und wenn die Factoren selbst bestünden, könnte man sich diese Theorie zur Noth gefallen lassen; allein es war doch, vom Standpunkt des rechtfertigenden Glaubens betrachtet, eine Μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, über diese Dinge Glaubenssätze aufzustellen, und diese Μετάβασις war und ist nicht ungefährlich. Gewiss — vom Standpunkt des evangelischen Glaubens wird die Erkenntniss gewonnen, dass alle Sünde Unglaube und Schuld gegen Gott ist, und dass jeder Einzelne sich in solcher Schuld vorfindet. Allein das Dogma von der Erbsünde enthält mehr und weniger als diese Ueberzeugung besagt, weil es aus der „Vernunft" stammt. Es enthält mehr, weil es einen Satz christlicher Selbstbeurtheilung in ein allgemeines geschichtliches Wissen über die Anfänge des Menschengeschlechts verwandelt; es enthält weniger, weil es immer dazu Anlass bieten wird, die eigene Schuld zu entschuldigen. In diesen Zusammenhang gehören auch die theils nominalistische, theils thomistische Fassung der Prädestinationslehre[1] und die Lehre von dem doppelten Willen Gottes, weil sie über die Glaubenslehre hinausgehen.

Der dritte Widerspruch, den Luther seinen Anhängern zurückgelassen hat, liegt in seiner Stellung zur Schrift. Die Kraft, die er nicht

[1] Doch s. oben S. 754f. Es kommt bei der Prädestinationslehre darauf an, in welche Beziehung man sie zur Religion setzt. Dass Luther sie zwar der Lehre von der gratia gratis data zu- und untergeordnet, ihr aber ausserdem doch noch einen besonderen Spielraum gewährt hat, dem eine besondere „Theologie" („deus absconditus") entspricht, die nicht vom Glauben durchleuchtet ist, ist offenbar. Dass er, der sonst nominalistisch Beeinflusste, hier zum Determinismus übergeht, ist wohl aus der Lectüre Augustin's zu erklären. An Lectüre des Thomas und junger thomistischer Augustiner ist hier schwerlich zu denken. Doch mag Laurentius Valla, auf den er längst aufmerksam geworden, ihm einen Anstoss gegeben haben (s. Loofs, Dogmengesch. 3. Aufl. S. 376).

besass, sich von der Autorität des Buchstabens völlig zu befreien, haben seine Nachfolger noch weniger besessen[1]. Neben dem Wort Gottes, welches Sache und Autorität ist, hielt doch auch er die äussere Autorität des geschriebenen Wortes fest, obgleich er sie sogar in den | Vorreden zur heiligen Schrift und auch sonst gelegentlich durchbrochen hat. Wahrscheinlich hat ihn der Gegensatz zu den Wiedertäufern, von denen Einige in treffender Weise zwischen Wort Gottes und hl. Schrift unterschieden, bewogen, die alte katholische Gleichung zwischen Beiden doch wieder festzuhalten[2]. Wie verhängnissvoll dieses Festhalten gewesen ist, das braucht nicht erörtert zu werden; denn noch heute stehen wir unter seinen Folgen; ja man darf wohl sagen, dass kein anderer Rest des Katholischen die Entwickelung des Protestantismus so gehemmt hat, wie dieser. Die Forderung, den reinen Verstand der hl. Schrift festzustellen, wurde durch die Betrachtung der Schrift als des verbatim inspirirten Kanons einfach gelähmt. Theils wurde die evangelische Heilslehre mit hundert fremden Stoffen belastet[3], theils achtete man der Schrift dort nicht, wo man sie hätte brauchen sollen, weil man in ihr als der unfehlbaren Autorität lediglich das finden musste, was man aus anderen Gründen bereits für die reine Lehre hielt. Es stellte sich so im Protestantismus wieder genau derselbe Zustand ein, der im Katholicismus herrschte, dass man nämlich in allen Hauptpunkten die Schrift der regula fidei unterordnete, ihren wesentlichen, geschichtlichen Gehalt also nicht gehörig zur Geltung brachte, und dass man andererseits Lasten und Fallstricke aus der Schrift hervorholte. Dies ist nämlich stets die paradoxe und doch so verständliche Folge der Annahme eines inspirirten Schriftenkanons, dass er in der Hauptsache das Evangelium der kirchlichen regula fidei unterwirft und zu-

[1] S. Gottschick, Die Kirchlichkeit der sog. kirchlichen Theologie (1890) S. 36f.

[2] Es ist nicht richtig, wenn Loofs, Dogmengesch. S. 373, behauptet, die Gleichsetzung von hl. Schrift und Wort Gottes sei damals nirgend angefochten gewesen.

[3] Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, dass die Forderung, die allegorische Exegese abzuthun, die Sache nur um so schlimmer machte. Diese vermochte den Buchstaben wegzuräumen, wenn er nicht auf dem höchsten Niveau stand und corrigirte also das gefährliche Princip der Wörterinspiration. Wortsinn der h. Schrift und Verbalinspiration: diese Combination ist erst eine Folge des Lutherthums. Wirklich consequent durchführen liess sich natürlich die unsinnige These nicht; auch schuf — zum Glück darf man sagen — die Auslegung der h. Schrift nach der analogia fidei, d. h. nach dem lutherischen Lehrbegriff, eine neue Allegoristik; aber die doch nicht unerhebliche Zahl von Fällen, in denen man den Wortsinn einzelner nur historisch werthvollen Steller als dogmatische Richtschnur aufgestellt hat, hat die peinlichsten Schwierigkeiten und Lasten in den lutherischen Kirchen (ja schon für Luther selbst) geschaffen.

gleich in Nebensachen unberechenbare und verwirrende Wirkungen auf den Glauben ausübt. So sehen wir es auch im Protestantismus. Aber das, was derselbe Luther gelehrt hat: „das ist der rechte Prüfestein alle Bücher zu tadeln, wenn man siehet, ob sie Christum treiben oder nicht“, konnte doch nicht ohne Wirkung bleiben. Allein die geschichtliche Kritik der Bücher hat im Protestantismus nicht von hier begonnen. Sie ist eine Folge der erstarkten weltlichen Bildung gewesen. Weil sie diesen Geburtsschein hatte, hat sich die evangelische Kirche so heftig wider sie gesträubt und sträubt sich noch immer. Allein wenn sie nicht den Muth und die Kraft hat, die Kritik mit Luther wider Luther im *Interesse des Glaubens* zu führen, so ist sie selbst dafür verantwortlich, dass sie ihr von Aussen aufgezwungen wird und dann allerdings nicht dazu dienen kann, sie zu stärken, sondern nur zu schwächen. *Auch hier hat also Luther der Folgezeit eine Aufgabe hinterlassen, da seine eigene Haltung durch einen verhängnissvollen Rest katholischer Betrachtung unsicher gewesen ist: die evangelische Kirche | muss mit den anderen äusseren katholischen Autoritäten auch die äussere Autorität des geschriebenen, für unfehlbar gehaltenen Worts aufgeben; aber sie muss zugleich ihren Standort in der Glaubenslehre dort nehmen, wo ihn der Glaube nimmt, nämlich bei der Person Christi, wie sie aus den Evangelien hervorleuchtet und von den ersten Jüngern bezeugt ist.*

Viertens hat Luther in der Lehre von den Sacramenten seine reformatorische Position verlassen und ist Betrachtungen gefolgt, die seine eigene Glaubenslehre verwirrten und in noch höherem Masse die Theologie seiner Anhänger schädigten. Im Bestreben, den Schwarmgeistern zu widerstehen, ist er von dem Punkte aus, der eine besondere Stärke seiner Glaubensauffassung bezeichnet, durch eine scheinbar kleine Verschiebung zu sehr bedenklichen Sätzen gekommen, die einen partiellen Rückfall zur Folge hatten. Neben der Unklarheit, die in der Stellung zur Schrift übrig blieb, ist der Rückfall in der Betrachtung der Gnadenmittel der eigentliche Schaden des Lutherthums geworden. Blickt man auf den Doctrinarismus, auf die scholastische Christologie, auf die magischen Vorstellungen vom Sacrament u. s. w., die sich ausgebildet haben, so ist hier der eigentliche Ansatz für diese Fehler zu suchen.

Aus der festen und ausschliesslichen Betrachtung, in welche Luther Gott, Christus, hl. Geist, Wort Gottes, Glaube und Rechtfertigung (Gnade) setzte, ergab sich ihm die Erkenntniss, dass der hl. Geist

an das Wort Gottes gebunden ist, d. h. dass der Geist und das Wort Gottes in einem untrennbaren und ausschliesslichen Verhältniss stehen. Dieser Grundsatz hat den Zweck, erstlich die sichere Wirksamkeit des Wortes zu begründen, zweitens die Offenbarung als eine im strengen Sinn äussere, weil göttliche, von allem bloss Subjektiven zu unterscheiden. Desshalb heisst es in den Schmalkald. Artikeln P. III a. 8[1]: „Et in his, quae vocale et externum verbum concernunt, constanter tenendum est, deum nemini spiritum vel gratiam suam largiri, nisi per verbum et cum verbo externo et praecedente, ut ita praemuniamus nos adversum enthusiastas i. e. spiritus, qui iactitant se ante verbum et sine verbo spiritum habere et ideo scripturam sive vocale verbum iudicant, flectunt et reflectunt pro libito . . . Quare in hoc nobis est constanter perseverandum, quod deus non velit nobiscum aliter agere nisi per vocale | verbum et sacramenta, et quod, quidquid sine verbo et sacramentis iactatur ut spiritus, sit ipse diabolus.“ Diese Gleichung von Geist und Wort ist so lange unzweifelhaft richtig, als unter dem Wort das Evangelium selbst in der Kraft seiner Wirkung und in dem ganzen Umfang seiner Geltung und Anwendung verstanden wird. Allein bereits die Vertauschung dieses Worts mit dem engeren Begriff „vocale verbum et sacramenta“ ist nicht unbedenklich. Wenn aber dann Alles, was vom „Wort“ gelten soll, auch ohne Weiteres auf die determinirten Begriffe „vocale verbum et sacramenta“ angewendet wird, so dass sie in jeder Hinsicht und in allen ihren Eigenschaften „das Wort“ sind, so ist der Rückfall in magische Vorstellungen unvermeidlich. Luther wollte in seiner Lehre von den Gnadenmitteln den angefochtenen Gewissen einen sicheren Trost bieten und sie vor der Hölle der Unsicherheit in Bezug auf den Gnadenstand schützen, die die Schwarmgeister für nichts zu halten schienen. Darum predigte er unablässig, dass die Gnade Gottes so gewiss in dem Wort gegeben werde, als handle Jesus Christus selber; darum stritt er wider die scotistische Lehre von einem blossen Nebeneinander von Vergebung und sinnlichem (hörbarem) Zeichen[2]; darum legte er auf die „Objectivität der Gnaden-

[1] Müller S. 321f. Vgl. die Schrift „Wider die himmlischen Propheten“ (Erlanger Ausg. XXIX S. 134ff. bes. S. 208ff.), Art. 5 der Augustana: „Per verbum et sacramenta tamquam per instrumenta donatur spiritus sanctus, qui fidem efficit“ und den oft ausgesprochenen Grundsatz Luther's: „Deus interna non dat nisi per externa.“

[2] Schmalkald. Art. P. III a. 5 (S. 320): „Non etiam facimus cum Scoto et Minoritis seu monachis Franciscanis, qui docent, baptismo ablui peccatum ex assistentia divinae voluntatis, et hanc ablutionem fieri tantum per dei voluntatem et minime per verbum et aquam.“

mittel" ein so entscheidendes Gewicht[1] und war ängstlich darauf bedacht, sie auch in jedem Stück ihres Vollzugs und in Allem, was die Schrift über sie lehrte oder zu lehren schien, für gleich wichtig und für unantastbar zu erklären. Allein nicht nur durch die Ausscheidung bestimmter Handlungen als Gnadenmittel trat Luther in die verlassenen engen Kreise des Mittelalters zurück — der Christ lebt, wie er selbst am Besten wusste, nicht von Gnaden mitteln, er lebt durch den Zusammenschluss mit seinem Gott, den er in Christus ergreift —, sondern in noch höherem Masse durch das Unternehmen, erstlich die Kindertaufe als Gnadenmittel im strengen Sinn zu rechtfertigen, zweitens die Busse doch auch als das Gnadenmittel der Initiation zu fassen, drittens die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl als das wesentliche Stück in diesem Sacrament zu behaupten. Die blosse Beibehaltung des Titels „Gnadenmittel" hätte die evangelische Lehre wahrscheinlich noch nicht getrübt; denn zu deutlich hat Luther immer wieder betont, dass das Gnadenmittel doch nichts Anderes ist als das | Wort, welches den Glauben weckt und die Vergebung der Sünden versichert. Aber jenes dreifache Unternehmen brachte über die Kirche der Reformation den Schaden des Mittelalters und hat es ihr viele Generationen hindurch verwehrt, mit dem geistigen Charakter der christlichen Religion ihren vollen Ernst auszuprägen; denn der Ernst der Religion wird herabgesetzt, wo das opus operatum auftaucht und das strenge Verhältniss von Evangelium und Glaube gelockert oder belastet wird.

A. Was den ersten Punkt betrifft, die Kindertaufe, so liegt die Frage für Jeden, der nicht aus „praktischen" Gründen die Sache verwirren zu müssen meint, völlig klar. Gilt der evangelische und lutherische Grundsatz, dass Gnade und Glaube untrennbar zusammengehören (Grosser Katech. IV S. 496: „Absente fide baptismus nudum et inefficax signum tantummodo permanet"), so ist die Kindertaufe an sich kein Sacrament, sondern eine kirchliche Feier; ist sie im strengen Sinn ein Sacrament, so gilt jener Grundsatz nicht mehr. Man kann diesem Dilemma weder dadurch entrinnen, dass man auf den Glauben der Pathen, Eltern u. s. w. verweist (so Luther selbst Anfangs) — denn das ist die schlimmste Form der fides implicita —, noch durch die Annahme, dass in der Taufe der Glaube gegeben werde[2]; denn ein

[1] S. Harless u. Harnack, Die kirchlich-religiöse Bedeutung der reinen Lehre von den Gnadenmitteln 1869.

[2] Grosser Katech. IV S. 494: „Puerum ecclesiae ministro baptizandum apportamus, hac spe atque animo, quod certe credat, et precamur, ut dominus eum fide donet."

unbewusster Glaube ist eine fast ebenso schlimme Species jener fides implicita. Somit hätte es dem evangelischen Grundsatze nur entsprochen, entweder die Kindertaufe abzuthun, wie die römische Kirche auch erst in später Zeit die Kindercommunion abgethan hat, oder sie für eine kirchliche Feier zu erklären, die ihren wahren Inhalt erst später erhält (sofern das, was in der Taufe gegeben wird, überhaupt nur unter der Bedingung der Sündenerkenntniss vorhanden ist). Allein keines von Beidem ist geschehen; vielmehr hat Luther die Kindertaufe als das Sacrament der Wiedergeburt beibehalten und sie, die in seinem Sinn höchstens ein Symbol der zuvorkommenden Gnade sein durfte, als effective Handlung gefasst. Damit war man, wenn man es auch nicht wahrhaben wollte, zum opus operatum zurückgekehrt und hatte das Verhältniss von Gnadenwirkung und Glauben gesprengt. Schlug aber in der Folgezeit das Gewissen zu hörbar wider die sinnlose Annahme, dass es Wiedergeburt ohne ein Wissen um diese Geburt geben könne, so war der Ausweg, den man nun ergriff, fast noch schlimmer als die Noth, der man zu entfliehen strebte. Man zerspaltete die Rechtfertigung und die Wiedergeburt, jene als das „Objective" (der abstracte göttliche Act der Rechtfertigung, der forensische Rechtfertigungsspruch, der den impius für gerecht erklärt), diese als | das Subjective. Damit wurde das herrlichste Kleinod des evangelischen Christenthums seiner praktischen Kraft beraubt, also unwirksam. Die abgequälten Unterscheidungen zwischen Rechtfertigung und Wiedergeburt zogen die evangelische Glaubenslehre in Labyrinthe hinein, setzten die Bedeutung der Rechtfertigung tief herab — sie drohte wie im Katholicismus ein dogmatischer Locus neben anderen zu werden — und schnitten durch die zwischeneingeschobenen neuen Dogmen die praktische Abzweckung der Rechtfertigung auf die praktische Gestaltung des christlichen Lebens ab.

B. Diese verhängnissvolle Entwickelung wurde (zweitens) durch eine unrichtige Auffassung von der Busse noch verstärkt. Auch hier hat Luther selbst den Anstoss gegeben und desshalb ruhig geschehen lassen, was seinen originalen und nie aufgegebenen Grundsätzen zuwiderlief. Dass auch die mittelalterlich-katholische Betrachtung bei ihm nachwirkte, sollte nicht geleugnet werden. Luther hat sich mit seiner ganzen reformatorischen Lehre und Praxis grundsätzlich auf den Boden des Glaubens gestellt: er hatte innerhalb der Glaubenserfahrung nicht gefragt, wie wird der Heide und Türke ein Christ, sondern wie bin ich zu dem Glauben gekommen und durch welche Kräfte werde ich in ihm erhalten. Von hier aus war es ihm gewiss, dass das Geschenk des Glaubens (anders ausgedrückt: das Evangelium) den Christenstand

begründet und erhält, und dass der Glaube die Busse wirkt, welche die negative Seite des Glaubens selbst ist, das „tägliche Sterben“. Beide gehören untrennbar zusammen, so jedoch, dass der Glaube das logische Prius ist. Daraus folgte, dass nur solche Busse vor Gott Werth hat, die aus dem Glauben (dem Evangelium) kommt, und dass sie eine ebenso stetige Stimmung sein muss wie der Glaube. Durch solchen Glauben und solche Busse lebt der Christ in der stetigen Sündenvergebung, d. h. diese ist die Sphäre seines Daseins, mag das nun als fortwirkende Taufgnade, zu der man täglich zurückkehrt, oder als sich immer wiederholende Aneignung der Rechtfertigung (Sündenvergebung) gedacht werden. Das ist allerdings eine Auffassung, die sich leicht in das furchtbare Gegentheil, die bequeme Sicherheit und die auch nicht ein einziges Mal stark hervorbrechende Bussgesinnung (und die entsprechende Heiligung des Lebens), wandeln kann. Sagt man den Menschen, dass sie immer Busse thun sollen und dass einzelne Bussacte nichts nützen, so werden Wenige je Busse thun. Allein — corruptio optimi pessima: die Gefahr, die einer Wahrheit anhaftet, kann nie ein Grund sein, sie zu verhüllen. Wohl kann die Erziehung zur Wahrheit nicht mit der Vorhaltung ihres ganzen Inhaltes, ihres Ernstes und ihrer Freiheit, beginnen; aber die G l a u b e n s l e h r e darf desshalb nicht getrübt werden. Allein sie trübte sich im Lutherthum gar bald, und schliesslich — wie immer — ist durch diese Trübungen das nicht erreicht worden, was erreicht werden sollte, nämlich der Laxheit und dem Leicht- | sinn zu steuern. Vielmehr nahmen diese an der neuen Formulirung, wie sie sich allmählich einstellte, erst recht Anlass, sich ein bequemes Ruhekissen zu bereiten. Die neue Formulirung geht auf Gedanken der „natürlichen“ Theologie resp. auf altkirchliche zurück, die Luther selbst nie hat austilgen wollen. Ihre Wurzel ist die trotz der Gewissheit der Aufhebung des Gesetzes (als einer F o r d e r u n g, der immer nur eine L e i s t u n g entspricht) festgehaltene Annahme, dass das Gesetz den unwandelbaren Willen Gottes enthält und in diesem Sinn neben dem Evangelium (als enthielte dieser nicht implicite diesen Willen!) seinen eigenen dauernden Spielraum hat. War das einmal zugestanden, so musste für das Gesetz doch ein Raum im Christenstande gefunden werden. Dieser Raum wird erstlich in der Erfahrung der terrores conscientiae nachgewiesen, die jeder machen muss. Bereits hier kommt viel auf den Accent an, dem man dieser Thatsache giebt und dem Mass von Unterordnung, das man ihr in Bezug auf den eigentlichen Glaubensact giebt. Allein das Gesetz als unwandelbarer Wille Gottes kommt hier doch noch nicht zu seinem vollen Ausdruck; denn die durch das Gesetz entstehende „Busse“ soll in die wahre Busse

übergeführt werden, welche das Evangelium wirkt. Nun wäre jener Vorstellung vom Gesetz genügt, wenn das Evangelium selbst als das der „gesetzlichen“ Formen entkleidete und mit Barmherzigkeit überkleidete Gesetz aufgefasst worden wäre; allein dieser bereits an den Phänomenalismus streifende Gedanke konnte von einem so massiven Denker wie Luther höchstens gestreift werden. Nein, das Gesetz als Gesetz ist wohl für den Christen aufgehoben — wer es mit dem Gesetz versucht, fährt in die Hölle —, aber für Gott besteht es weiter, d. h. Gottes Wille bleibt wie zuvor in ihm ausgedrückt, und er muss über die Erfüllung desselben wachen. Wo dieser Gedanke eintritt, wird Luther die Art der Anwendung und Geltung des Werkes Christi (s. Loofs, a. a. O. 3. Aufl. S. 380) unsicher, d. h. dieses Werk hört auf als ein einmaliges und abgeschlossenes zu gelten, sondern empfängt eine Ergänzung, sofern es unter die es zersplitternde Betrachtung gestellt wird, dass für jeden einzelnen Fall von Sünde bei Getauften Christus aufs Neue mit seiner obedientia, also mit einer vicarirenden Gesetzeserfüllung eintreten muss; denn sonst ist dem Gesetze Gottes nicht Genüge geschehen. Dieser Gedanke ist nicht in eine Theorie verwandelt, aber er kommt doch nicht selten bei Luther vor; denn er war die unausbleibliche Folge der Nöthigung, die in Gott besteht, dass ihm jede einzelne Gesetzesübertretung compensirt wird. Die festgehaltene attritio (contritio passiva) und die Unsicherheiten in Bezug auf die Art und den Erfolg des Werkes Christi fliessen also bei Luther aus einer Quelle — dass das Gesetz doch auch den Willen Gottes enthält und daher selbständig neben dem Evangelium steht. Das einzige Mittel, diese ungeheure Schwierigkeit zu heben, wäre die entschlossene Anerkennung der phänomenalen Betrachtung — dass nämlich im Gesetz Gott so hervortritt, wie ihn der Sünder zu seiner Strafe empfinden und sich denken muss.

Kehren wir zur Busse zurück, so hatte diese Betrachtung des Gesetzes die Folge, dass man es in der Pädagogie vor das Evangelium stellte. Melanchthon hat das unter Zustimmung Luther's in dem „Unterricht der Visitatoren“ gethan[1]. Gleichzeitig hatte man Grund, den Be-

[1] Corp. Ref. XXVI p. 51 sq: „Wiewohl Etliche erachten, man solle nichts lehren vor dem Glauben, sondern die Busse aus und nach dem Glauben folgen lassen, damit die Widersacher nicht sagen mögen, man widerrufe unsere vorige Lehre, so ist es aber doch (so) anzusehen, weil die Busse und das Gesetz auch zu dem gemeinen Glauben gehören — denn man muss ja zuvor glauben, dass es Gott sei, der da drohe, gebiete, schrecke —, so sei es für den gemeinen, groben Mann, dass man solche Stücke des Glaubens (hiernach hat also der Glaube „Stücke“ wider Luther's Anschauung!) lasse bleiben unter dem Namen Gebot, Gesetz, Furcht u. s. w.; damit sie desto unterschiedlicher den Glauben Christi verstehen, welchen die Apostel iustificantem fidem, das ist, der da gerecht

such des kirchlichen Beichtstuhls ernstlich einzuschärfen, um dem Gröbsten zu steuern. Hieraus erklärt es sich, dass auch die Theorie sich verdunkelte: Busse und Vergebung wurden innerhalb dieser Betrachtung — unter anderen Bedingungen blieb bei Luther und Melanchthon die ursprüngliche Betrachtung in Kraft — zu der Bekehrung des Gottlosen, resp. des rückfälligen Sünders; als solche wurden sie entweder mit der iustificatio identificirt oder neben sie gestellt, in beiden Fällen aber aufs engste mit dem kirchlichen Beichtstuhl verbunden. Der Gottlose kommt erstmalig oder wiederum zum Glauben, wenn ihm auf Grund der Busse — aber diese Busse lässt sich von der katholischen attritio nicht mehr unterscheiden — die Sünde vergeben ist, d. h. Gott ihn aufs neue in foro absolvirt; leider wurde auch dabei mehr und mehr an die Vermittelung des Pfarrres gedacht, den „der gemeine grobe Mann" allerdings nöthig hatte. Aber was ist das anders als eine Doublette zum katholischen Busssacrament, nur dass die obligatorische Ohrenbeichte und die Satisfactionen wegfielen! Damit wurde die Sache erst vollends bequem, und wie bequem | man es sich mit diesem katholischen Busssacrament ohne die lästigen römischen Zusätze im Lutherthum gemacht hat, dafür legt die Blüthezeit der lutherischen Orthodoxie und die Reaction Spener's und des Pietismus ein sprechendes Zeugniss ab. Die Vorstellung von der Rechtfertigung schrumpfte bei dieser Betrachtung, wie oben bereits bemerkt, zu einem Initiationsact und zu einem ganz äusserlichen Handeln Gottes, welches geeignet war, die Gewissen abzustumpfen, zusammen. Auch hier musste nun die katholische Lehre überlegen erscheinen; denn bei dieser Betrachtung der Vorgänge musste das Stehenbleiben bei der „fides sola" eine bedenkliche Laxheit zur Folge haben. Hier wäre es in der That gefordert gewesen, die Christen darüber zu belehren, dass nur die fides caritate formata vor Gott einen wirklichen Werth hat. Man kann sich daher nicht wundern — es war vielmehr unter diesen Voraussetzungen wohlgethan —, dass Melanchthon später die sola-fides-Lehre verlassen und einem feinen Synergismus das Wort geredet hat. Die Theologie der Epigonen aber wurde durch die Aufgabe, die alte evangelische Ueberzeugung mit dieser Lehre von der Busse zu vereinigen und doch den melanchthonischen Synergismus zu vermeiden, in die heilloseste Verwirrung gestürzt. Galt es doch förmlich zwei „iustificationes" mit einander zu vermitteln, die iustificatio impii (auf Grund des Gesetzes und der Busse) und die iustificatio als die bleibende Form des Christen-

macht und Sünde vertilget, nennen, welches der Glaube von dem Gebot und Busse nicht thut, und doch der gemeine Mann über dem Worte Glauben irre wird und Fragen aufbringt ohne Nutzen."

standes. Dazu kam noch als die dritte iustificatio — sie stand wiederum unter anderen Bedingungen — die iustificatio der getauften Kinder: man wird gerechtfertigt durch die Busse, die das Gesetz wirkt und kommt dann zum Glauben; man wird gerechtfertigt durch den Glauben, den das Evangelium wirkt; man wird gerechtfertigt durch den Taufact! Diese Widersprüche potenzirten sich noch, sobald man auf die regeneratio Rücksicht nahm, und führten in einen heillosen Scholasticismus zurück. Und aus diesem Scholasticismus traten wie in dem alten aus allen Nöthen und Mühen die beiden katholischen Grundfehler — verhüllt, aber für ein an dem Christenthum Luther's geübtes Auge deutlich genug — hervor, die Annahme einer Wirksamkeit der Gnadenmittel ex opere operato und die Umsetzung des evangelischen Begriffs des Glaubens zu einer verdienstlichen Leistung; denn irgendwo muss Selbstverantwortlichkeit und Selbsthätigkeit hervortreten. Hat man sich nun eingeredet, dass alles, was an „gute Werke" erinnert, wegfallen muss aus dem religiösen Gefüge, so bleibt schliesslich nur die Bereitwilligkeit, sich dem Glauben d. h. der reinen Lehre unterzuordnen, nach.

Weder das opus operatum, noch die Verdienstlichkeit des Glaubens, wohl aber die Verwirrung der entscheidenden Frage tritt schon in der Augustana hervor. Sehr richtig hat Loofs[1] darauf hingewiesen, dass der zwölfte Artikel ein „Doppelgänger" des vierten ist, und durch diesen Hinweis gewiss das Bedenkliche dieser Verdoppelung treffen wollen. Aber der 12. Artikel entspricht | in seiner Fassung selbst nicht mehr der reinen evangelischen Conception[2]; denn er ist dem katholischen Busssacrament angenähert. Der Hinweis auf die ecclesia ist in diesem Zusammenhang eine mindestens irreführende Concession, und die Zertheilung der paenitentia in contritio und fides, wobei jene vorangestellt ist und nur diese ausdrücklich auf das Evangelium zurückgeführt wird, ist sehr bedenklich. Aber am bedenklichsten ist, dass der Artikel der katholischen Vorstellung Vorschub leistet, als falle der Christ, wenn er fällt, jedesmal aus dem Gnadenstande und müsse nun durch das Busssacrament wieder in ihn aufgenommen werden. In dieser

[1] Dogmengesch. 2. Aufl. S. 262.

[2] „De paenitentia docent, quod lapsis post baptismum contingere possit remissio peccatorum quocunque tempore, quum convertuntur, et quod ecclesia talibus redeuntibus ad paenitentiam absolutionem impertiri debeat. Constat autem paenitentia proprie his duabus partibus. Altera est contritio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato; altera est fides, quae concipitur ex evangelio seu absolutione, et credit propter Christum remitti peccata, et consolatur conscientiam et ex terroribus liberat. Deinde sequi debent bona opera, quae sunt fructus paenitentiae."

Betrachtung wäre, wenn sie unmissverständlich deutlich dem Artikel zu Grunde läge, das Hauptstück des evangelischen Glaubens verleugnet. Dieser Glaube macht zwischen Sünde und Sünde keinen Unterschied, wie die katholische Lehre, und er weiss, dass „wir täglich viel sündigen". Wenn damit stets die Auflösung des Gnadenstandes verbunden zu denken wäre, so wären wir mitten in den Katholicismus zurückgeführt, und es wäre völlig gleichgiltig, ob wir seine übrigen Lehren annehmen würden oder nicht. Denn von diesem Artikel darf man in der evangelischen Kirche nicht weichen, dass Gott seinem Kinde, dem gerechtfertigten Christen, die Sünden vergiebt, dass also die Sündenvergebung und Rechtfertigung nicht nur in der iustificatio impii besteht, sondern dass der Christ von der Sündenvergebung lebt und trotz Sünde und Schuld ein Kind Gottes ist. Diesen Hauptgedanken, dass der Christ nicht aus der Gnade fällt, wenn er sich des Gottes getröstet, der Sünden vergiebt, und demgemäss einen Hass gegen die Sünde empfindet, hat die Augustana im 12. Artikel mindestens verschleiert, während er sonst doch das Fundament vieler ihrer wichtigsten Ausführungen bildet. Wie könnte denn Alles das zu Recht bestehen, was die Augustana über das stetige Gottvertrauen so eindrucksvoll lehrt, wenn der Christ sich seiner Kindschaft nicht stetig getrösten dürfte! Aber in welcher traurigen Weise hat man diesen Artikel verdunkelt — um der Gefahr der Laxheit willen, die doch nun von einer anderen Seite um so schlimmer kam —, wie dunkel ist er noch jetzt im Protestantismus, und wie schwer fällt es, die berufenen Lehrer des christlichen Volkes davon zu überzeugen, dass man den stumpfen Gewissen | den Ernst des Evangeliums nur durch die Verkündigung der Liebe Gottes vorzuhalten vermag!

C. Der dritte Punkt ist Luther's Lehre vom Abendmahl[1]. An unzähligen Stellen hat Luther bekannt, dass Wort und Sacrament die Heilsmittel sind, weil sie die Sündenvergebung enthalten, und dass schlechthin nur in dieser ihr Werth beschlossen liegt. „Mit grimmiger Verachtung" hat er alle phantastischen Vorstellungen, welche von dem abführen, was allein dem Christen Trost gewähren kann, oft genug abgewiesen. Demgemäss durfte seine Lehre vom Abendmahl nur lauten, dass das Wort Gottes, welches mit und bei dem Essen ist, die Sündenvergebung bringt und damit Leben und Seligkeit schafft. Die Frage nach dem Leibe und Blute Christi im Sacrament

[1] S. Dieckhoff, Die evangel. Abendmahlslehre (1854) S. 167 ff. H. Schultz, Die Lehre vom hl. Abendmahl 1886. Schmid, Der Kampf der luth. Kirche um L.'s Lehre vom Abendmahl 1868. Sehr ausführlich auch Thomasius-Seeberg II S. 522 ff.

durfte daher überhaupt keine theologische Frage werden — „Theologie“ im Sinne Luther's — oder, wenn sie es wurde, musste sie in strengster Beziehung zu dem geschichtlichen Christus erörtert werden; denn nur durch das Werk des geschichtlichen Christus ist das Wort Gottes das Wort der Sündenvergebung. Dann konnte kein Zweifel darüber bestehen, dass der Leib und das Blut Christi eben das seien, was er in den Tod gegeben hat, d. h. sein natürlicher menschlicher Leib. So allein konnten ihn auch seine Jünger verstehen. War aber der Leib, den er seinen Jüngern zu essen gab, sein natürlicher Leib, so ist damit ohne Weiteres klar, dass es sich in Bezug auf den Leib um ein Symbol handelt, während der Glaube die Sündenvergebung keineswegs bloss symbolisch erhält. Es ist dann ferner klar, dass der Christ durch das Abendmahl nicht in eine nähere, mystische Beziehung zu Christus gesetzt wird als durch das Wort, welches ja auch nicht ein blosser leerer Schall von Christus ist, sondern die Kraft, die von seinem geschichtlichen Werke ausgeht. Es ist aber endlich die Vorstellung von einer „näheren, mystischen“ Beziehung des Christen zu Christus im Sinne der evangelischen Glaubensauffassung Luther's überhaupt die schlimmste Ketzerei; denn sie stellt die souveräne Kraft und vollgiltige Wirksamkeit des Wortes Gottes zu Gunsten einer halbdunklen Empfindung in Frage und beraubt damit den Gewissen den vollen Trost des Wortes Gottes. Es muss also aufs strengste dabei bleiben, dass die verschiedenen sinnlichen Zeichen, unter denen das Wort dargereicht wird, zwar keineswegs gleichgiltig sind, | und dass sie das Werk des geschichtlichen Christus in verschiedener Weise den Herzen nahe bringen, dass sie aber der Kraft des Wortes nichts hinzuzufügen vermögen.

Wenn im Folgenden eine andere Auffassung Luther's dargelegt werden muss, so hat man sich stets zu erinnern, dass er die eben entwickelte aufs kräftigste vertreten und nie aufgegeben hat; denn sogar durch die Schriften, welche man mit Recht für eine andere Betrachtung citirt, zieht sie sich deutlich genug hindurch. Es bedarf keiner Stellen, um sie zu belegen; denn z. B. der kleine Katechismus bezeugt sie, und sie allein. Man kann sich gegen dieselbe doch nicht auf das Wörtchen „wahr“ in dem Satze: „Es ist der wahre Leib“ berufen, mag Luther auch sicherlich hierbei an den Gegensatz zu Zwingli gedacht haben. Um den „wahren“, d. h. den geschichtlichen Christus handelt es sich auch im Wort, und nicht nur das Wort, sondern dieses allein hat nach Luther die Kraft, den wahren Christus, der für die Sünder gestorben ist, in den Herzen zu vergegenwärtigen.

Dennoch ist er in der Betrachtung des Abendmahls auf eine „Ergänzung“ der Glaubensvorstellung gerathen, die er aufs hartnäckigste

vertheidigt und zu einem articulus stantis et cadentis ecclesiae gestempelt hat. Er hat damit ein Heer von Uebeln über die Schöpfung gebracht, die er hinterlassen hat: die Lehre vom Sacrament überhaupt wurde verwirrt, der Auffassung des opus operatum ein Thor geöffnet, der Doctrinarismus verstärkt, die evangelische Christologie in die traurigen Bahnen der verlassenen Scholastik geleitet und so eine Orthodoxie aufgerichtet, die nothwendig engherzig und lieblos werden musste. Das sind die schweren inneren Folgen gewesen. Die äusseren sind bekannt genug; sie haben den Protestantismus zerspalten. Dennoch sind diese nicht die schlimmsten gewesen; ja man kann hier sogar umgekehrt sagen, die zeitweise Isolirung der lutherischen Reformation war nothwendig und heilsam, damit sie sich nicht auf fremdem Gebiete verlöre. Hätte Luther in der Abendmahlsfrage nachgegeben, so hätte das kirchliche und politische Verbindungen zur Folge gehabt, die aller Wahrscheinlichkeit nach für die deutsche Reformation verhängnissvoller gewesen wären als ihre Isolirung; denn die Hände, die sich nach Luther ausstreckten, — Karlstadt, Schwenkfeld, Zwingli u. s. w. — und die scheinbar nur durch die Abendmahlslehre am Zugreifen gehindert waren, waren keine reinen Hände[1]. Grosse politische Pläne und bedenkliche Unsicherheiten in Bezug auf das, was evangelischer Glaube ist, sollten Bürgerrecht in der deutschen Reformation erhalten. Da bildete die Abendmahlslehre eine heilsame Schranke. Das, was Luther | geltend machte, war, auf den Wortlaut gesehen, nicht richtig; aber es entsprang letztlich der Absicht des einzigen, starken Mannes, seine Sache, so wie sie ihm aufgegangen war, rein zu erhalten und sich nichts Fremdes aufdringen zu lassen; es entsprang dem berechtigten Misstrauen, ob jene Leute nicht einen anderen Geist hätten als er. In der Wahl des Mittels hat er sich vergriffen; in der Sache, sofern es sich um die Abwehr verfrühter Unionen handelte, hatte er wahrscheinlich Recht.

Damit ist schon ein Motiv für seine „Ergänzung" der Abendmahlslehre genannt, und vielleicht das stärkste. Luther fürchtete, resp. erkannte, dass seine Gegner, einschliesslich Zwingli's, die Gnadenmittel überhaupt unterschätzten, dass sie den „Geist" predigen, ohne die Bedeutung des Wortes zu erkennen. Die Versuchung, die Gewissheit des Ineinander von Geist (Heilsgut) und Mittel scheinbar am sichersten dadurch zu erweisen, dass man im Abendmahl die Gegenwart

[1] An das Moralische ist dabei nicht gedacht; ich bemerke das ausdrücklich, weil die „reinen Hände" missverstanden worden sind. Der Zusammenhang hätte ein falsches Verständniss nicht aufkommen lassen sollen.

des leibhaftigen Christus lehrte, war sehr gross. Dieser Versuchung ist Luther, wenn er sie auch immer wieder in seinem ursprünglichen Sinn corrigirte, erlegen. Zweitens schien ihm der Schriftbuchstabe keine andere Deutung zuzulassen, und an diesen Schriftbuchstaben fühlte er sich gebunden. So hat er schon vor dem Jahre 1524 die Ueberzeugung ausgebildet, dass im Sacrament des Altars die Sündenvergebung so enthalten sei, dass sie durch die äussere Darreichung des wahrhaftigen Leibes und Blutes Christi (zum Essen und zum Trinken) gegeben werde. Zuerst kehrte er diese Erkenntniss gegen Karlstadt[1] und suchte durch Briefe wider diesen zu wirken. Seit 1525 wendete er sich indirect, seit 1526 direct auch gegen Zwingli, den er nicht ganz ohne Grund der Parteinahme für die Schwärmer für verdächtig hielt. Zwingli hat das freilich abgestreift und war auch schon damals in der rechtfertigenden Heilslehre wesentlich fest — nicht zum mindesten durch Luther's Schriften —; allein um Luther's Stellungnahme gegen Zwingli zu verstehen, muss man diesen Verdacht im Auge behalten. In dem Schriftenwechsel, der nun zwischen beiden Reformatoren begann, hat Luther seine Anschauung ausgeführt und ist, von Zwingli gedrängt, immer tiefer in die Scholastik hineingerathen[2]. Zu-|nächst liess er sich

[1] Karlstadt hatte gelehrt, dass Christus mit τοῦτο auf seinen wirklichen Leib, mit dem er vor seinen Jüngern sass, gewiesen habe.

[2] Die ältesten Schriften Luther's über das Abendmahl sind „Sermon von dem hochwürdigen Sacrament des hl. wahren Leichnams Christi" 1519, „Erkl. Dr. L.'s etlicher Artikel in seinem Sermon v. d. hl. Sacr." 1520, „Sermon von dem NT. d. i. v. d. hl. Messe" 1520 (Erlang. Ausg. XXVII). „Vom Missbrauch der Messe" 1522, „Von beiderlei Gestalt des Sacraments zu nehmen" 1522, „Vom Anbeten des Sacraments des hl. Leichnams Christi" 1523 (XXVIII). „Wider die himmlischen Propheten v. d. Bildern u. Sacrament" 1524/5, „Sermon v. d. Sacrament des Leibes u. Blutes Christi, wider die Schwarmgeister" 1526 (XXIX). „Dass diese Worte noch feststehen" 1527, „Bekenntniss vom Abendmahl Christi" 1528 (XXX). „Kurzes Bekenntniss Dr. M. L.'s vom hl. Sacrament" 1545 (XXXII). Dazu verschiedene Briefe, vor Allem der an die Strassburger vom Dec. 1524 (s. auch seine Urtheile über die „Böhmen") mit dem berühmten Satz: „Das bekenne ich, wo Carlstad oder jemand anders vor 5 Jahren mich hätte mögen berichten, dass im Sacrament nichts dann Brot und Wein wäre, der hätte mir einen grossen Dienst than ... Aber ich bin gefangen, kann nit heraus; der Text ist zu gewaltig da, und will sich mit Worten nit lassen aus dem Sinn reissen." Zwingli tritt in den Abendmahlsstreit durch seinen Brief an Alber (Nov. 1524). Es folgten sein „Commentarius", seine „Klare Underrichtung" (1526), sein „Amica exegesis" (1527), die „Fründlich Verglimpfung", „dass diese Worte ewiglich den alten Sinn haben werdend" (1527). Briefe und Schriften der südwestdeutschen Theologen spielen in dem Streit eine wichtige Rolle. Am bedeutendsten ist Oekolampad's Schrift „de genuina verborum domini etc. expositione liber". Zwingli fasste das „est" der Einsetzungsworte = „es bedeutet", nahm Joh. 6 als Commentar der Einsetzungsworte, liess also nur eine sym-

einreden, der wahrhaftige Leib müsse der Leib des erhöhten Christus sein; denn der geschichtliche Leib ist ja allerdings im Kreuzestode abgethan. Auf den Einwand aber, dass es unmöglich sei, dass der verklärte Leib des Erhöhten im Brote und Wein sein könne, erwiederte er so, dass er die Vorstellung von der untrennbaren Einheit der Gottheit und Menschheit in dem geschichtlichen Christus auf den Erhöhten ausdehnte und, um diese vorstellig zu machen, die Scholastik Occam's zu Hülfe rief. „Die Sophisten" (seine alten Feinde!) — so bekennt er nun — „reden hiervon recht, da sie sagen: Es sind dreierlei Weise an einem Ort zu sein, localiter oder circumscriptive, definitive, repletive, welchs ich umb leichteren Verstandes willen will also verdeutschen"[1]. | Es folgt nun eine lange Auseinandersetzung, die die Möglichkeit und Gewissheit der Gegenwart von Christi Leib im Abendmahl erhärten soll. Also ist diese Scholastik nöthig, um den christlichen Glaubenzu begründen![2] Dabei verirrte er sich immer mehr in die katholische Auffassung, dass das Abendmahl als die Parallele und Bürgschaft der Menschwerdung aufzufassen sei[3]. Am stärksten tritt das in der letzten Schrift hervor, und hier ist zugleich auch deutlich, wie sich der evangelische Heilsglaube für Luther

bolische Auslegung des Leibes und Blutes Christi im Sacrament zu, verrieth keine Plerophorie und Sicherheit in der Auffassung des Sacraments als eigenthümlicher Ausgestaltung des „Worts", fasste die Handlung wesentlich als sacrificiell (nota ecclesiae, Erinnerung) und liess sich doch von Luther auf das scholastisch-christologische Gebiet ziehen, auf welchem er durch seine doctrinäre Fassung der Zweinaturenlehre und die durch die dem Nestorianismus sich annähernde Zerspaltung der Naturen nicht nur keine Lorbeeren erntete, sondern einen merkwürdigen Mangel an religiöser Einsicht in das Problem neben einem verwunderlichen Zutrauen zur Bedeutung sophistisch-scholastischer Formeln verrieth. Die südwestdeutschen Theologen, soweit sie nicht mit Brenz zu Luther hielten, redeten einer mystischen Abendmahlsauffassung das Wort, welche die Nachtheile der lutherischen Fassung mit den Nachtheilen der Zwingli'schen verband und nachmals von Calvin und Melanchthon aufgegriffen worden ist. Aber sehr Tüchtiges leistete Oekolampad in dem Bericht über die patristische Lehre.

[1] Bek. v. Abendmahl (XXX S. 207 ff.). Wie anders noch in der Schrift vom Jahre 1519 (XXVII S. 38): „Etliche uben ihre Kunst und Subtilikeit, trachten, wo das Brot bleibt, wenns in Christi Fleisch verwandelt wird, und der Wein in sein Blut? Auch wie unter so einem kleinen Stück Brots und Weins muge der ganz Christus beschlossen sein? Da liegt nit an, ob du das nit suchist; es ist gnug, dass du wissest, es sei ein gottlich Zeichen, da Christus Fleisch und Blut wahrhaftig innen ist; wie und wo, lass ihm befohlen sein."

[2] Von hier hat dann die lutherische Lehre von der Idiomencommunication ihren Ausgang genommen.

[3] Hierzu hatte ihm Zwingli durch seinen Nestorianismus allerdings Anlass gegeben.

in Folge seiner Abendmahlslehre in „Stücke“ auflöste, obgleich er sich Mühe gab, diese Consequenz zu vermeiden [1].

Mit der blossen Behauptung, dass der wahre Leib im Abendmahl sei, war es nicht gethan, wenn dieser Satz eine auch ausserhalb des Glaubens giltige, wunderbare, äusserliche Thatsache bezeichnen sollte. Es musste nachgewiesen werden, wie der leibhaftige Christus im | Sacrament sei und gegessen werde. Auch hier hat Luther hypothetische Speculationen der Nominalisten aufgenommen [2]. Der ganze Christus ist in den Elementen; aber diese sind nicht transsubstanziert; auch sind die Elemente und Christus nicht vermischt; auch liegen beide nicht unverbunden und lose neben einander, sondern beide bleiben, was sie sind, verschmelzen aber in ihren Idiomen so vollständig, wie in der Menschwerdung Gottheit und Menschheit verschmelzen. So hat Luther dem Melanchthon, als er zu den Verhandlungen mit Butzer (1534) nach Kassel ging, die Instruction mitgeben können: „Dass wahrhaftig in und mit dem Brot der Leib Christi gegessen wird, also dass Alles,

[1] Kurzes Bekenntnis S. 413: „O lieber Mensch! wer nicht will gläuben den Artikel im Abendmahl, wie will er doch immermehr gläuben den Artikel von der Menschheit und Gottheit Christi in Einer Person? Und fichtet dich an, dass du den Leib Christi mündlich empfähest, wenn du das Brot vom Altar issest . . ., so muss dich gewisslich viel mehr anfechten (sonderlich wenn das Stundlin kömpt), wo die unendliche und unbegreifliche Gottheit, so allenthalben wesentlich ist und sein muss, leiblich beschlossen und begriffen werde in der Menschheit und in der Jungfrauen Leibe . . . Und wie ists müglich, dass du solltest gläuben, wie allein der Sohn sei Mensch worden, nicht der Vater noch hl. Geist, so doch die drei Personen nichts Anderes sind, denn der einige Gott im allereinigsten Wesen und Natur der einigen Gottheit . . . O wie sollen sie allererst recht schwärmen, taumeln und poltern, wenn sie hierher kommen! Da sollen sie zu deuten finden; wie ich denn höre, dass sie bereitan getrost und weidlich hinangehen mit Eutycherei und Nestorei. Denn das dacht ich wohl, habs auch gesagt, sie müssten hierher kommen; der Teufel kann nicht feiern, wo er eine Ketzerei stiftet, da muss er mehr stiften, und bleibt kein Irrthum alleine. Wenn der Ring an einem Ort entzwei ist, so ist er nicht mehr ein Ring, hält nicht mehr, und bricht immerfort. Und wenn sie gleich viel rühmen, dass sie diesen Artikel von Christus Person gläuben, und viel davon plaudern, so sollt du es ihnen nicht gläuben, sie lügen gewisslich alles, was sie hiervon sagen . . . Der Türke rühmet auch den Namen Gottes, aber im Sterben finden sie, wer ihr Gott sei. Denn gewiss ists, wer einen Artikel nicht recht gläubet oder nicht will, der gläubt gewiss keinen mit Ernst . . . Darumb heissts, rund und rein, ganz und Alles gegläubt, oder Nichts gegläubt. Der hl. Geist lässt sich nicht trennen noch theilen, dass er ein Stück sollt wahrhaftig, und das ander falsch lehren oder gläuben lassen.“

[2] S. oben S. 517. Schon in der Schrift de captivitate babyl. zeigt Luther, dass ihm die Consubstantiationslehre Occam's bekannt ist und dass er geneigt ist, sie zu bevorzugen, ohne indess auf die Frage des Modus der Präsenz noch Gewicht zu legen.

was das Brot wirket und leidet, der Leib Christi wirke und leide, dass er ausgetheilt, gegessen und mit den Zähnen zerbissen werde[1]." Das Bedenklichste dabei war, dass nach Luther zwar nur für den Genuss Leib und Blut Christi im Abendmahl vorhanden war[2], dass aber auch der Ungläubige und Heide sie erhalten sollte. Damit war die katholische Sacramentslehre mit ihrer Unterscheidung der „objectiven" Bedeutung des Sacraments und der Heilswirkung im Sacrament wieder aufgerichtet. Zugleich aber war durch diese Zertrennung factisch der Glaube an die Wirksamkeit des Sacraments ex opere operato wiederhergestellt. Dass dieser Glaube dann in dem späteren Lutherthum die Wendung genommen hat, dass man sich auf das objective Sacrament verliess, ist nicht zu verwundern. Andererseits wurde so das mysterium tremendum für den Glauben wieder aufgerichtet. Mochte man leichtfertig oder mysterienängstlich werden — in beiden Fällen war der ursprüngliche Gedanke der hl. Handlung und die evangelische Betrachtung verdunkelt.

Nur an einem Punkte blieb Luther selbst fest oder hat doch eine ihm fremde Anschauung nur gestreift — in der Gewissheit, dass es sich bei der ganzen Handlung nur um Sündenvergebung handelt[3]. Allein, was er gestreift hat, haben Andere, wenn auch nicht gleich Anfangs, stärker betont. Das ist nicht verwunderlich. Wenn es für diese Handlung von fundamentaler Bedeutung sein soll, dass hier Christus nicht | nur für den Glauben, sondern leibhaftig gegenwärtig ist, so muss solche Gegenwart — das Empfangen des leibhaftigen Christus — auch eine specifische Folge haben. Worin aber kann diese Folge anders gefunden werden, als in der Unverweslichkeit des Leibes Christi, dessen Genuss unsere Leiber in geheimnissvoller Weise unverweslich macht, oder in einer mystischen Vereinigung mit Christus, die noch etwas Höheres ist als Sündenvergebung und Kindschaft?

Durch die Fassung, die Luther der Abendmahlslehre gegeben hat, hat er es mit verschuldet, dass die spätere lutherische Kirche in ihrer Christologie, in ihrer Sacramentslehre, in ihrem Doctrinarismus und ihrem falschen Massstabe, mit dem sie abweichende Lehren mass und

[1] Schon im „Bekenntniss" (1528) gab er den Gegnern Berengar's Recht (XXX S. 297): „Darumb thun die Schwärmer unrecht, sowohl als die Glosse im geistlichen Recht, da sie den Papst Nicolaus strafen, dass er den Berengar hat gedrungen zu solcher Bekenntniss, dass er spricht: Er zudrücke und zureibe mit seinen Zähnen den wahrhaftigen Leib Christi. Wollt Gott, alle Päpste hätten so christlich in allen Stücken gehandelt."

[2] Daher kein Anbeten des Sacraments; s. die Schrift vom Jahre 1523.

[3] Auf Ansätze zu einer anderen Auffassung ist von Köstlin u. A. hingewiesen worden; Loofs (a. a. O. 2. Aufl. S. 253) verweist auf Erlang. Ausg. XXX S. 93 f. 116 ff. 125. 141.

für Ketzereien erklärte, eine kümmerliche Doublette zur katholischen Kirche zu werden drohte. Dass diese Gefahr über dieser Kirche geschwebt hat und noch immer nicht völlig gehoben ist, kann kein Einsichtiger verkennen. Sieht man auf das Christenthum Luther's und vergleicht es mit dem katholischen, so ist das, was sie trennt, die Wirklichkeit; was sie verbindet, sind Worte. Blickt man aber auf die Gestalt des Lutherthums, die sich seit der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts, nicht ohne Luther's Veranlassung ausgebildet hat, so muss man sagen, dass es an vielen wichtigen Stellen nur Worte sind, die sie vom Katholicismus trennen, während die Wirklichkeit sie verbindet; denn Katholicismus ist nicht der Papst und nicht die Heiligenverehrung oder die Messe, sondern die sklavische Gebundenheit an die Tradition und die falsche Lehre vom Sacrament, von der Busse und vom Glauben.

In der Theologie Melanchthon's, der neben Luther, dem Evangelisten, als der Ethiker steht, liegen die Versuche vor, Luther's Theologie zu corrigiren, und zwar ist Melanchthon durchweg von dem Bestreben geleitet, erstlich der Gefahr des religiösen Quietismus gegenüber, die aus Luther's Lehre entstehen konnte und bekanntlich entstanden ist, die Freiheit, Verantwortlichkeit und den Ernst des sittlichen Strebens zu retten, zweitens dem entsprechend Religion und Sittlichkeit fester zu verknüpfen, drittens den dem religiösen Quietismus verwandten Sacramentarismus nicht aufkommen zu lassen. Diese redlichen und heilsamen Absichten, die ihn Calvin näher brachten und an sich eine Tendenz auf Zusammenschluss aller Evangelischen im Sinne einer kraftvollen praktischen Bethätigung enthielten, sind von Melanchthon in den entscheidenden Momenten nicht mit Kraft geltend gemacht worden — er war kein Prophet —, vielmehr empfand er sich durch den Anspruch beengt, der Hüter des Lutherthums sein zu müssen, und den Lutheranern kann man es nicht verüblen, dass sie zunächst lieber mit dem Helden Luther irren, als sich von dem verzagten Melanchthon gängeln lassen wollten. Dazu wurden instinctiv die humanistischen Impulse, von denen sich Melanchthon neben den religiösen leiten liess, als ein Fremdes, Auszuscheidendes empfunden. So stiess das Lutherthum den „Philippismus“, dessen Begründer nie populär gewesen ist, zunächst ab. Es hat diese Absage theuer bezahlen und dann in einer langen und bitteren Schule melanchthonische Wahrheiten lernen müssen. Dennoch kann man fragen, ob jene Absage im 16. Jahrhundert ein Unglück gewesen ist. Wäre in einer lutherisch-philippistischen Kirche Luther's Glaubensbegriff erhalten geblieben? und war eine kraftvolle Bethätigung des Glaubens in dem damaligen Deutschland etwa nur desshalb gehemmt, weil man einer einseitig entwickelten Lehre folgte? war sie nicht vor allem durch das elende Kirchenthum und die allgemeine politische Lage niedergehalten? unterschieden sich die philippistischen Landeskirchen Deutschlands denn wesentlich von den lutherischen, und ist die immer einseitigere Ausbildung der evangelischen Religion als quietistische Lehre und Sacramentsglaube nicht selbst eine Folge der gebundenen Lage gewesen? Diese Fragen sind gewiss zu bejahen; aber die lutherische Kirche hat doch die Abwendung von der „Werkgerechtigkeit“, dem „Opfer“, den „Satisfactionen“ theuer bezahlen müssen. Indem sie entschlossen zur Religion und nur zu ihr zurückkehren wollte, hat sie die sittliche Aufgabe, das „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig“, viel zu sehr vernachlässigt.

5. Schlussbetrachtung.

In den vorstehenden vier Abschnitten (S. 725ff.) ist der Versuch gemacht, die Stellung Luther's zur katholischen Ueberlieferung und zum alten Dogma so deutlich wie möglich zum Ausdruck zu bringen. Nicht die Theologie Luther's in der Breite ihrer Entwickelung galt es zu schildern, sondern der schwierigeren Aufgabe musste genügt werden, die Bedeutung Luther's — und damit der Reformation — innerhalb der Dogmengeschichte zum Ausdruck zu bringen[1]. Es ist, hoffe ich, gezeigt worden, dass Luther (die Reformation) ebenso einen Ausgang der Dogmengeschichte bezeichnet wie in anderer Weise der nachtridentinische Katholicismus und der Socinianismus. An diesem Urtheil kann das nicht irre machen, was im vierten Abschnitt ausgeführt werden musste; denn es ist gezeigt worden, dass die neue Betrachtung des Evangeliums bei Luther ein Ganzes bildet, und dass die Elemente des Alten, die er beibehalten, zu diesem Ganzen nicht stimmen, ja dass er auf allen den Punkten, wo | er das Katholische bestehen gelassen, doch zugleich selbst die Grundzüge eines Neubaus angegeben hat.

Dieses Ganze aber, welches er mit sicherer Hand entworfen, erhebt sich nicht nur über dieses oder jenes einzelne Dogma, sondern über das dogmatische Christenthum überhaupt: Christenthum ist etwas Anderes als eine Summe tradirter Lehren. Christenthum ist nicht die biblische Theologie, nicht die Lehre der Concilien, sondern die Gesinnung, die der Vater Jesu Christi durch das Evangelium in den Herzen erweckt. Alle Autoritäten, welche das Dogma begründen, sind niedergerissen — wie sollte sich da das Dogma als unfehlbare Lehre zu halten vermögen, was aber ist ein Dogma ohne Unfehlbarkeit? Die christliche Lehre besteht nur für den Glauben zu Recht — welchen Antheil kann an ihr die Philosophie dann noch nehmen? was aber ist das Dogma und das dogmatische Christenthum ohne diese? Man kann freilich hier Luther wider Luther anrufen, aber doch nur in derselben Weise, wie man wider Augustin Augustin zu erwecken vermag, und wie man jeden Genius mit leichter Mühe tödten kann, wenn man ihm aus seinen Unvollkommenheiten und aus dem, was er mit seinem Zeitalter theilte, einen Strick dreht. Die Dogmengeschichte macht bei Luther Halt. Wer Luther Luther sein lässt und seine entscheidenden Sätze für das Gut der evangelischen Kirchen hält — sie also nicht etwa nur propter angustias temporum duldet —,

[1] Vgl. Berger, Die Kulturaufgaben der Reformation. Einleitung in eine Lutherbiographie 1895.

der hat das hohe Recht und die strenge Pflicht, mit ihm die Dogmengeschichte zu beschliessen[1]. Wie kann es im Protestantismus eine

[1] Man darf innerhalb der universalgeschichtlichen Betrachtung der Dogmengeschichte von Zwingli absehen. Was von ihm, dem Reformator, in Bezug auf die Kritik an der Hierarchie und am katholischen Glaubenssystem und in Bezug auf das Grundwesen der neuen Frömmigkeit gut gesagt ist, das hat er, wie es Luther hat, und dass es bei ihm zur vollen Klarheit gekommen ist, verdankt er Luther. Worin er von Luther abweicht, das gehört in die Geschichte der protestantischen Theologie. Er hat im Einzelnen Manches heller auszudrücken verstanden als Luther, und manche Negationen des Ueberlieferten sind von ihm sicherer ausgeprägt. Aber er war nicht minder doctrinär als Luther, vielmehr war er es in höherem Masse, und von seinen schönen humanistischen Erkenntnissen hat er nicht immer einen vortheilhaften Gebrauch für die Glaubenslehre gemacht. Calvin aber ist als Theologe ein Epigone Luther's. — Diese Sätze der 1. Auflage — sie sind jetzt an einer Stelle präciser gefasst — sind von mehreren Kritikern beanstandet worden; speciell Dilthey ist in seinen oben genannten Aufsätzen für Zwingli und Calvin eingetreten (Archiv f. Gesch. d. Philos. Bd. 5 S. 367 ff.: Ueber Zwingli's religiös-universellen Theismus, S. 374 ff.: Zwingli's Ergänzung der ausschliesslich religiösen Moral des Urchristenthums durch sittlich-politische Bethätigung und Bedeutung dieser That für die Umgestaltung Europas, Bd. 6 S. 119 ff.: Zwingli's Schrift de providentia und der Einfluss der Stoa auf seine Lehre, die sich als Panentheismus, Determinismus und die Schranken der positiven Religion übersteigenden religiösen Universalismus darstellt, Bd. 6 S. 523 ff.: Ueber die Bedeutung der Schrift Zwingli's de vera et falsa religione, Bd. 6 S. 528 ff.: Fundamentale und epochemachende Bedeutung von Calvin's Institutio als synthetische Entwicklung des ganzen religiösen Stoffs aus dem Wirken Gottes auf den Menschen nach dem in seinem Rathschluss enthaltenen Zusammenhang seiner Functionen). Allein nach einigem Schwanken glaube ich doch dabei verharren zu müssen, aus der Abgrenzung der Dogmengeschichte, wie ich sie für zweckmässig halte, die beiden Reformatoren auszuschliessen. Ueber diese Abgrenzung lässt sich streiten; aber besteht sie zu Recht, so ist jedenfalls von Calvin abzusehen; denn dass er Epigone ist, kann nicht bestritten werden. Er ist aber als solcher zu bezeichnen, nicht nur wenn man das Hauptdogma von der Rechtfertigung zu Grunde legt — wie Dilthey behauptet —, sondern in Bezug auf den ganzen Umfang, in dem sich die neue höhere Religiosität darstellt, wie sie vor Calvin von Luther erlebt und ausgesprochen ist (einschliesslich aller wichtigen theologischen Lehrpunkte). Dass er die unvergleichliche Kraft besessen hat, daraus ein System und ein mächtig in die Lebensordnungen eingreifendes und sie umwälzendes Princip zu schaffen, wird Niemand leugnen, und so steht er in der Kirchengeschichte und in der allgemeinen Geschichte des 16. u. 17. Jahrh. theils ebenbürtig neben Luther, theils über ihm; allein in der Dogmengeschichte steht er neben Melanchthon, den er in der Lehre bildenden Kraft freilich weit übertroffen hat. Was aber Zwingli betrifft, so hat mich Dilthey aufs neue belehrt, dass die Conceptionen, in denen er sich bestimmt und durchschlagend von Luther unterscheidet, nicht den Reformator charakterisiren, sondern den Denker und Theologen, wie sie ja auch nicht besonders original sind und den Inhalt und Gang des reformatorischen Werks in der Folgezeit wenig bestimmt haben. Allerdings spielt in dieser Frage ein Werthurtheil mit: wie hoch ist der Determinismus resp. Panentheismus und wiederum der humanistische religiöse Universalismus Zwingli's zu schätzen? Ich meine, wir

Dogmengeschichte geben nach Luther's Vorreden zum NT. und nach seinen grossen Reformationsschriften? Eine Geschichte der Arbeit um das richtige Verständniss des Evangeliums hat es gegeben, und diese Geschichte ist ungefähr 150 Jahre lang in den Bahnen und Formen des alten Dogmas verlaufen. Aber was bedeuten 150 Jahre für die Kirche! Die römische Kirche hat mehr als 300 Jahre gebraucht, um vom Tridentinum zum Vaticanum zu gelangen, und wie wenig war scheinbar doch schon um 1550 nöthig, um die vati- | canische Formel zu erreichen! Aber, wendet man uns ein, der Protestantismus hat eine symbolbildende Epoche gehabt; in dieser hat er seinen Glauben als Dogma zum Ausdruck gebracht; also muss diese Epoche mit in die Dogmengeschichte eingerechnet werden. Hierauf ist zu erwidern: 1) alle lutherischen Symbole mit Ausnahme der Concordienformel sind ursprünglich gar nicht als Symbole im Sinne der massgebenden Lehrnorm gedacht, sondern erst in späterer Zeit zu Symbolen erhoben worden, und zwar immer nur von einem Theile der lutherischen Protestanten[1], 2) nicht

dürfen uns hier von der Geschichte belehren lassen, dass sie nicht entscheidende Factoren des grossen kirchlichen Entwickelungsganges geworden sind. Sofern sie aber unstreitig Elemente enthalten, die berücksichtigt werden müssen, wenn eine haltbare christliche Weltanschauung entworfen werden soll — denn aus der isolirten individuellen Glaubenserfahrung nach den paulinisch-lutherischen Massstäben allein lässt sich eine solche nicht gewinnen —, gehören die Probleme, für deren Lösung sie die Richtlinien geben, der Religionsphilosophie an. In den von Dilthey für Zwingli hervorgehobenen Elementen gehört er auf eine Linie theils mit Sebastian Franck, theils mit Melanchthon (sofern auch er Ciceronianer war), theils mit mittelalterlichen Reformern wie Wiclif. Nichts weniger ist mit dieser Beurtheilung beabsichtigt als eine Herabsetzung des Züricher Reformators; es wird vielmehr immer die denkwürdigste Fügung in der Reformationsgeschichte bleiben, dass die neue Gotteserkenntniss gleichzeitig und wesentlich unabhängig in Luther und dem tapfern Schweizer hervorgebrochen ist. Dass Zwingli in mancher Hinsicht freier und unbefangener als Luther war (seine Abweichungen von Luther sind keineswegs nur durch mittelalterliche Motive bestimmt, vielmehr ebenso durch die Ideen eines fortschreitenden Zeitalters), auch eine grössere Fähigkeit für directes organisatorisches Handeln besass — doch lässt sich diese nicht lediglich als Ausfluss seiner religiösen Kraft fassen —, das ist offenbar. Wer will in der Geschichte des Protestantismus abwägen, was er Luther und was er den Reformirten verdankt! Ohne diese wäre er vielleicht überhaupt nicht mehr oder in welch unsäglich kümmerlichen Gestalt! Vgl. über Zwingli die Dogmengeschichten von Loofs u. Thomasius-Seeberg. A. Baur, Zwingli's Theol. 2 Bde. 1885 ff. Zeller, Das theol. System Z.'s 1853. Sigwart, U. Zwingli, der Charakter s. Theol. u. s. w. 1855. Usteri, Zwingli u. Erasmus 1889. R. Stähelin, Huldr. Zwingli, Leben u. Wirken. I. Bd. 1895.

[1] In welchem Zwielicht erscheint die Augustana, wenn man sie als Symbol des Lutherthums betrachten muss; eine wie treffliche Urkunde aber ist sie, wenn man sie als das würdigt, was sie selbst allein sein will — eine Darlegung

die lutherische Kirche hat sie zu Symbolen gemacht, sondern das Reich (1555) und die Fürsten, letztere besonders desshalb, um die Streitsucht der Theologen zu zügeln, 3) lutherische Symbole, welche alle Lutheraner verbunden hätten, hat es so wenig je gegeben wie reformirte Symbole, welche alle Reformirten zu einer Einheit zusammenschlossen, 4) der Bruch mit der Symbolgläubigkeit innerhalb des Protestantismus, wie er im 18. und 19. Jahrhundert erfolgt ist, kann von Niemandem als ein Bruch mit der Reformation bezeichnet werden und wird thatsächlich selbst von der modernen Orthodoxie unserer Tage sehr milde beurtheilt, weil sie sich selbst zu weit von den Symbolen entfernt hat[1]. Sind diese Sätze richtig[2], so ist die „symbolbildende Epoche", in welcher die „lutherische Kirche" ihren „definitiven Willen" kundgegeben hat, eine fable convenue. „Diese lutherische Kirche hat als äusseres Ganzes überhaupt nie existirt, und die Wortführer der strengsten »lutherischen Partei« waren gerade die schlimmsten Feinde einer solchen Einigung gewesen. . . . Es hat aber immer nur ein wenn auch starker Bruchtheil der lutherischen Kirchen sich um das Concordienbuch geschaart, und auch in diesem hat es zunächst nur als Lehrgesetz der einzelnen Landeskirchen gegolten. Von Symbolen »der lutherischen Kirche« zu reden, ist daher schon eine ge- | schichtliche Unmöglichkeit." Aber wenn diese klare geschichtliche Thatsache auch nicht zu Recht bestünde, so bliebe doch das Urtheil wahr, dass die Epigonenzeit nicht die Zeit der klassischen Ausprägung des evangelischen Glaubens gewesen ist, sondern eine merkwürdige Episode[3]. Wollte man anders urtheilen, so müsste

gegenüber den Gegnern, inwieweit man mit ihnen trotz der Neuerungen noch einig ist.

[1] Das schliesst nicht aus, dass sie in ganz willkürlicher Weise dieses oder jenes Stück aus den Symbolen, welches sie selbst noch festzuhalten glaubt, als äussere Autorität ihren Gegnern vorhält, dabei aber regelmässig verschweigt, dass sie gar nicht Willens ist, dies mit allen Stücken zu thun.

[2] Eine sehr lichtvolle Darstellung hat K. Müller in den Preuss. Jahrbb. Bd. 63 H. 2 gegeben: „Die Symbole des Lutherthums". Verwiesen sei namentlich auf die ausgezeichneten Schlussworte S. 146 ff. Grundlegend ist Ritschl's Abhandlung über die Entstehung der lutherischen Kirche (Ztschr. für K.-Gesch. I, S. 51 ff. II S. 366 ff.). Doch sind hier Luther und Melanchthon m. E. in eine zu grosse Spannung gesetzt.

[3] Müller, a. a. O.: „Die Kirche der Reformation will nach dem Zeugniss ihrer eigenen Väter zunächst nur eine religiöse Grösse sein, nicht eine rechtliche. Als religiöse aber kann sie ihre Einheit nicht in äusseren Einrichtungen rechtlichen Charakters verbürgt finden, sondern nur in dem eigenthümlichen religiösen Besitz, der ihren Ursprung begründet und ihr ein für allemal die Richtung gewiesen hat. Das aber kann niemals von einzelnen Schriften gelten, so hoch sie auch in der Achtung der Gläubigen stehen mögen. Das gilt auf dem Boden der Reformation

man nicht nur das 18. und 19. Jahrhundert als die Zeit des Abfalls der Kirche von der Reformation auffassen, sondern auch das Christenthum Luther's ausstreichen; denn dieses lässt sicht nicht in die Schultheologie der Symbole zwingen. Also ist nur die doppelte Möglichkeit gegeben, entweder die Dogmengeschichte mit der Reformation Luther's zu schliessen oder ihr als zweiten Theil die Geschichte der protestantischen Theologie bis zur Gegenwart beizugesellen. Aber dieser ungeheure Anhang wäre etwas ganz Anderes als Dogmengeschichte, weil es sich in ihm zwar Anfangs um etwas dem alten Dogma höchst Aehnliches zu handeln den Anschein hätte, während sich im Fortgang zeigen würde, dass es sich vielmehr um das Verständniss des Evangeliums wider das Dogma handelt. Es würde sich zeigen, dass auch der Pietismus und Rationialismus einen nicht zu missenden Antheil an der Entwickelung dieses Verständnisses gehabt, dass Zinzendorf und Wesley es an wichtigen Punkten bedeutend entwickelt haben, dass es durch Schleiermacher aufs kräftigste gefördert worden und auch innerhalb der pietistisch-confessionellen Reaction des 19. Jahrhunderts in mancher Hinsicht gewachsen ist. Es würde sich endlich zeigen, dass der geschmähteste Theologe des Zeitalters, Ritschl, in seiner Beschreibung des Evangeliums in kräftiger Weise — wenn auch in den Schranken, die jeder Individualität anhaften, — den Ertrag der zweihundertjährigen Arbeit der evangelischen Theo- | logie an dem Verständniss der Reformation und die Ergebnisse der Kritik am doctrinären Lutherthum zum Ausdruck gebracht hat.

Das Evangelium ist in die Welt eingetreten nicht als eine Lehre, sondern als eine frohe Botschaft und als eine Kraft des Geistes Gottes, ursprünglich in den Formen des Judenthums. Es hat diese erstaunlich schnell abgestreift und hat sich verbunden und verschmolzen mit der griechischen Wissenschaft, dem römischen Reich und der antiken

lediglich von der durch jene und zahlreiche andere Schriften bezeugten Auffassung des Christenthums, dem Evangelium. Dieses aber hat vor Allem durch Melanchthon's Einfluss sein ursprünglich praktisch-religiöses Gepräge verloren und ist mit den Mitteln einer religiös überwundenen Zeit zum Gegenstand theologisch-philosophischen Erkennens gemacht, auseinandergerissen und theilweise entstellt worden. Die Zeit der Epigonen wiederum hat, nicht ohne Schuld Melanchthon's selbst, diese Stufe rasch abgeschlossen und in einem Entwickelungsgang, der sich in der Geschichte des Christenthums immer wiederholt, die Ergebnisse jener theologischen Thätigkeit als Glaubensgesetz der Kirche der Reformation auferlegt.“ Aber diese Kirche unterscheidet sich von der katholischen Kirche dadurch, dass sie die Fähigkeit und die Mittel besitzt — daran möchte ich noch immer nicht zweifeln —, das auferlegte Gesetz wieder abzuwerfen.

Kultur, als Gegengewicht dazu die Weltflucht und das Streben nach dem übernatürlichen Leben, nach der Vergottung, ausbildend. Alles dies war in dem alten Dogma und in dem dogmatischen Christenthum zusammengefasst. Augustin hat dies dogmatische Gefüge in seinem Werthe herabgesetzt, es einer reineren und lebendigeren Erfassung der Religion dienstbar gemacht, aber in seinen Grundlagen und in seinem Ziele schliesslich doch bestehen lassen. Nach seiner Anleitung hat im Mittelalter seit dem 11. Jahrhundert eine erstaunliche Arbeit begonnen: die Rückschritte sind vielfach nur scheinbar oder werden doch aufgewogen durch grosse Fortschritte. Aber ein befriedigendes Ziel wird nicht erreicht: neben dem Dogma und zum Theil wider dasselbe steht eine praktische Frömmigkeit und eine religiöse Selbstbeurtheilung, die vorwärts und rückwärts — zum Evangelium — zugleich weist, aber immer mehr in Unruhe und Ermattung unterzugehen droht. Ein unheimlich mächtiges Kirchenthum ist auf dem Plan, welches die Gleichgiltigen und Stumpfen längst schon besitzt und über die Mittel verfügt, um die Unruhigen zu beschwichtigen und die Ermatteten einzusammeln. Das Dogma erscheint erstarrt — elastisch nur in der Hand politischer Priester — und in Sophisterei verwildert; der Glaube flüchtet sich aus demselben und überlässt das alte Gefüge den Hütern der Kirche. Da erschien Luther, um die „Lehre“ wieder aufzurichten, zu der Niemand mehr ein inneres Zutrauen hatte. Die Lehre aber, die er wieder aufrichtete, war das Evangelium als eine frohe Botschaft und als eine Kraft Gottes. Dass sie das sei, erhob er auch zum obersten, ja zum einzigen Grundsatz der Theologie. Das Evangelium ist aus der hl. Schrift zu ermitteln; die Kraft Gottes kann man nicht construiren, sondern muss sie erfahren; den Glauben an Gott als den Vater Jesu Christi, der dieser Kraft entspricht, kann man nicht durch die Vernunft oder die Autorität hervorlocken, sondern muss ihn erleben: Alles, was nicht aus dem Glauben geboren ist, ist der christlichen Religion und desshalb auch der christlichen Theologie fremd, alle Philosophie sowohl wie alle Askese. Matth. 11, 27 ist das Fundament des Glaubens und der Theologie. Indem Luther diese Gedanken geltend machte, zerschlug | er, der conservativste Mann, die alte Kirche und setzte der Dogmengeschichte ein Ziel. Sie hat ihr Ziel an der Rückkehr zum Evangelium erhalten. Nicht ein Fertiges hat er damit der Christenheit übergeben, sondern eine Aufgabe, aus manchen Hüllen zu entwickeln, in stetigem Zusammenhang mit dem gesammten Leben des Geistes und mit der socialen Lage der Menschheit zu behandeln, aber nur im Glauben selbst zu lösen. Fortschreitend muss die Christenheit lernen, dass auch in der Religion das Einfachste das Schwerste ist, und dass Alles, was die Religion belastet,

ihren Ernst abstumpft („Christiani hominis est non de dogmatis magnifica loqui, sed cum deo ardua semper et magna facere.“ Zwingli). Darum kann das Ziel aller christlichen Arbeit, auch aller theologischen, nur das sein, immer sicherer die Schlichtheit und den Ernst des Evangeliums zu erkennen, um in der Gesinnung immer reiner und lebendiger, in der That immer liebevoller und brüderlicher zu werden.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Sachregister

zum

I., II. und III. Band.

Die Zahlen beziehen sich auf die Seiten der zweiten Auflage, die in dieser dritten auf dem innern Rand der Seiten (oben) angegeben sind. Zahlen, denen keine römische Ziffer voransteht, weisen auf den ersten Band.

Aachen Synode III, 258. 271.
Abälard 23 III, 113 317 321 ff. 326 ff. 339 358 f. 421 447 451 453 463 f. 499 527.
Abendländische Christologie und Versöhnungslehre II, 77, s. auch „Jesus“ „Tod Christi“ „Tertullian“, „Leo I.“ etc. III, 341—358.
Abendländisches Christenthum III, 3 ff. 12 ff.
Abendmahl 55 59 f. 136 138 174 f. 178 ff. 181 189 225 264 289 301 386 f. 390 ff. 396—400, s. Mysterien u. II, 421 ff. 426 bis 441 453 ff. III, 42 141 ff. 189 238 240 ff. 260 275—287 333—341 433 462 475 488—498 597 bis 600 680 722 743 747 753—759.
Abercius 285 404 406.
Aberglauben 720 722 u. sonst.
Abgar 135.
Ablässe III, 292 f. 413 504 f. 511 ff. 574 603 f. 724.
Abraham 538 628.
Abschreibefehler II, 113.
Absolution s. Busse.
Acceptanten III, 638.
Acceptatio III, 459 f. 554 ff.
Adam 91 262 264 268 500 f. 504 ff. 515 518 520 522 698 ff. 743 ff. II, 137 f. 146 f. 171 255 289 304 315 ff. 329 331 336 III, 44 f. 53 177 f. 193 ff. 208 221 f. 544 f. 548 ff. 607 672 713 f.
Adamantius (Pseudo-Origenes, s. dort) 226 ff. 483 521 696.
Adelmann von Brixen III, 339.
Adiaphoriten II, 390.
Adoptianer und -ismus 104 160—65 passim.; 167 615 ff. 621 ff. (röm.) 648 653 658 664 667 704 II, 14 183 f. 187 199 217 f. 242 410 III, 48 f. 248 ff. 305 333 451 f. 664 667 689.
Adoptianische Christologie, alte 70 f. 91 154 f. 160—168 263 f. 515 f. 597 608 615—648 passim.
Ad sanctam Petri sedem, Bulle III, 635 f.
Aedesius 732.
Aegidius III, 436.
Aegypterevangelium 92 166 216 307 402 679.
Aegyptische Gemeinden 131 248 305 366 402 529 f.
Aemter Christi, drei III, 677 ff.
Aeneas von Paris III, 274.
Aeonen, cf. Gnostiker § 6 S. 188 208 219 f. 228 480. 490 497 611 659 665 742 f. II, 123 126 f. 444.
Aequiprobabilismus III, 644 646.
Aërius II, 69.
Aeschines (Montanist) 650.
Aesculapcult 102. 123.
Aëtius II, 118 186 f. 195 219 245 247 f. 250 f. 428 464 III, 154.
Aëtius v. Lydda II, 184.
Aftermystik III, 640.
Afrikanische Kirche s. Carthago.
Agapen 396.
Agapet II, 393.
Agatho 686 II, 31 39 408 ff.
Agelius II, 273.
ἀγένητος u. ἀγέννητος II, 192 f.
Agnoëten II, 389 f. 402 III, 259.
Agobard III, 246 261 273 f.
Agricola III, 571 750.
Agricola, Pelagianer III, 163.
Ailli III, 758.
Akacius von Antiochien II, 236 246 f. 250 f. 261.
Akacius v. Konstantinopel II, 379 ff.

Akephaler II, 387.
Akoimeten II, 382.
Aktisketen II, 390.
Alarich III, 158.
Albertus Magnus III, 313 374 449 454 470 481 488 497 514 548.
Albingenser III, 370 408.
Alcuin III, 245f. 253f. 257ff. 270ff. 272f. 277 341 451 574 731.
Alexander II., Papst III, 307 309.
Alexander III., Papst III, 307 311 326 401 451 464.
Alexander VII., Papst III, 548f. 635f. 643f.
Alexander VIII., Papst III, 620 644 646.
Alexander Halesius III, 454 477 478 480f. 492 499 502f. 505 507 514f.
Alexander von Aelia 550.
Alexander v. Abonoteichos 202.
Alexander von Alexandrien 470 645 689 704 707 II, 50 72 188ff. 192f. 200ff. 207 210 225 229 303 450.
Alexander von Jerusalem 386 549.
Alexander von Konstantinopel 707 II, 190 235.
Alexander Severus 412.
Alexander (Valentinianer) 204 509 706.
Alexandrien, Patriarchat II, 99 100 102ff. 266 341f. 348f. 358 362 364f. 376 377 379ff. 401 473.
Alexandrien, Synoden II, 189 254ff. 259 280 284 319 344.
Alexandriner, christliche 110 213 256 281ff. 287 299ff. 319f. 322 332f. 401f. 410 485 512 517 529f. 549 609 627 645 685 II, 34 78 84 90 121 144 162 169 302 333ff. 362 und das 9. Capitel 397 401f. 423ff. III, 72.
Alexandrinische Katechetenschule 547—59 687 691 706.
Alexandrinismus, jüdischer 50ff. 91 93ff. 107 128 130 187f. 418.
Alger von Lüttich III, 339.
Alkibiades, Confessor 366.
Alkibiades, Elkesait 261 267.
Allegoristik 86f. 187ff. 217f. 227 309 325f. 483ff. 529f. 721 II, 75f.
Allgegenwart Gottes 577 u. passim.
Allmacht Gottes 577 710 u. passim.
Allwissenheit Gottes 710 u. passim.
Almosen 388f. III, 189 206 291 510f. 546.
Aloger 164 307 359 365 402 529 549 612 616ff. 656.
Altar II, 450.
Altercatio (Jasonis) 159 162f.
Altersbeweis, s. Weissagungsbeweis.
Alterthum, Begriff des kirchlichen II, 96.
Altes Testament 39f. 70f. 76f. 86f. 93f. 100 129f. 132 136 140 143 145 bis 149 154 157 166f. 169 187ff. 191ff. 205ff. 209f. 215 218f. 223 228ff. 241f. 244f. 248ff 252 259f. 262 268 300 304ff. 321f. 332 385 413—64 passim. 464f. 531ff. 554 574 627 III, 291; s. auch Schrift, heilige.
Altes Testament, deuterokanonische Theile 95 175.
Altes Testament, Versuche eines christlichen 100f. 327.
Alttestamentliche Sacramente III, 470.
Alvar III, 261.
Alvarus Pelagius III, 398.
Alypius 632 III, 48.
Amalrich v. Bena III, 407 444.
Amandus, Bischof II, 406.
Ambrosiaster 673 676 III, 27 34ff. 40f. 44ff.
Ambrosius 199 375 469 525 673 II, 10 12/32f. 67 79 100 122 136 138 174 178ff. 263 269f. 272 274 297 308 342f. 359 390 448 451 III, 25—30 43 bis 46 48f. 51 171 211 252 284 355.
Amelius 727 730.
Ammonius Sakkas 108 681 727 733.
Amolo III, 265f.
Anaclet II., Papst III, 407.
Anastasius, Kaiser, II, 380f.
Anastasius, Papst II, 473.
Anastasius, Presb. II, 339.
Anastasius Sinaita 699 II, 112 133 400 438.
Anatolius von Konstantinopel II, 364 367f. 369f. 377ff.
Anaxagoras III, 172.
Anaximander III, 172.
Anaximenes III, 172.
Ancyra, Synode 379 II, 247f. 260f.
Angelsachsen III, 245 247 290 386.
Anicet 409.
Anomöer II, 245ff. 248ff.
Anselm II, 164 178 III, 317 321 324f. 330 333 339 341—358 384 422 425 443f. 446f. 450f. 453ff. 460 527 547 548f. 551 558.
Anselm v. Lucca III, 309 392.
Anthimus von Konstantinopel II, 393.
Anthropologie II, 129ff.
Anthropomorphismus 487 576 II, 76f. 122 204 471ff.
Antichrist 140 527f. II, 66 200 III, 235.
Antignostische Lehre 534ff. 627.
Antilegomena 321 324 II, 74.
Antinomismus 224f.
Antiochenische Schule und Theologie II, 29 34f. 36 65 69 76ff. 82f. 84 90 125 138 151ff. 165 169f. 181 184ff. 224 312 320 325ff. 342f. 346ff. 369 376 385 394ff. 397f. 401f. 423f. 475f. 478 III, 24.
Antiochenische Symbole II, 228 236f. 239 241ff. 248 278.
Antiochenisches Schisma II, 101 255 260 262.
Antiochien, Gemeinde und Patriarchat 319 381 402 412 637 II, 73 99 103f. 349 377 474f.
Antiochien, Schule 627 646.

Antiochien, Synoden 687 II, 93 98 106 183 186 228f. 234 236ff. 241 247 256 261ff. 284 319 III, 169.
Antithesen 230 243.
Antitrinitarier der Reformationszeit III, 573 653 bis 668 669ff. 998.
Antonius Melissa III, 481.
Antonius, Mönch II, 8 24 449 III, 234.
Apelles 217f. 219f. 221 223 227ff. 350 483.
Aphraates 131 287 303f. 647 696 II, 231.
Aphtharkodoketismus 222 II, 337 388f. 394 400 429 438.
Apokalypse Johannis 72 87f. 91 138 148 163 251 312 355f. 365 525ff. 529 618 672 697 704 II, 65 72f. 75 III, 137f. 582.
Apokalypse Petri 87 139.
Apokalypsen 87f. 91f. 100 129 132 139f. 144f. 150 203 304f. 318f. 327 527 530 546 II, 74 275.
Apokalyptische Hoffnungen 68 87f. 139ff. 187f. III, 387, s. auch Chiliasmus u. Propheten.
Apokatastasis 506 II, 65 67 165 III, 661 663.
Apokryphe Apostelgesch. 136 164 203 215 263 267ff. 313 342.
Apokryphe Evangelien 133 164 203.
Apokryphen II, 75 441 III, 593.
Apollinaris v. Hierapolis 315 II, 96.
Apollinaris von Laodicea 633 II, 20 28 33 46 62 65 79 96 169 173 216 232 255 259 262 285 289f. 308 310 312—324 u. im 9. Cap. häufig 411 414 429 467 471 482 III, 85.
Apollinaristen II, 64 97 312 319f. 333 338 392 III, 115.
Apollonius v. Tyana 104.
Apologeten 110 116 141 146 150 156 158 277ff. 280f. 284 298 379 413 bis 464 464ff. 476f. 494 498 504 518 610 II, 14 27 53 83 88 140 164 208 221 237 287.
Apostel 86 120 123 132 bis 137 154 182f. 215f. 237f. 242 288f. 293—303 304 bis 328ff. 339ff. 345ff. 357f. 362 366 394 574f. 609 II, 69.
Apostelgeschichte 52 134 251f. 269 307 312ff. 609.
Apostellegenden II, 88f. 443.
Apostelstühle II, 95 97ff.
Apostelwort 132 314 327.
Apostoliker III, 300.
Apostol. Constit. 156 249 288 303 304 320 332 384f. 391 393 402f. 533 II, 9 88f. 91 112 123 138 141 259 276 423f. 434.
Apostol. Glaubensregel, s. Glaubensregel.
Apostol. Kanones II, 6 88f.
Apostol. Kirchenordnung 92 156 391.
Apostol. Leben III, 365f.
Apostol. Schriften, s. Neues Testament.
Apostol. Succession 184 273f. 288 328—49 402f. II, 91ff. 107 109 III, 135.
Apostol. Symbol, s. Römisches Symbol u. II, 87 300 III, 23 47f. 218 438 571.
Apostol. Tradition, s. Tradition und II, 3 5f. 27 72 84ff. 88ff.
Apostol. Väter, bes. Buch I, c. 1—3 278f. 354 419.
Apostol. Zeitalter 66f. 617 II, 91f. 113.
Appellanten III, 638.
Appulejus 177.
Aquaviva III, 633.
Aquila 255.
Aquileja, Stuhl von II, 399.
Aquileja, Symbol II, 66.
Aquileja, Synode II, 263.
Araber II, 52 454 III, 251ff.
Arabien, Christen 249.
Archelaus-Akten 161 163 287 647 696 740ff.
Arethas 471.
Arianer 613 646 681 II, 28 33 76f. 97 114 118 148 184—224 225ff. 232f. 238ff. 245ff. 264 269 271—274 278f. 286 292 298f. 310 312f. 321 449 451 464f. III, 85 667 673 689.
Aristides 87 128f. 134f. 142 150 173 175 420f. 454 498 511 II, 450.
Aristo v. Pella 254f. 257.
Aristoteles 201 205 439 643 652f. 719ff. 727 II, 30 37 40 52 61 115f. 118 123 153 156 170 186f. 223 245 259 285 289f. 294 312 315 319 325 bis 333 383f. 386 391 411f. 435 439 461 464f. 470 476ff. 481 III, 8 10 30f. 95f. 154 172 318ff. 322 324f. 328f. 403 420ff. 429 431 435f. 444 446 473 531f. 542f. 555 566 573 656 694.
Arius, Arianismus 645f. 689f. II, 22f. 96 118 162 184ff. 188—224 225ff. 230f. 234f. 258 278 309ff. 318 340 III, 251.
Arles, Synoden 379 410 II, 92 94 244 III, 35f. 226 252.
Arme, Bezeichnung der Christen 255.
Armenier II, 113 300 379 401 461.
Armenunterstützung 174f. 178f.
Arminianer III, 654 686 690.
Armuth, franciskanische III, 364ff. 371f.
Arnauld III, 643.
Arnobius 287 427 653 670ff. II, 116 III, 19.
Arnobius der Jüngere III, 227.
Arnold, Gottfried 25 III, 659.
Arsinoe 530.
Artemas 621 630f. II, 201 331.
Artemoniten 161 631 658.
Articuli mixti III, 423.
Ascensio Jesaiae 87 130f. 135 155 173.
Asclepiodotus 624f. 733.
Asiatische Kirchen III, 42.
Asiatische Religionen 192.
Askese 60 98 102 122f. 143 175 184 194ff. 200f. 208 214 224f. 234f.

236f. 357f. 378 387 703 735 738 744ff., s. Mönchthum III, 297ff.
Askusnages II, 290.
Associationswesen, griech.-röm. 105.
Assumptio Mosis 87 89 139.
Asterius II, 184 200 232 237.
Astrologie 193f.
Asturier III, 252.
Athanasianum II, 298ff. 318 III, 270f. 695.
Athanasius157 309 470 583 610 643 666 674f. 678 680 682 684ff. 689 704 709 718 II, 21—28 31 41f. 43f. 46f. 52f. 60 63f. 70f. 75 77 83 93 96 97f. 106 116ff. 125 128 131 146—149 158ff. 167f. 170f. 172f. 175 192ff. 204—272 279ff. 283 286f. 292 298ff. 302 309ff. 312 327 333f. 346 348f. 359 375 416 422 431 433 450 464ff. 481f. III, 5 342 355 695 702.
ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως II, 361.
Athanasius, arianischer Bischof II, 184 197.
Athen 732, s. Hellenismus. Schule v. Athen II, 36ff. 397.
Athenagoras 167 278 413 bis 464 427ff. 726.
Atomtheorie 687.
Atticus III, 170.
Attritio III, 482 502ff. 511ff. 554 601 614 643ff.
Auferstehung Christi 60 73ff. 137 169ff. 623 671 690 715.
AuferstehungdesFleisches (s. auch [ewiges] Leben) 74f. 131 140f. 151f. 223 232 292 397 408 428 451f. 531 572 601f. 718 731 735 II, 44f. 62 65 129ff. 143.
Augustana 8 III, 477 483 571 583f. 589 695 708 751 761.
Augustin 7ff. 116 128 219 308 343 353 389 393 502 572 610 632f. 674 680 724 733 735f. 741f. 746 750 II, 7 9f. 12 21f. 33 47 54 62 66f. 71 74f. 76 80ff. 84 88 91 93f. 98f. 100 104 105f. 116ff. 119—22 125 132—137 144f. 152 174 178ff. 291 294—300 308 342f. 344 346 360 421 427 447ff. III, 3—215 216 bis 244 244ff. 248ff. 261ff. 271 273 277ff. 283ff. 293 300 301ff. 305 309 312 319 322f. 333 337f. 341f. 345 355 357 376 378 382 393 401f. 405ff. 424ff. 434ff. 439ff. 443f. 447 450f. 454 461 462ff. (vgl. die ganze Sacramentslehre) 524—562 565f. 569f. 574 576f. 590f. 605ff. 628—640 646 672 701f. 722 731f. 760.
Augustin, Missionar III, 243.
Augustiner Eremitenschule III, 436.
Augustinismus, Kritik des III, 196f.
AugustinusTriumphus III, 394 398.
Aurelian, Kaiser 412 637.
Aurelius von Karthago III, 158.
Autorität u. Vernunft im MA. III, 15f. 70ff. 171ff. 246 321ff. 422ff. 429f. 433 530f.
Autoritäten (in d. ersten beiden Jahrh.) 86 119 129—37.
Auxentius II, 249 262.
Averrhoës III, 420 424 444.
Avicenna III, 420.
Avignon, Schisma III, 388.
Avitus v. Vienne III, 230.

Babylonische Mythologie 206f. 209.
Bajus III, 628ff. 634.
Bañez III, 632.
Bardesanes u. -saniten 191 197 204 213 549 706 741 II, 183.
Barkabbas 194.
Barkoph 194.
Barnabasbrief 87 92 100 121 125ff. 130—73 174ff. 185 188 192 253f. 304f. 312 321 323 531f. 716.
Bartholomäus de Medina III, 642ff.
Baruchapokalypse 88 139.
Basel, Concil III, 308 399f. 411 561.
Basilides u. Schule 161 197 200ff. 204 211ff. 215f. 219ff. 225 598 706 726f. 748 II, 117 III, 382.
Basiliskus II, 379.
Basilius d. Gr. 643 676 680 684 693 II, 15 63 90 102 169 255ff. 259f. 261ff. 272 278 281f. 284 319 321 433 455 461 III, 28.
Basilius von Ancyra II, 246 248f. 253f. 256 269 284 289.
Bauer, Bruno 48.
Baumgarten-Crusius 30.
Baur, F. Chr. 32 46 682.
Bautain III, 647.
Beatus III, 253 256f. 260.
Beda III, 244 247 258 277.
Begharden III, 373.
Beichte, s. Busse.
Bekenntniss, Anfänge dess. 69 129ff. 275f. 288—303 314 605.
Bellarmin 24 III, 308 625 628 632.
Belletristik, christliche 203 II, 444.
Benedict XIII., Papst III, 638.
Benedict XIV., Papst III, 511 638f.
Benedict von Aniane III, 258.
Benedictionen III, 604.
Berengar III, 320f. 323 333ff. 494.
Bernhard III, 9 213 301ff. 317 321 360f. 378ff. 461 463f. 467 527 559 561f. 575 663 702 731.
Bernhard Primus III, 370.
Beröa 256.
Berufung 144.
Beryll v. Bosta 634ff.
Berytus, Synode von II, 363.
Beschneidung 93 148f. 255 262f. 268 II, 422 III, 470.
Bettelorden III, 364ff. 386f. 397 402f. 414 420f.
Bibelübersetzung III, 413.
Bibelverbot III, 462.
Bibliothek, theol. 550.

Biel, Gabriel III, 433 434 461f. 467 469 484 572.
Bilderdienst II, 42f. 415 417f. 420 441 446 452 bis 462 481 III, 252 261 271ff. 275 413 561 603.
Bildersturm u. -streit 42f. 352f. 405 410f. 450 452 bis 462 III, 271ff. 275.
Bischöfe 178 182ff. 205 214 226 276 288 328—33 339 344—50 363f. 368ff. 371ff. 378ff. 384f. 402f. 409 II, 91f. 112f. 423f. III, 35f. 487f. 509 520 521f. 546 602 617ff. 649f. 688.
Bischofslisten 331 402.
Bithynien, Synode von II, 190.
Blandrata III, 665f.
Böhme III, 662.
Böhmen, s. Tschechen.
Böse u. Gut, das Problem des 570f. 588 742 II, 129f. III, 104ff.
Boethius 734 III, 30f. 218 319 323f.
Bogomilen 751 II, 69 III, 300.
Bologna III, 311.
Bonald III, 621.
Bonaventura III, 374 380 385 429 449 468 470 480 491ff. 503 505 507 523f. 548ff. 552 559.
Bonifatius, Apostel III, 247 310.
Bonifatius I., Papst III, 168.
Bonifatius II, Papst III, 230 232.
Bonifatius VIII, Papst III, 395f. 401.
Bonizo III, 309.
Bonosus II, 451 III, 252.
Borromeo III, 616.
Bossuet III, 619f. 640.
Bradwardina III, 436f. 550 553f. 556.
Bräutigam u. Braut 525 II, 11f. III, 9 25 29 303ff.
Brentano, Clemens III, 640.
Brüder vom gemeinsamen Leben III, 377.
Brüder v. neuen u. freien Geist III, 408.
Brenz III, 756.
Buchstabe der, hl. Schrift II, 76f. 443 744f.
Buddhismus 63 587 744 748.
Bulgarei, Bulgaren III, 300 408.
Bund Gottes 535ff.
Busse und Entsühnung, griech. 102f.
Busse, Bussdisciplin und Busssacrament 54 56f. 122 170f. 367—78 392f. 672 II, 177f. III, 33f. 37 146 206f. 236f. 240f. 283 287—295 340ff. 349 379 407 464 480 484 498 bis 519 600ff. 614 640ff. 723 747 749.
Bussprediger III, 386f.
Butzer III, 758.

Cäcilian III, 35.
Cälestin, Papst II, 102 340ff. III, 169 224.
Caelestius u. Caelestianer III, 154f. 158ff. 161 bis 183 228.
Cäsarea, Symbol II, 226f. 239, Synode II, 234.
Caesarius v. Arles III. 230ff.
Cajetan III, 399f. 516 553.
Cajus 409 529 617 620.
Calixt 331f. 337f. 345 349 354 368ff. 372 374 403 408 409f. 654ff. 663ff. 667 679 685 II. 297 III, 36 52 132.
Calixt v. Helmstädt 26 III, 692.
Calvin III, 147 196 287 574 654f. 659 665f. 669 685 698 756 759 760.
Campanus III, 663.
Capreolus, Bischof II, 345.
Capreolus, Scholastiker III, 430.
Capua, Synode III, 253.
Carolini libri III, 270.
Carthago 287 300 329 337 345ff. 360ff. 363 380 402 408f. III, 34 Synoden II, 71 74 450 III, 158 163ff.
Cassian III, 154 220ff. 226ff.
Cassiodorius II, 32 72 III, 27 218.
Casuistik III, 421 431f. 435 551ff.
Catechismus v. Rakau, s. Rakauer Cat.
Catechismus Luther's III, 391.
Catechismus Romanus III, 596 618 628.
Causalität Gottes 576 und sonst.
Celsus 105 107 122f. 150 159 162f. 165 173 190 198 202 222 232 240 255 259 336 419f. 422 560f. 566—604 passim. 609 620 II, 468.
Cerdo 209f. 212 227ff.
Ceremonien (s. Gesetz) 173ff. 248f. 250f. 414f.
Cerinth 139 208f. 259f. 616ff.
Chalcedonensische Formel 511f. Synode u. Symbol II, 34f. 86 94 99—101 337 352 353f. 364f. 367 bis 378 378—401 402 406 407f. 410 477 482 III, 743.
Chaldäismus 738.
Charakter indelebilis III, 142f. 471f. 522 596.
Charisius II, 284.
Charisma (s. Propheten u. § 3 5 S. 123 182 365f. 466 619 680).
Chateaubriand III, 621.
Chemnitz, Martin III, 306 625.
Cherubim II, 443.
Chiersey, Synoden III, 264 267f. 292 342.
Chiliasmus 139 ff 248f. 292 365f. 525ff. 612 635 671 687 704 II, 65f, 317 467 471 III, 214.
Chrisma, s. Confirmation.
Christen, ausserh. d. Gem. 126.
Christenheit, zwei geogr. Hälften 400.
Christenthum 64ff. 125 552ff. 563 593 692 699 734 747f. u. sonst.
Christenthum zweiter Ordnung II, 7f. 13f. 441ff.
Christine v. Schweden III, 692.
Christologieen (Anfänge der) 66ff. 69ff. 81f. 87ff. 112 114 130f. 153—73 208 214f. 220ff. 231f. 235f. 262 264 357 422ff. 454ff. 469 598 632 633 bis 648 664 670f. 679 s. Jesus.

Christologieen, philos. 604 bis 610ff. 674—709, s. Jesus.
Christus 154f, s. Jesus.
Chronik, Bücher der II, 70.
Chrysantius 732
Chrysaphius II, 356.
Chrysostomus 137 II, 11 34 50 60 73 76 78 82 90 91 98 102 111f. 153 170 176 326 340 360 423 436ff. 473f. 475f. 481 III, 171.
Cicero 441 III, 20 44 156 172.
Cilicische Synodo III, 169.
Claudius von Turin III, 273.
Clemange III, 412.
Clemens VI., Papst III, 516.
Clemens IX., Papst III, 636.
Clemens XI., Papst III. 636ff.
Clemens v. Alex. 116 132 135f. 155 164 174 191 197 200ff. 220 224 228 248 250 281f. 299—303 306 308 315 320—324 332ff. 336f. 340ff. 343 384 386 394f. 398 402 470 476 547—59 564ff. 576 578f. 582—604 650 679 693 752 II, 56 67 89 97 112 127f. 142 144 161f. 171 282 332 388 418 423.
Clemens u. erster Clemensbrief 87 100 121 125f. 130—73 178—85 305f. 312 321 323 383 403f. 716 II, 73 127 303 III, 13.
Clemensbrief, zweiter 87 92 127 129—73 175ff. 188 304f. 307 334 342 387 525 679 714 716.
Clerus, s. Priester.
Clichy, Synode III, 252.
Clugny III, 245 296ff. 310f.
Coelestis Pastor, Bulle III, 640.
Colosserbrief, Irrlehrer 208f. 259f.
Coluccio Salutato III, 407.
Colluthus II, 188.
Commemorationen II, 427f.
Commodian 287 453 477 526 533 669ff. III, 22 24 44f.
Communio sanctorum III, 218.
Concilien II, 8 31 85 89 92ff. 96 97f. 104f. 108 456 481 III, passim., s. Basel, Constanz etc. 567 571ff. 619f. 626.
Concilien, Zählung III. 308.
Concomitanz III, 493f.
Concordate III, 399 621 623.
Concordienformel III, 582 585f. 761.
Concupiscenz 699 III, 175ff. 190ff. 484f. 544f. 607f.
Confirmation 225 394f. II, 421 434 III, 463 471 487f. 597.
Confutatio 8 III, 571 729.
Congregatio de auxiliis III, 632.
Conservativismus d. Theologen II, 19f.
Consilia, s. Sittlichkeit doppelte.
Constantin etc. s. Konstantin etc.
Consubstantiatio III, 339 491f.
Contarini III, 553.
Conventikel 126 212.
Coornhert III, 657 686.
Copula carnalis III, 523f.
Cordova III, 253.
Cornelius Mussus III, 625.
Cornelius v. Rom 372 377 379 394 403 411.
Creatianismus II, 132f.
Creatur 710 u. sonst.
Cultische Stücke 138.
Cultische Reinheit 385.
Cultus, s. Gottesdienst.
Cum occasione, Bulle III, 635.
Curialismus, s. Papst, Römischer Bischof u. III, 566ff. 571ff. 578ff. 580f. 617 bis 623.
Cyniker 103 107 110.
Cyprian 159 176 286f. 303f. 331ff. 345—53 369—78ff. 384ff. 387 bis 97 403 410ff. 469 493 506 518 524 526 542 668f. 672 II, 90—92 98 100 106 109 177f. 346 421 427 440 III, 5 21 22ff. 34ff. 38ff. 94 127f. 234 241 288 401 625.
Cyprian, Schüler des Cäsarius III, 230.
Cyriacus II, 479.
Cyrill v. Alex. 608 703 II. 20 36f. 62 64 76 83f. 90 93 96 98 102 111f 169 172 176 292 310 333 bis 348 349f. u. sonst passim im 9. Cap. 401 404 412 427 438 449 451 477 481f. III, 116 169 250 258 280 451 695.
Cyrill von Jerusalem II, 12 14 44 50 54f. 60 61f. 66 70 83f. 86f. 90f. 109ff. 117 119 143 172f. 175 243 266ff. 271 326 416 434 448 463.
Cyrillus Lucaris II, 71 293.
Cyrus v. Alex. II, 63 403.

Daches von Berenike II, 184.
Dämonen 151ff. 158 205 289 425 429 431 434f. 441ff. 452f. 458 587ff. 591 743f. II, 7f. 125f. 127 138 158 443f.
Damascius 733.
Damasus II, 14 33 101 262 264f. 271f. 284 319f. III, 53.
Damian, Patriarch II, 290.
Daniel 139.
Dante III 401 411.
David v. Augsburg III, 375 388.
David v. Dinanto III, 444.
David v. Mez Kolmank II, 452.
Davidis, Franz III, 667.
Davidssohnschaft 131 165 173.
Decius 380 412 III, 341.
Decretalen III, 308f. 393ff. 404f.
Deisten, englische 25.
Dekalog 149 531 534 536 II, 140f.
Demetrius v. Alex. 386.
Demiurg 208ff. 218 220 480ff.
Demokrit III, 172.
Demophilus II, 305.
Denck III, 662f. 692.
Denis 572.
Deusdedit III, 309 392.
Deutsche Theologie, Buch. III, 381 384.

Deutschland und der Protestantismus III, 692 f.
Diakonen 178 182 f. 412 III, 522 688.
Dialektik u. Dogma II, 63 f. III, 320 ff.
Didache 51 126 ff. 130—73 174—184 186 202 212 244 f. 290 f. 298 307 321 f. 334 357 383 385 525 III, 324.
Diatomiten II, 198.
Didymus 357 f. II, 74 79 166 282 337 406 448 466.
Dimöriten II, 168.
Diodor II, 78 116 325 f. 348.
Diognet 104 129 141 155.
Dionysius Alex. 213 248 303 351 366 376 f. 385 397 401 410 635 637 674 676 681—88 691 ff. II, 218 221 223 229.
Dionysius Areopagita 110 II, 37 46 112 118 123 f. 126 f. 128 167 f. 387 391 f. 401 421 426 437 f. 448 453 461 469 ff. 477 480 f. III, 30 244 247 316 318 376 378 382 443 f 449 463 488.
Dionysius Exiguus III, 310.
Dionysius v. Korinth 132 f. 285 293 f. 311 365 368 f. 404 f. II, 63.
Dionysius v. Mailand II, 244.
Dionysius v. Rom 410 668 f. 681—88 II, 221 223 229 282 297.
Dioskur 348—378 407.
Diospolis, Synode III, 153 159 161 f.
Disciplin, apostolische II, 88 f.
Disposition für d. Sacrament u. die Gnade III, 460 479 ff. 536 ff. 555.
Ditheismus 686.
Dogma, Begriff, Aufgabe, Factoren des 3 ff. 14 ff.
Dogma u. (bibl.) Theologie 10 ff. 45 f.
Dogma u. Philosophie 15 ff. 734—37 III, 322 ff.
Dogma u. Abendland III, 4 ff. 92 ff. 153 161 162 166 170 214 f. 233 270 f. 309 ff. 317 ff. 341 363 373 f. 390 416 418 422 435 441 f. 566 ff. 569 ff. 571 574 ff. 578 f. 580 ff. 647 652 ff. bis z. Schluss d. Werkes, bes. 692 bis 700 741 f.
Dogma u. Morgenland II, 3—68 462 ff.
Dogma u. Protestantismus 4 ff. 24 ff. III, 691 ff.
Dogmatik 204 275 280 ff. 325 382 439 ff. 460 463 478 f. 553 f. 559 562 611 652 659 672 708 f. 717 734—37 II c. 2 u. 11 III c. 1 2 c. 3 S. 84 ff.
Dogmen 191 280 418.
Dogmatik, lutherische III, 739 ff.
Dogmengeschichte, Begriff und Geschichte der 3 ff. 22 ff. 558 f. 603 f. III, 4 ff. 192.
Doketismus, gnostischer 218 220 f. 236 508 ff. 595 618.
Doketisches auch II, 302 ff. u. sonst z. B. 414 429 441.
Doketismus, naiver 164 201.
Dominikaner III, 370 372 398 430 434 560 f. 631 f. 640 f.
Domitian 159.
Domnus Antioch. II, 356 363.
Donatismus 373 380 II, 99 101 106 111 III, 35 ff. 127 ff. 145 407 519.
Doppelte Wahrheit III, 429.
Dorotheus II, 78 184 326.
Dortrechter Beschlüsse III, 585 f.
Dositheus 207.
Dotes ecclesiae III, 41 f.
Dreicapitelstreit II, 394 ff. 477—480 III, 253.
Dualismus 151 f. 569 f. 697 720 f. 742 II, 132 f. 204 441 444.
Duns Scotus u. scotistische Mystik u. Theologie III, 111 313 383 f. 429 ff. 433 f 444 ff. 447 449 ff. 452 459 ff. 468 ff. 470 477 478 f. 481 f 483 f. 489 491 ff. 402 f. 506 f. 522 547—58 560 562 572 607 655.
Durandus, Scholastiker III, 429 f. 502 524.
Durandus von Hueska III, 370 395.
Durandus v. Troanne III, 339.
Dyotheletismus II, 39 86 404—412.

Ebenbild 499 ff. 504 f. II, 130 f. 134 ff. 146 ff. 154.
Ebenbild, v. Sohne Gottes gebraucht II, 194 202 204 207 210 214 226 237 246.
Ebioniten, s. Judenchristen.
Eberard III, 264.
Ebner, Margaretha III, 377 388.
Eckhart III, 376 f. 382 385 388 438.
Edessa 287 412 II, 183 348.
Eduard VI., König III, 666.
Ehe, Eheenthaltung, Beurtheilung und Gesetzgebung 200 236 263 358 361 363 365 368 f. 387 702 II, 9 ff. III, 176 189 191 f. 194 198 206 226 233 235 709.
Ehesacrament III, 394 464 522 ff. 602 f.
Eigenschaften Gottes 576 ff. 652 661 f. 710 II, 118 f. III, 98 ff. 674, s. auch Gotteslehre.
Eingeborner Sohn 156 159.
Einheit III, 247.
Einheit der Kirche 336 346 ff. 410 f. II, 109 ff. III, 40 130 f.
Ekstase 97 194.
Ekthesis II, 404 f.
Eldad- u. Modad-Apokalypse 87.
Eleusius v. Cyzikus II, 284.
Eleutherus 407 621 656 f.
Elevation III, 496.
Elias v. Cortona III, 372.
Elias v. Nisibis II, 114 291.
Elipandus III, 250 ff.
Elisabeth, heilige III, 381.
Elkesaiten 203 209 260 ff. 368 740 748.
Elvira, Synode 369 379 380 III, 24.

Emanation II, 189 204, s. Gnosticismus.
Emmerich, A. K. III, 640.
Empedokles III, 172.
Empfängniss, s. Maria.
Emser Punktation III, 622f.
Encyklika II, 379.
Engel 89 150 160 167 208f. 258f. 261 446 449 509 584ff. 591 II, 66 123 125ff. 150 166 442 443f. 448 III, 119 235ff. 343f. 449f.
Engel als Bez. Christi 155.
Enhypostasie II, 40 337 384 387 411f.
Enkratiten 200f. 240 307 361f. 377 379 465 508.
Ennodius III, 227.
Enthusiasmus 43 46 50 92 119 140 237 241 279 292 316f. 325f. 336 338 341 355ff. 483 630 III, 35.
Entsühnung § 8 S. 193.
Epheserbrief 84 91 281 305 340.
Ephesus, Bisthum II, 99.
Ephesus, Synode v. J. 431 II, 35 97 100 102 344ff. 363f. 372f. III, 169.
Ephesus, Synode v. J. 449 II, 35 94 99 351 355 362ff. 366 370f.
Ephraem Syrus II, 46 169.
Ephraem v. Antiochien II, 393.
Epigonus und Schule 652 654ff. 657.
Epiktet 104 106f. 110.
Epiktet, Bischof II, 168.
Epikur 201 426 432 687 721.
Epiphanes 201f.
Epiphanie 635 713 716ff.
Epiphanius 226ff. 249 260ff. 470 616–48 673f. 677ff. 680 690 695 741 II, 34f. 61 65 76f. 86 90 111 267 271 284 292 472 475.
Episkopalsystem III, 411f. 617—623.
Episkopat, s. Bischöfe.
Eranisches III, 516.
Erasmus III, 438f. 573 692 714 744.
Erbsünde 506 590 II, 138 152f. 155 452 III, 44ff. 69f. 158ff. 175ff. 178f. 187 190ff. 226 236 237f. 349 484f. 528 544f. 548ff. 605 607f. 713f. 744.
Erhöhung Christi 164f. 713f. 716.
Erkenntniss (und Quellen der) 111f. 120f. 123f. 137ff. 151ff. 180f. 187ff. 552f. 569 573 576, s. Autorität u. Vernunft.
Erleuchtung 177f. (Bezeichnung der Taufe) 599ff.
Erlösung 590 ff. 697ff. 703 708 738 II, 45ff. 121 124 139ff. 157ff. 219 221f. 416.
Erlösungsfähigkeit 151f.
Ernesti 27.
Erwählung 83 124.
Erwählung Christi 154f.
Erzeugung Christi 636.
Eschatologie 60 66 83 88 110f. 119 135—45 151f. 223f. 233f. 236 244f. 355f. 473 477 524 ff. 594 609ff. II, 45f. 59 65f. 174 317 III, 21 81ff. 707 720.
Eschatologische Reden Jesu 60 88 139.
Esnik 227f. II, 475.
Espen, van III, 622.
Esra u. Nehemia II, 70.
Esraapokalypse 87f. 139 713 III, 593.
Essenismus 62f. 206.
Esther II, 70.
Eterius III, 253 256.
Ethik, s. Sittlichkeit, Askese 720f.
Eucharistie (s. Abendmahl u. Mysterien) 178f.
Eucherius v. Lyon II, 81.
Euchiten II, 61.
Eudokia II, 358.
Eudoxius II, 246ff., 250f. 261 309.
Euelpis in Laranda 386.
Eugen I., Papst II 407.
Eugen II., Papst III, 273.
Eugen IV., Papst III, 399 411 465 (s. auch Sacramente und Florentiner Concil) 487f. 495 498 520f. 524 593 597.
Eulogius, Patriarch II, 390.
Eulogius von Cäsarea III, 161.
Eunomius u. Eunomianer II, 90 118 195 245f. 251 259 272f. 278 283 309 312 449 464 III, 154.
Euphranor 681 683.
Euphrates von Köln II, 242.
Eusebianer II, 20 24 93 101 162 207 214 220f. 225ff. 236ff. 239ff. 241ff. 251.
Eusebius v. Cäsarea 22 256 343 379 390 550 624ff. 630 634f. 637 687 689 694f. 704 709 750 II, 14 18 57 62 72f. 77 79 90f. 95 97f. 100 158 176 184 189f. 198 223f. 225ff. 229f. 232f. 236f. 239 252 321 433 455 464f. III, 626.
Eusebius v. Doryläum 412 II, 354 356 363.
Eusebius v. Emesa II, 246 326.
Eusebius v. Nikomedien II, 184 189ff. 194ff. 225ff. 231 232ff. 235 240.
Eusebius v. Rom II, 14 III. 36.
Eusebius v. Vercelli II, 244.
Eustathius v. Antiochien II, 244f. 232 234 237 253 311 326 433f. 464.
Eustathius v. Sebaste (Eustathianer) II, 10 28 69 246 259 283.
Eutherius II, 350.
Euthymius II, 206 479.
Eutyches und Eutychianer II, 98 354—74 375ff. passim, z. B. 386f. 429 458.
Eutychius v. Konstantinopel II, 439.
Eva 505 508 699 701 743f. III, 561.
Evagrius II, 20 275 474.
Evangelien 84 86 121 129 132 185 215 251 256 306ff.
Evangelien, gnostische 121 203f.
Evangelienkanon 304—308 321f.
Evangelisches Christenthum i. d. alten K. u. i. MA. III, 41 51ff.
Evangelisches Leben 200f. 377.
Evangelium 54ff. 143 144f. 382 556 569 591.

Evangelium u. Dogma II, 49f. 52 61.
Evangelium und AT. 39ff. 145ff.
Evangelium und Hellenismus 42ff. 62 141f. 185 187ff. 214ff. 225 227f. 247ff. 276ff. 279 282f. 413—464 p. 464—79 556 566 611 719 ff. 734ff.
Evangelium u. Judenthum 40ff. 75ff. 124f. 147ff.
Evangelium Marcions 236ff.
Evangelium im Sinne der Reformation III, 705f. s. Glauben.
Ex omnibus afflictionibus, Bulle III, 629f.
Excommunikation 367 bis 78 III, 509.
Execrabilis, Bulle III, 567.
Exegese II, 75ff. III, 29.
Exomologese 178 368.
Exorcismus II, 422.
Exsuperius III, 593.
Exukontianer II, 245.
Eybel III, 623.

Fabian 410 685 II, 262.
Fabius v. Antiochien 687.
Fabricius 742.
Facundus v. Hermiane II, 395 397 III, 253.
Fälschungen II, 63f. 96 97f. 357 368 373 392 398 409 473 III passim.
Fasten 174 176 251 361 387f. 525, etc. z. B. III, 510.
Fatalismus II, 119f. 124.
Faustus, Manichäer 750.
Faustus von Reji II, 450 III, 218 225ff. 251.
Febronius III, 622.
Fegefeuer 526 II, 67 III, 209 211 239f. 369 511ff. 513f. 519 603.
Felix I., Papst II, 312 346.
Felix II., Papst II, 380.
Felix III., Papst II, 94.
Felix IV., Papst III, 230.
Felix v. Urgel III, 250 bis 261.
Fenelon III, 640.
Feste 350.
Fides implicita III, 38 72 417 432f. 554 558 568 645 671 685.
Fihrist 738 740f. 745f.
Firmelung, s. Confirmation u. II, 421 434.
Firmilian 349 410 637 643.
Flacius 24 III, 306.
Flamines 380.
Flavian v. Antiochien II, 265 271.
Flavian v. Konstantinopel 686 II, 354 356—64 371.
Fleisch Christi 163ff. 181 220f. 291 663f. 670 715f. III, 48; s. auch Menschwerdung.
Fleischwerdung 160 163f. 165; s. auch Menschwerdung 509 717f.
Florentiner Concil III, 308 452 464 470 472f.
Florinus 295.
Florus Magister III, 266.
Fomes peccati III, 485.
Franciskus u. die Minoriten III, 9 213 305f. 364 [380] bis 91 560f. 573 575 658 744.
Franck, Sebastian III, 657 662.
Franken u. Franzosen II, 298 299f. III, 7 217 245 270ff. 275ff. 399 618ff.
Frankfurt, Synode III, 257 272.
Fraticellen III, 372f.
Fredegis III, 246.
Freier Wille in Christus II, 311 338 u. sonst im 8. u. 9. Cap.
Freiheit d. Menschen 142f. 399f. 413—464 p. 499ff. 571f. 585 589f. II, 53ff. 119f. 124f. 130ff. 140ff. 145 146f. 422f. 432 III, 57ff. 100ff. 157ff. 173ff. 177ff. 221f. 226f.
Freiheit, christliche III, 704.
Friedrich I., Kaiser III, 393.
Friedrich II., III, 393.
Friedrich III., III, 399.
Frohschammer III, 647.
Fronleichnamsfest III, 496 598.
Fulbert III, 320 335.
Fulgentius III, 228ff. 262.

Gabendarbringung 174ff.
Gajanus II, 394.
Galen 104 198.
Gallien, s. Lyon III, 7 220ff.
Gallikanismus III, 619f. 639.
Gallische Schriftsteller II, 9.
Gangra, Synode II, 10 69.
Gebet 137f. 154 174ff. 179f. 388ff. 601 III, 86 510f.
Gebet für Verstorbene III, 209.
Gebet zu Jesus 154.
Geburt Jesu, s. Jungfrauengeburt.
Geduld 143.
Gefallene (lapsi) 367ff.
Geheimtradition 136 215f. 300ff. 554.
Geist Gottes, heiliger 47 68f. 119 123 130 137 160f. 163 167 178 182 202 238f. 258 262 306 316ff. 329f. 333f. 337ff. 347 355ff. 363f. 394f. 446 493f. 499f. 515f. 522 575 583ff. 619ff. 627—648 653 668 679f. 684 690 699f. II, 90f. 106 199 244 252 254 268 271 275 bis 285 291ff. 296ff. 428 434ff. 439f. 445 III, 270f. 452f. 681f.
Geist, menschlicher, creatürlicher 564 585ff. 601 710 715f.
Geist u. Fleisch 715f. 718
Geisterwelt (s. auch Engel u. Dämonen) 586ff. 591 601ff. 711 II, 125ff.
Gelasius, Papst II, 94 474 III, 227f.
Gelasius, Decret II, 74 474 480.
Geliebter, Bezeichn. Christi 155.
Gemeinden (s. auch Kirche) 125ff. 174 178ff. 181ff. 186f. 214 285 287 298ff. 328ff. 334 337f. 346ff. 391 706f. 714.
Gemeinschaft, christl. 556.
Genealogie Jesu 87 161.
Gennadius II, 46 III, 227.
Gentilis III, 665.
Gentilly, Synode, II, 298 459 III, 270 272.
Genugthuung, s. Satisfaction.
Genus tertium 128.
Georgius, Presb. II, 184 258.
Georgius v. Alex. II, 245.

Georgius v. Konstantinop. II, 408.
Georgius v. Laodicea II, 197 246f.
Gerbert III, 320f.
Gerechtigkeit Gottes 142 577f. II, c. 2 u. 4 III, 182.
Gerhoch III, 333, 339, 451.
Gericht, jüngstes 54f. 57 60 139 144f. 602 641 II, 67f.
Germanische Christen II, 178 220 447 III, 6f. 275 288—295 341ff. 510.
Germanus v. Konstantinopel II, 441.
Germinius v. Sirmium II, 247 249 261.
Gerson III, 412 461.
Geschichte und Dogma II, 143.
Geschichte Jesu s. Kerygma.
Geschlechtslust s. Ehe.
Gesetz, mosaisches 41f. 61 76f. 93f. 147 245ff. 252f. 258ff. 268 531—541 575.
Gesetz, neues 54 80 123 143 250f. 286 298 335 360ff. 377 393 450f. 462 II, 53f. u. c. 5 III, 14 23 181f. 197 236f. 403ff. 409f. 440f. 678f. 715f.
Gesetz u. Dogma II, 64 131f. 140ff.
Gesetzesfrage, im apostol. Zeitalter 75ff.
Gestirne, als Geister 586f.
Gilbert III, 447.
Giordano Bruno III, 657 663 692.
Glaber III, 299.
Glaube § 5 S. 143f. 222f. 227f. 552f. 556f. 573 603 II, 44—68 III, 40ff. 45f. 51ff. 61ff. 70ff. 77ff. 112f. 187 416 477 478f. 547 607 608—616 671f. 676f. 681 685f. 700f. 713 716ff. 732.
Glaubensgesetz und -regel 129f. 217ff. 220 273ff. 282f. 288—303 318f. 327ff. 335ff. 464ff. 483f. 525f. 557 562 580 583 605ff. 644f. 665 673 704 709.
Glaubensgewissheit III, 11 536ff. 614 700ff. 717f.
Glaubenslehre, Anfänge 137f. (s. Dogmatik).
Glaubensregel und Philosophie 276ff. 282f. 464 bis 479.
Glaubenswissenschaft 603f. 704.
Glaukias 216.
Gnade II, 44f. 47 54 130ff. 140ff. 146ff., s. Erlösung.
Gnadenlehre, abendländische III, 21 43 59f. 61f. 75—81 86 151—90 221ff. 440ff. 525ff. 608ff.
Gnadenmittel 388ff. 392bis 400 600f. II, 44ff. 443ff. III, 75ff. 140—151 186ff. 746f. 754f.
Gnomen 128 291 387.
Gnostiker u. -cismus 121 bis 125 136 146f. 161 165 183f. 186—226 246f. 254 258ff. 273ff. 278ff. 291ff. 301f, 304ff. 328ff. 338 383 385 397 406 430 464ff. 472—77 480—85 490 516 525 531 534f. 569 574 576 585 593ff. 603 608 611 650f. 695ff. 703 705ff. 726f. II, 34 123 127f. 132 174f. 193 204 303f. 309 318 421 425 429 443 450 467 475 478 III, 357.
Gnostiker, die wahren 281f. 332 340 342 522f. 553 590.
Gnostiker und Apologeten 413ff.
Goch s. Pupper.
Götzendienst, Abfall zum 367f. 375ff.
Gonzalez III, 645f.
Gothik III, 391f. 428.
Gott (fränkische Vorstellungen) III, 527ff.
Gott (griechische Vorstellungen) 103f. 158 160 651.
Gott (jüd. Vorstellungen) 710.
Gott (nachaugustin. Vorstellungen) III, 288.
Gott, Christus als 91 156ff. 220f. 235f. 255 575 579f. 594ff. 608ff. 618—48 658ff. 665 669ff. 709 715
Gottesbeweise II, 116f. III, 443f.
Gottesdienst 138 147 173ff. 194 207 248f. 275 383ff. 386 390ff. 606 641 722 746 II, 20 26 40ff. 88f. 112f. 125f. 411 414 417ff. 423ff. 437 442 465 482 III, 122 244 707 725f.
Gottesfreunde III, 377.
Gottesgebärerin II, 204 216 328 333 336 339 343 347 412 417 445 451.
Gottesgerichte II, 447.
Gotteslehre 54ff. 150ff. 440ff. 480f. 485ff. 571 576ff. 589f. 659f. 678 708 II, 116ff. III, 98ff. 443ff. 449f. 529f, 673f. 701f. 710 719.
Gottessohn 58 156 159 162 bis 164 167 262ff. 281 491 495 506ff. 517f. 579ff. 590f. 596 609 623ff. 660 665 667f. 682ff.
Gottmensch, s. Menschwerdung, u. S. 473ff. 494ff. 506ff. 698.
Gottschalk III, 262ff. 270 434.
Gratia operans et cooperans III, 528 305—542.
Gratian, Rechtssammlung III, 310f. 392f. 397 499.
Gratian, Kaiser II, 34 263 270.
Gregor I., Papst II, 39 72 94 127 133 174 179 390 400 406 III, 5 12 216 218 225 233—244 246 259 269 272 288 342 464 496 525.
Gregor II., II. 455f.
Gregor VII., III, 297 307ff. 311 338 395 650.
Gregor XI., Papst III, 407 433.
Gregor XIII., Papst III, 629.
Gregor XVI., Papst III, 621.
Gregor v. Alex. II, 236 243.
Gregor v. Berytus II, 184.
Gregor v. Heimburg III, 412.
Gregor v. Nazianz II, 11 45f. 62f. 64 70 78 90 93 98 102 106 172—174 176 205 257 265f. 281ff. 321f. 360 425 448 461.
Gregor v. Nyssa 706f. II, 11 21 25 39 46 55f. 60 62f. 65—67 76 120f. 133 135 149—151 163ff. 172 bis 174 255 256f. 281f. 321f. 388 401 423f. 428 434ff. 439 465f.

Gregor v. Rimini III, 436.
Gregor, Statthalter II, 405.
Gregor, Thaumaturgos 581 693 ff. 705 ff. II, 16 63 86 228 286 312.
Gregoria, Kaiserin III, 242.
Gregorius, Cardinal III, 309 392.
Gribaldo III, 665.
Griechische Kirche II, 71 86 90 95 103 f. 110 f. 112 f. 115 123 126 138 f. 153 292 f. 411 414 420 440 f. 450 452 464 466 476 481 ff.
Grotius, Hugo III, 622.
Günther III, 647.
Guitmund v. Aversa III. 339.
Gury III, 644 647.
Gut, s. Böse.
Guyon, Mad. de III, 94 640.

Hades II, 66.
Hadrian I., Papst III, 251 256 272 f.
Hadrumetische Mönche III, 169 220.
Häretiker, s. Gnostiker u. 346—353 543 682.
Hätzer, III, 663.
Hagemann 652 f. 682.
Haggada 86 f.
Hamel III, 624 631.
Hatch 37 110.
Havet 48 53 80 115.
Hebräerbrief 72 79 f. 84 91 116 126 146 162 175 252 312 323 II, 74 78 127 III, 583 593 687.
Hebräerevangelium 92 253 257 f.
Hegel 31 f. III, 674.
Hegesipp 132 155 205 210 253 269 299 305 335 471.
Hegias 733.
Heidenchristenthum 78 f. 80 f. 94 125 133 f. 244 f. 248 ff.
Heiden unter der Gewalt der Kirche III, 394.
Heidenmission 76 f. 78 ff.
Heiland (σωτήρ) 123 150 f. 153 f. 159.
Heilige, Heiligendienst II, 7 41 f. 67 442 445 f. 448 f. 458 III, 189 239 251 f. 369 413 561 574 603.
Heiligkeit der Kirche 335 f. 354 ff. 364 f. 367—78 III, 132 f.
Heiligthümer, irdische 712.
Heilsgeschichte 476 ff. 518 ff. 534 f. 680 II, 78.
Heilsgewissheit, s. Glaubensgewissheit.
Heilsgut 110 f. 135 ff. 281 284 II, 44 ff. 417.
Heilsthatsachen 518 ff.
Heinrich II., III, 297 299.
Heinrich III., III, 297 299.
Heinrich IV. v. Frankreich III, 619.
Heinrich VI., III, 393.
Heinrich v. Gent III, 480.
Heinrich v. Langenstein III, 412.
Heinrich v. Nördlingen III, 377 388.
Heliand III, 6.
Helladius II, 350.
Hellenische Wissenschaft, s. Hellenismus u. II, 20 28 57 188 217 f. 219 256 349 467 ff. 471 474.
Hellenisirung II, 3 27.
Hellenismus 42 ff. 83 ff. 120 141 f. 187 ff. 192 ff. 198 f. 276 ff. 282 ff. 413—464 466 f. 478 f. 607 645 717 f. 732—734.
Hellenistische Juden, s. Alexandrinismus.
Helvidius II, 451.
Hemerobaptisten 740.
Henoch-Apokalyse 87 100 f. 139 713.
Henotikon II, 379 ff. 387.
Heraklas 551.
Herakleon 191 197 204 224 377 580 II, 193 301.
Heraklianus II, 261.
Heraklit 424 f. 651 f. III, 172.
Heraklitische Briefe 95.
Heraklius, Kaiser II, 39 403 f.
Heraklius, römischer Häretiker III, 36 50 52.
Hermas 90 92 104 120—27 129—173 174—185 202 212 244 261 279 285 308 312 321 f. 334 340—342 357 364 367 f. 387 396 402 404 407 420 437 623 628 ff. 641 ff. 714 f. II, 73 III, 22 324 593.
Hermes III, 647.
Hermias 434.
Hermogenes 221.
Heros, gallischer Bischof III, 161.
Herr, Bezeichnung Gottes, Christi und des Kaisers 71 f. 91 103 f. 153 f.
Herrenius 727.
Herrnschriften 132 309 r.
Herrnworte 86 130 ff. 139 146 300 305 ff. 314 327 f. 377.
Herz-Jesu-Kultus III, 301 460.
Hesychastenstreit II, 126 483.
Heterousiasten II, 245.
Hexaëmeron 450.
Hierakas u. -iten 629 690 ff. 703 II, 10 189.
Hierarchie s. Kirche II, 91 f. 112 f. 423 f. 437 444 f. III, 138 f. 243 368 f. 372 393 f. 406 f. 724 f. und sonst.
Hieronymus 191 256 f. 359 408 670 689 II, 9 f. 12 32 35 63 65 67 69 71 73 f. 77 79 100 f. 133 152 166 260 271 320 390 449 451 472 ff. III, 22 26 f. 44 51 154 f. 159 ff. 171 192 198 211 278 593.
Hierotheus II, 478.
Hilarius 672 II, 29 32 79 169 178 181 233 236 244 f. 246 ff. 249 f. 261 272 283 303 f. 308 f. 323 360 388 III, 26 28 f. 44 46 48 248.
Hilarius alter III, 169 220.
Hilarius von Arles III, 220.
Hildebert v. Tours III, 338.
Himmelfahrt 92 131 172 f. 718.
Hinkmar III, 246 262—70 274 275.
Hiob II, 70.
Hippo, Synode 71 74.
Hippolyt 110 122 141 205 208 260 f. 280 f. 286 299 303 331 f. 345 351 354 355 357 f. 368 f. 383 385 403 412 464 ff. 471 476 483 ff. 488 ff. 493 ff. 503 516 ff. 523 ff. 526 529 541 f. 548 550 604 612 616 ff. 648 bis 681 p. 686 695 ff. 705 II, 61 79 96 117 230 277 331 III, 22 f. 28 48.

Hölle u. Höllenstrafe 54 57 145 572 602 II, 65f. III, 512 u. passim.
Höllenfahrt 92 172ff. 523 536 II, 66.
Hoensbroech, Paul v. III, 650.
Hoffmann, Melchior III, 664.
Hoffnung (Glaube, Liebe) 143.
Hohenstaufen III, 393.
Hohepriester 383 385 409 601.
Hoheslied 525 II, 11f. 23 70 III, 303.
Homöer II, 106 247—251 259 261.
Homöusianer II, 212 214 246ff.252ff.261 268 280f. 292.
Homoios II, 211f. 242ff. 247ff. 250f. 252 261.
Homoiusios II, 211f. 246ff. 253ff. 268.
Homologumenen - Kanon 306ff. 402 II, 73f.
Homousios 219f. 222 488 491f. 543 579ff. 583 643 646 680f. 683 687 692 709 II, 16 22f. 51f. 98 104ff. 183 193ff. 202 212ff. 224 226 228—261 266ff.270 272 281ff.285ff. 289 301 315 316f. 320 III, 729.
Honorius, Papst II, 403ff. 409.
Honorius v. Autun III, 339.
Hormisdas II, 381f. III, 228f.
Hosius 469 669 II, 191f. 224f. 228ff. 240 244 247 253 272 287.
Hugenotten III, 633 638f. 739.
Hugo v. Langres III, 339.
Hugo von St. Victor III. 328 330 332 401f. 463 466f. 470 473 477 486 497ff. 527.
Humanismus, s. Renaissance.
Humbert, Cardinal III. 334.
Humiliaten III, 368.
Hungarica Confessio III, 623.
Husiten u. Hus III, 373 389 400 409 412ff. 436f. 495 518 571 576 658.
Hymenäus 644.
Hymnen, Psalmen u. Oden, kirchl. u. gnostische 138 158 204.
Hypatia 732.
Hypatius v. Ephesus II, 392.
Hyperius 25.
Hyperorthodoxie II, 286.
Hypokeimenon II, 229.
Hypostasis II, 199 203 213f. 229f. 252 255 256f. 260 285 290 u. das 8. u. 9. Cap.

Jacobazzi III, 399.
Jacopone III, 381 389.
Jakobus u. -Brief 216 244 312 357 II, 468 III, 52 188 520 582.
Jamblichus 110 194 727 731f. 735.
Jansen u. Jansenismus 116 III, 620 633—640 643f. 739.
Ibas v. Edessa II, 356 363 377 395f.
Idealismus 720.
Idioten 651.
Jerusalem (irdisches und himmlisches) 140 335f. 711f. III, 299f.
Jerusalem, Kirche von 205 255f. II, 99 103f. 270.
Jerusalem, Reich Christi in 140 527f.
Jerusalem, Symbol II, 66 228 266f.
Jerusalem, Synoden II, 235 237 243 394 III, 161 452.
Jesuiten III, 431f. 594 617f. 620f. 624ff. 628ff. 631ff. 633ff. 640—647 686 739.
Jesus Christus 39f. 54ff. 69ff. 129—32 135f. 153 bis 173 188 207 274 502f. 506ff. 552 566 569ff. 578 592ff. 601 606—648 659ff. 701f. 713—719 743f. 748 II, passim. III, 112ff. 181f. 184f. 235f. 241 253ff. 355f. 451ff. 675—687 702 711ff. 720 741f.
Jesusliebe II, 11f. III, 9 25 29 45f. 49 300ff. 305 379ff. 575.
Jezira, Buch 260.
Ignatius 87 120f. 126f. 130 bis 173 174—81 185 192 210 212 214 254 291 306 334 383f. 398 401f. 404f. 407 472 496 525 660f. 696 II, 9 91 112 128 192 221 237 423f. 429 III, 484.
Ignatius v. Loyola III, 3, s. Jesuiten.
Ildefonsus III, 234.
Illyrische Synode II, 284,
Impanation III, 493f.
Imperalistische Opposition III, 410f.
Individualismus 701 712 III, 56ff, 300ff. 373ff. 577ff. 719.
Indulgenzen, s. Ablässe.
Ineffabilis deus, Bulle III, 639.
In eminenti, Bulle III, 635.
Infallibilität der Kirche u. der Concilien II, 85 92ff. 97 III, 135.
Infallibilität des Papstes, s. Unfehlbarkeit.
Infralapsarismus III, 196.
Infusion der Gnade III, 538.
Inkarnation s. Menschwerdung.
Inkarnation (des hl. G. in Christo) 610 613 651 658 698 703 735.
Inkarnation d. Teufels III, 235.
Innocenz I, Papst 633 II, 75 III, 155 163f. 252 463 593.
Innocenz II., Papst III, 407.
Innocenz III., Papst III, 307f. 392 395 398 401.
Innocenz IV., Papst III, 401 433 568.
Innocenz X., Papst III, 620 643.
Innocenz XI., Papst III, 640 644.
Innocenz XIII., Papst III, 638.
Inquisition III, 394
Inspiration 309 317f. 321 325f. 567 574f. 583 II, 75f. 82 92f. 104 III, 425 624.
Intention III, 472f. 476f. 491 596.
Intercessionen II, c. 10 III, 237f. 292f.
Joachim v. Fiore III, 306 372f. 387 410 447.
Jobius II, 317.

Johann IV., II, 404f.
Johann VIII., III, 271.
Johann XXII., III, 372 382 388 398 430 513.
Johann v. Baconthorp III, 430.
Johann v. Jandun III, 411.
Johann v. Paltz III, 504.
Johann v. Paris III, 494.
Johann von Salisbury III, 421.
Johanneische Schriften 72 79f. 84f. 91 116 141 156 159 162 173 180 197 213 291 298 306f. 355 358f. 471 529 617ff. 620 659 665 717ff. II, 202 221.
Johannesacten 136 154 163f. 166 204 216 222.
Johannes Cassianus II, 449.
Johannes Damascenus II, 30 39 40 61 90 98 111 116 118 123ff. 127 130f. 136 153—56 170 174 193 290ff. 383f. 411—414 439f. 451 456ff. 460 481f. III, 247 258 275 280 318 451 453 575.
Johannes de Oliva III, 372.
Johannes, d. Apostel 133 609.
Johannes, d. Täufer 58 92.
Johannes Philoponus II, 76 123 290 391 III, 318 325.
Johannestaufe 177 633.
Johannes v. Antiochien II, 341 345f. 349f. 357.
Johannes v. Ephesus II, 378 391 400.
Johannes v. Jerusalem II, 472f. III, 160ff.
Jonas v. Orleans III, 274.
Jordanus v. Osnabrück III, 7.
Joris III, 664.
Josefinismus III, 622f.
Josephsehe III, 523.
Josephus, Jude 93f.
Josephi Historia III, 516.
Jovian II, 260 315.
Jovinian II, 10 66 451 III, 25 51f. 157 165 192.
Irenäus 110 116 125 135 146f. 165 174 181 202 205 211ff. 214 226f. 243 255 280f. 283 286 292 293—96 299f. 308—328 329ff. 335ff. 338ff. 343f. 350ff. 365f. 383—88 393 395f. 398 401f. 405f. 408f. 464—547f. 556ff. 570f. 577—92 598 601 604ff. 614 II, 14 63 83 91f. 96f. 105 130 135 138 141 151 158 165 169—72 174 176 194 202f. 213 221 237 276f. 282 287 302 308 333 388 450 464 III, 38 525 561 731.
Irenäus v. Tyrus II, 356 363.
Irene II, 459.
Iroschotten III, 290.
Irvingianer III, 369.
Isidorus 733 II, 349 439 III, 244 251 262 277 319.
Islam, s. Muhammed.
Italiener III, 7 217f. 659f. 644ff.
Jubelablass III, 516.
Judaisiren 244f. 247f. s. auch Judenthum.
Judasbrief 210 289 312.
Juden, spanische III, 420.
Judenchristenthum 78ff. 119 133 209 229 237f. 244—70 313 507 595 II, 201.
Judenchristenthum, gnostisches (synkretistisches) 162 206ff. 246f. 258ff. 266ff. 614 636.
Judenchristliche Schriften 251ff.
Judenthum 40ff. 124 140 147ff. 187 241f. 244ff. 258f. 418 531f. 536ff. 540 575 747f. II, 110 112 140f. 154 191 201 206 232 243 286 288 329 370 454f. III, 331 516 644 667.
Judenthum, alexandr. 50f. 262 418.
Jünger Jesu 67.
Jünger, die siebzig 322.
Julian (Kaiser) 732 II, 28 34 66 251 254 260 264 446.
Julian, Apollinarist II, 315.
Julian von Eklanum III, 135 154ff. 167ff. 170—83 211 228 550.
Julian v. Halicarnass II, 52 388f.
Julian v. Kos II, 359 361.
Julianisten (Gajaner) II, 388.
Julius Afrikanus 380 550 II, 331.
Julius v. Rom II, 92 101 237ff. 272 312 346 358.
Jungfrauengeburt 87 91 114 131 161 170ff. 174 217 220 255ff. 264 507f. 520 661f., s. auch Gottesgebärerin III, 203 235 252 276f. 348 675.
Junilius II, 32 62 70 74 78 81 III, 27 218 253.
Jurisdiction der Priester III, 507f. 515f. 522.
Jurisprudenz, s. Rechtsbegriffe.
Juristen, röm. 108.
Justin I., Kaiser II, 36 381f.
Justin II., Kaiser II, 400.
Justin 87 89 91 92 100 119 121 125 130 132 134f. 138 140f. 143 149f. 155ff. 159 161f. 167 171f. 173 174—184 205 207 210 212 227f. 243 252 269 278 280 282 289—91f. 300 305f. 319 334 366 379 398 413—64 421ff. 439f. 456ff. 465 471f. 476 504 526 529 531 553 580 687 726 II, 277 287f. 312 418 435 450 III, 71 203 324 460.
Justin, Gnostiker 200 215.
Justina, Kaiserin II, 272.
Justinian (Kaiser) 733 II, 30 36f. 39 65 88 94 122 380 382f. 391—400 402 405f. 410 454 478ff. III, 697.
Justinian von Valentia III, 252.
Juvenal v. Jerusalem II, 363 367 369 371 377.
Ivo III, 520.

Kain u. Abel 743f.
Kaiserkult 103f.
Kallist, s. Calixt.
Kanon 129 132 309 620 (s. Glaubensregel, Bekenntniss, hl. Schrift, A. u. NT.)
Kanon d. NT. (Erfolge desselben) 324—28.
Kant III, 672.
Kappadoc. Theol. 110 608 689 II, 24f. 33 45 65 77 79 82 84 90f. 93 118 125 136 153 158 175 238 253 255—72 285ff. 290ff. 295f. 301 310 319f. 320ff. 333f. 346 391 425 433ff.

449 465f. 468 477 481 III, 24ff.
Karien, Synode von II, 186 261.
Karl d. Grosse II, 298 300 455 III, 247ff. 257 270ff. 291 296 299 310 319f.
Karl d. Kahle II, 300f. III, 247 268.
Karl von der Provence III, 268.
Karl V., Kaiser III, 571f.
Karolingische Epoche III, 244ff. 319f.
Karlstadt III, 754f.
Karpokratianer 104 201f. 203.
Karthago, s. Carthago.
Katastasen II, 151f. 154 170 329 III, 673.
Katharer 377f. 751 III, 300 309 370 408 464 487.
Katholicismus, katholisch 64f. 183 185 190ff. 214f. 248ff. 265f. 273ff. 283ff. 287ff. 298ff. 303 324ff. 334ff. 363 379 381ff. 400 bis 412 614 703 737f. 747f. II, 110 113 III, 38 39f. 134.
Katholische Briefe 312ff. II, 73f.
Kautz III, 663.
Kelchentziehung III, 339 496 598f.
Kenose II, 304 322f. III, 743.
Kertzen III, 604.
Kerygma 66—74 129ff. 169 bis 173 188f. 216f. 222 289f. 293ff. 306f. 455 479 II, 90 105f. 282.
Kessler 737—51.
Ketzer, s. Gnostiker, Häretiker u. die einzelnen Secten III, 394 408.
Ketzertaufstreit 347f. 351 375 411 687 II, 427.
Kindercommunion 399 II, 440 III, 496.
Kindertaufe 176 395f. II, 427 III, 145 158ff. 182 485f. 658 679f. 747 748f.
Kirche 41f. 68ff. 77f. 114 119ff. 125ff. 137 162 181ff. 221f. 275f. 308 310 324ff. 328ff. 333—53 353—83 389 396 399f. 518 523 525 533f. 563 565f. 583f. 606 626ff. 672 700 702f. 705f. 714f. II, 84ff. 91ff. 104 109ff. 422ff. 431 433 III, 10f. 35ff. 39ff. 53 59 68 70ff. 74 124 128—151 393 bis 419 422ff. 440f. 458 462 488 561 570 687ff. 704f. 724 728f. 735 740f.
Kirche als civitas 342f. III, 124 136—140.
Kirche als Mutter 337 III. 136.
Kirche u. Christus 127ff. 333f. III, 131 148, s. Kirche.
Kirche u. Staat 379f., im 2. Band passim. III, 136 bis 140.
Kirchenbegriff, hierarchischer 338ff. 343ff. II, 90ff. 138f. 145ff. 393—419.
Kirchenjahr II, 442.
Kirchenlied 706.
Kirchensprache III, 13 20 413 593f.
Kirchenstaat III, 650f.
Kledonius II, 285.
Kirchenzucht 363f. 367 bis 378.
Kleinasiatisches Christenthum u. Kirche 125f. 131 136 213 245 247 290 293ff. 307 311f. 323 347 353ff. 362f. 386 407ff. 410f. 471 653.
Kleobius 207.
Kleomenes 652 654 657 660.
Kleriker, niedere 403.
Klerus s. Priester.
Kliefoth 33f. III, 582.
Knecht, Bezeichn. Christi 155.
Köllner III, 623.
Köln, Synode II, 242.
König, Christus als 713.
Körperlichkeit Gottes 150 586.
Kollydianerinnen II, 451.
Konstans I., II, 239f. 243.
Konstans II., II, 404ff.
Konstantia II, 234.
Konstantin d. Grosse 381 385 II, 8 13 18 31 64 72 92 94 101 189 190f. 220f. 224f. 226ff. 231—235 264 374 464 III, 438.
Konstantin II., II, 239.
Konstantin Kopronymus II, 450 454 457f.
Konstantin Pogonatus II, 408f.
Konstantinopel 378, II, 99f. 103f. 266 348ff. 358 368 377 400 403ff. 410 473 III, 216 247 270 317ff.
Konstantinopel, Synode v. 336 II, 235 237.
— Synode v. 360 II, 250.
— Synode v. 381 II, 33 93 99 264ff. 284 319 372.
— Synode v. 382 II, 113 267 270f. 284.
— Synode v. 383 II, 273.
— Synoden v. 448 u. 450 II, 357 361 367 371.
— Religionsgespräch von 531 II, 392.
— Synode von 536 II, 393.
— Synode von 680 II, 39 408ff. 447.
— Synode v. 692 II, 410 427.
— Synode v. 754 II, 452 457f. III, 273 275.
— Synode v. 842 II, 461.
— Synode v. 869 III, 274.
— Synode v. 1156 III, 358.
Konstantinop. Symbol II, 86f. 266ff. 281 284 293 298 300 III, 270f. 592 626 666.
Konstantius II, 235ff. 240ff. 243ff. 251 261 264 374.
Konstanzer Concil III, 308 400 411 417 496 519 552.
Kopten II, 349.
Koptische Mönche, siehe Mönche u. 690f.
Korinth. Gemeinde 124.
Kosmologie 146 440ff. 480ff. 680 II, 62 112ff. 217f. III, 98ff.
Kosmos 710.
Kreuz, s. Tod Christi.
Kreuzeszeichen II, 90 126 173 422 450 457 III, 561.
Kreuzzüge III, 299ff. 511.

Lactantius 287 477 487 493 526 670ff. 731 II, 122 125 283 III, 20 156 171.
Laien u. Laienchristenthum 606ff. III, 386 390f. 394.
Lamennais III, 621 647.
Lampsakus, Synode II,
Lanfranc III, 321 335ff.
Lange 29.
Langres, Synode III, 266 268.

Laodicea, Synode 309, II 70 126.
Laodicenerbrief III, 593.
Laurentius Valla III, 438.
Läuterungsfeuer 602.
Lateransynode von 649 II, 406 f.
— v. 863 III, 274.
— v. 1123 III, 307 ff. 407.
— v. 1139 III, 307 ff.
— v. 1179 III, 308 f. 451 464.
— v. 1215 II, 100 III, 308 340 f. 394 441 447 f. 464 488 f. 499 505.
— v. 1515 III, 400.
Laxismus, s. Probabilismus.
Lazarus, gallischer Bischof III, 161.
Leben, asketisches, siehe Mönchthum.
Leben, ewiges und Auferstehung 73 102 122 f. 141 ff. 180 f. 382 394 572 II, c. 2 5 III, 182, s. auch Vergottung 529 f. 541 f. 672 ff. 681.
Leben, thätiges III, 384 ff. 706 ff.
Lehrer, Bez. Christi 156 300 413—464 passim.
Lehrer, s. Propheten.
Leibniz 571 III, 3 65.
Leiden Christi, siehe Tod Christi.
Leidrad von Lyon III, 258 261.
Leo I., 412 469 507 512 686 751 II, 30 35 39 94 100 102 174 179 181 297 f. 308 342 350 ff. 354 356 357—378 (ep. ad Flav. 359 361) 378 ff. 386 f. 402 438 474 III, 216 224 234.
Leo III., Papst II, 298 III, 271.
Leo IX., Papst III, 307 309.
Leo X., Papst III, 400 567 617.
Leo I., Kaiser II, 378.
Leo der Armenier II, 461.
Leo der Isaurier II, 454 f.
Leo, russischer Patriarch II, 46.
Leontius von Antiochien II, 184.
Leontius v. Byzanz 646 II, 37 290 383 ff. 387 391 ff. 402 410 ff. 438 477 ff. 481 III, 258 575.
Leontius in Gallien III, 226.
Leporius II, 344.
Lerinum III, 220 f. 228.
Leseschriften, kirchl. 306 f. 311 f. 314.
Lessing 28.
Lessius III, 624 631.
Leucius, s. Johannesacten u. II, 440.
Leukipp III, 172.
Libanius II, 258 f.
Liberius II, 244 248 261, III, 53.
Licht u. Finsterniss 742.
Lichtgott 743.
Licinius II, 189 f.
Liebe 54 f. 125—127 143 555 600 III, 61 f. 80 f. 105 f. 187 f. 209 f. 358 f. 541 f. 612 f.
Liguori, Alphons III, 646 f.
Limbus III, 513.
Lipsius, Justus III, 679.
Litteratur, christliche 81 bis 86 120 f. 129 f. 132 203 f. 312 324.
Litteratur, gnostische 197 203 f.
Litteratur, jüd.-theol. 712.
Litteratur, kirchlich-profan 324 f.
Liturgien 350 II, 41 89 415 417 419 f. 421.
Liturgie und Dogma 719.
Livania, Wittwe III, 160.
Lösegeld II, 174 f., s. Versöhnung.
Logos 85 91 96 f. 163 166 268 277 280 283 f. 297 303 422 ff. 443 ff. 448 ff. 494 ff. 499 f. 514 ff. 543 546 553 ff. 565 f. 569 574 576 578—86 590—604 605—648 649—73 675 679 ff. 682 ff. 686 693 698 700 f. 703 f. 708 717 f. II, 128 143 f. 158 ff. 184 ff. 196 ff. 207 ff. 217 ff. 227 237 242 244 258, s. d. 8. u. 9. Capitel.
Logoschristologie, Gegner der 605—616.
Loman 49.
Lombardische Arme III, 368 f. 372.
Longin 132 727.
Loofs 38 III, 585 f.
Loskaufung 521, s. Versöhnung.
Lothar v. Lothring III, 268.
Lucasevangelium 52 f. 311 f.
Lucasprolog 132.
Lucian, der Märtyrer und seine Schule 381 549 613 645 704 708 II, 16 18 78 118 183 ff. 199 f. 218 225 bis 231 239 278 309 319 326 464 475 f.
Lucian, der Spötter 104.
Lucidus, Presb. III, 225 f.
Lucifer v. Cagliari II, 233 244 f. 254 272 III, 22 25.
Lucius III., Papst III, 368.
Ludwig d. Bayer III, 372.
Ludwig XIV., König III, 619 f. 636 645.
Ludwig d. Fromme II, 461 III, 247 264 273 320.
Ludwig d. Heilige III, 393.
Lüge III, 200 f.
Lupus v. Ferrières III, 265.
Luther 4 ff. 24 116 277 III, 37 73 98 147 198 213 391 409 416 437 516 553 571 f. 582 605 643 646 654 659 665 672 691 bis 764.
Lyon 287 300 356 360 364 387 407 526 III, 268 559.
Lyon, Synoden III, 226 308 403 452.
Lyoneser Arme III, 368.

Machiavelli III, 578.
Macedonianer II, 90 186 262 265 ff. 280 ff. III, 85.
Macedonius II, 280 f.
Märtyrer u. Martyrium 184 299 361 365 387 393 f. II, 7 66 96 445 f. 453
Magdeburger Centurien 24.
Magier 202 f.
Magnentius II, 243 f.
Mailand, Synoden II, 242 244 269.
Mailand, Stuhl II, 399 f.
Maimonides III, 420 516.
Mainz, Synode III, 264.
Maistre, de III, 621.
Makarius, Lehrer Lucian's 549.
Makarius Magnes 731.
Makarius v. Antiochien II, 408 f. 439.
Makarius v. Jerusalem II, 227.

Makarius d. Grosse II, 12f. 54 141 145 168 423 433f. 449.
Makkabäerbuch, viertes 95.
Malchion 637.
Mamertus Claudianus III, 230.
Mandäer 265 740.
Manelfi III, 664.
Mani u. Manichäer 243 304 313 647 690 737 bis 751 II, 34 45 69 110 117 120 124f. 132 189 243 293 362f. 374 409 445 449 456 471 475 III, 29f. 48 50 70 85 109 111 114f. 168 178 183 191 198 214 226.
Marathonius II, 284.
Marburger Artikel III, 583.
Marc-Aurel 106 110.
Marcell v. Ankyra 23 470 675 681 II, 24 69 98 151 200 235 236ff. 239ff. 243 246 253 257 260 262 270 279 286 292 297 311 312 313f. 320 326 464.
Marcellus, Papst III, 36.
Marcia 404 407.
Marcian, Kaiser II, 100, 110 366ff. 373ff. 377.
Marcion u. s. Kirche 69 116 121 122 125 134 166 173 191 197 203 211 215ff. 221ff. 226—43 248 252 267 273 280 291ff. 304ff. 327f. 338 359 368 377 379 383 406f. 464ff. 471 480—485 488 494 508 510 513 531 577ff. 615 650 680 685 705 741 748 750 II, 69 110 174 302 475 III, 65 191 203.
Marcus, Evang. 312.
Marcus, Gnostiker 202ff. 212 225 383.
Marcus v. Arethusa II, 249.
Marcus, spanischer Irrlehrer III, 252.
Maria s. Gottesgebärerin, Jungfrauengeburt u. II, 47 204 216 328 333 336 339 357 445 450ff. III, 198 203 211 235 276f. 369 523 558ff. 608 626 639.
Marinus 733.
Maris, Perser II, 395.
Maris v. Chalcedon II, 184.
Marius Mercator III, 30 154ff. 169 252.
Maroniten II, 410.
Marsanes 194.
Marsilius v. Padua III, 411.
Martiades 194.
Martin I., Papst II, 406f.
Martin V., Papst III, 411.
Martin von Tours II, 449 III, 53.
Martin v. Troppau III, 398.
Massilia III, 220f.
Materialismus 720.
Materie 218 228 449 481 571 587 595ff. 688f. 729.
Mathilde v. Sachsen III, 296.
Matthäus, Ev. 312.
Matthias 216.
Maxentius, skythischer Mönch III, 228.
Maximilla 356ff.
Maximinus Thrax. 332 412.
Maximus Confessor II, 292 401 405ff. 412 426 454 460 480f. III, 244 247 319.
Maximus, Candidat f. Konstantinop. II, 265f.
Maximus, Philosoph 732.
Maximus v. Antiochien II, 369.
Maximus v. Jerusalem II, 243.
Maximus, Usurpator, II, 272.
Meier, F. K. 30.
Melanchthon 24 III, 583 663 698 711 713 719 740 741f. 750 756ff. 759.
Melchisedek 168 627 660 690.
Meletianer in Aegypten III, 37.
Meletianische Spaltung, Meletianer II, 188 232 234f.
Meletius von Antiochien II, 255 260f. 262ff. 265f.
Meletius v. Lykopolis II, 184.
Melissus III, 172.
Melito 150 157 165f. 176 280 293 308 365 379 387 402 429 465 470f. 476 487 496 509ff. 526 529 660 II, 70 194 310.
Memnon v. Ephesus II, 345.
Memra 91.
Menander 207.
Menedemus, Cyniker 103f.
Mennas v. Konstantinopel II, 345.
Menno Simons u. Mennoniten III, 651 656.
Menophantus v. Ephesus II, 184.
Mensch, Lehre vom, s. Apologeten und 499ff. 504f. 514f. 588f. etc. etc.
Menschensohn 58 165 506ff. 596.
Menschheit Christi 160 bis 166, bes. 165f. 220f. 595f. 598 608f. 622 670 713ff. II, 302ff. u. sonst III, 49.
Menschwerdung Christi 281 296f. 454ff. 473ff. 497f. 506ff. 572 592 598 608 611 627—48 661 664 666 688 701 718 II, 45ff. 139 146ff. 156 157 bis 172 172f. 199 215f. 302ff. 328ff. u. überhaupt das 9. Cap. 421 428f. 435f. 438 450f. 453ff. 461 467f. 482 III, 117 258ff. 355f.
Meritum de congruo et de condigno III, 227; s. Verdienst.
Merswin III, 388.
Messe, s. Abendmahl.
Messianische Stellen im I. Bd. passim. u. II, 78f.
Messias (heid. Vorstellung) 103 206.
Messias (jüd. Vorstellung) 47 55 57f. 88f. 98 206 256 712f.
Metatron 91.
Methodius 110 260 283f. 692 696—705 II, 11 15f. 28 65 144 163 165 168 221 232 322 423f. 433f. 463 III, 25f.
Metrodorus 321.
Metropolitanverfass. 380 II, 8 31 III, 216.
Michael, der Engel 150 II, 127.
Michael, der Stammler II, 461 III, 273.
Migetius III, 251.
Mikrokosmos II, 133 149 155 433.
Miltiades 429 470 476.
Minucius, Felix 104 106 278 389 413f. 434ff. III, 20.

Mithras 103 205 392 395 II, 434 442.
Modalismus u. Modalisten 157 495 512ff. 596 615 634ff. 648—41, s. auch Sabellianismus III, 447 712.
Modalismus, naiver 153f. 166 221 235 651.
Modestus 470.
Mönchthum 225 284 291 379f. 530 606 702ff. 745 II, 9f. 23f. 35f. 42f. 55f. 60 62 66 69 113 118 123 133 136f. 165 259 348 358 376 378f. 386 395 405f. 423ff. 437 444f. 453ff. 458 467 477f. III, 9f. 25ff. 50ff. 53 125 155ff. 189 225f. 233 234ff. 289ff. 296ff. 364ff. 386 546 700 f. 706 ff. 720.
Mönchsvereine 691.
Moghtasilah, Confession der 740 747.
Molina III, 628 631ff.
Molinos III, 640.
Mommsensches Verzeichniss der hl. Schriften III, 22.
Monarchianer u. -ismus 166 284 328 352 360 466 496 578ff. 611—48 649 bis 681 686 718.
Monergismus II, 401ff.
Moneta III, 487.
Monophysiten II, 36 40 51f. 64 74 86 89 113f. 167 169 290 304 333ff. 337ff. u. das 9. Cap., s. u. A. 375ff. 379ff. 386ff. 392f. 401ff. 429 438 III, 248ff. 452f.
Monotheismus, christlicher 150ff. 159 610ff. 665 671 678 695.
Monotheismus, griechisch. 102ff.
Monotheletischer Streit 646 II, 39 386 401—412 III, 248.
Montanisten und Montan 104 130 140 166 201 248 273f. 307 316ff. 327 344 352 353—67, 378 386 402 407 529 608 612ff. 650 II, 275f.
Moral u. Dogma II, 53f. 66 446, dazu das 4. u. 5. Cap. Im III. B. passim.
Moralismus 142ff. 170 278 281 284 413—464 499 501f. 504 563 671 III, 21 47 666f. u. sonst.
Morgan III, 154.
Moses, 5 Bücher 93f. 587 639 711 744.
Mosheim 25f.
Münscher 30.
Münzer, Thomas III, 663.
Muhammed, Muhammedaner 261 265 740 746 749 II, 66 68 291 415 454 475 III, 97 251f. 331.
Muratorisches Fragment 131 197 308ff. 336 366 II, 82.
Musanus 201 471.
Mystagogische Theologie II, 37f. 416ff. 423ff. 439 453ff. 467ff. 477f., s. auch Methodius.
Mysterien u. -kultus, Mysteriosophie und Mystagogie 102f. 126 176ff. 189f. 194f. 203 214 222 225 228 275 281 284 287 383ff. 392 394f. 398f. 731 II, 40ff. 62f. 64 89 111 112f. 126ff. 139 142 153 162 168 224 331 339 413—462 482 III, 260 271f. 275f.
Mystik 140f. 284 341 485f. 504f. 571 630 701 733 735f. II. 37 144 165ff. 375 390 416 423ff. 467ff. 477f. III, 94ff. 214 248ff. 260 271f. 314ff. 322 ff. 374—384 388 573 656ff. 660f. 692 704.
Mythologie 97 107 193ff. 722f. 731 749 und im II. Bd. passim.

Naassener 203f. 215f.
Nachahmung Jesu 60.
Nachfolge Christi, s. Jesus-Liebe.
Napoleon I., Kaiser III, 621.
Narcissus v. Neronias II, 184 230.
Natalius 624.
Natur (i. d. Dreieinigkeit) 489 (Christologie) 511f. 719, s. auch Hypostasis, Substanz, Physis.
Natura et gratia 500 III, 21 44f. 57f.
Naturbetrachtung, christl. 146 150ff. III, 102f. 313.
Nazaräer 257 260.
Neander 31f. 650 III, 584.
Nektarius v. Konstantinop. II, 265 271.
Nemesius II, 312.
Neocäsarea, Synode 379.
Nepos, Bischof 530.
Nero, wiederkehrender 527 II, 67.
Nestorius u. -aner 248 631 638 II, 52 70 78 89 114 290ff. 339—48 u. passim. im 9. Cap. 361 438 451 458 475 III, 154 169 228 248ff. 256 329 451 460 756.
Neues Testament 45f. 92 115f. 132 134 215ff. 255 273ff. 285 288 301f. 304 bis 328 (304 kritische Grundsätze) 347 353 362 365 370 377 402 464ff. 519 531ff. 575 609 614f., s. Schrift, heilige.
Neuplatonismus 106f. 194 196 282 284 419 554f. 571 605 626 652f. 672 683 688 708 719—37 738 750 II, 16 37 40 67 76 115 117f. 123f. 127f. 132 143 195 217 259 297 307 417 419 425 434 444 461 465 468f. 477 480 III, 30ff. 47 50 74 89f. 99ff. 113f. 118f. 244 266 303 318 322ff. 378 381 448.
Neupythagoräism. 107 725.
Nicäa, 1. Concil u. Kanones 399 403 411 669 692 708 II, 21 34 92f. 99 101 105 192 204 224ff. 237 244 254 372 III, 28 42.
Nicäa, Synode v. 787 II, 95 127 441 442 448 450 452 459ff. III, 272f. 274 277 603.
Nicäno - Constantinopolitanum II, 86f. 92f. 94 225ff. 236f. 239 f. 266ff. 275 297 299 345 358 363 368 373 379.
Nice, Synode II, 106 249f.
Nicephorus 676.
Nicetas von Romatiana III, 218.
Nicolaus von Kus III, 412 438 557 657.

Nicolaus v. Methone III, 338.
Nicolaus I., Papst III, 299 307 309.
Nicolaus II., Papst III, 337.
Nicole III, 643.
Nihilianismus III, 451.
Nilus II, 438.
Nisibis, Schule II, 70 81.
Nitrische Mönche II, 473.
Nitzsch 35 635 677 III, 316.
Noailles III, 636.
Noët u. Schule 166 648 650ff. 653ff. 658ff. 661 674 677.
Nominalismus 652 III, 313 323f. 336 384 404 430ff. 440 444ff. 467 469 478f. 482f. 486 489 492ff. 548 bis 562 568 573f. 576 606ff. 633 655f. 659ff. 664 737 756 758, vgl. Socinianismus.
Nonadorantismus III, 666 678f.
Nordafrikanische Kirchen II, 94 937ff. 405f. III, 216f.
Normen, kathol. 273ff. 288ff.
Noting III, 264.
Novatian u. Schule (Person und Schisma) 104 153ff. 159 287 303f. 326 345f. 351f. 354 356 369 bis 378 379 408 469 491 493 524 542 547 637 649 662f. 655 664 667 672 687 II, 34 92 101 114 254 273f. 287 343 III, 21 22 23 28 34f. 39 94 248.
Numenius 98 107 110 692 725f. II, 143 217.
Nus (νοῦς) 728ff.

Obex III, 481.
Occam III, 410f. 429f. 433 444ff. 453 469 484 494 550 556ff. 560 756 758.
Occhino III, 665.
Odo v. Morimond III, 304.
Oekolampad 24 III, 756.
Oekonomen, montanistische 356.
Oekonomie, s. Apologeten u. 490f. 497 500.
Oekumenische Synoden, s. Concilien.
Oelung, s. Confirmation u. II, 421.
Oelung, letzte III, 520 602.
Offenbarung Johannes, s. Apokalyp. Joh.
Offenbarung, Lehre von der 420ff. 436ff. 453ff. 565 569 573 576ff. 591 738 III, 112f. u. sonst.
Offenbarungsgeschichte 362 565.
Offenbarungsphilosophie 97 193f. 415ff. 420ff. 722 738.
Offenbarungssehnsucht 102f. 108 417.
Offenbarungszeit, Abschluss der 316f. 326 358f. 366 578.
Ohrenbeichte III, 413.
Opera supererogatoria II, 136.
Opfer, christliches 115 137 169f. 173ff. 178ff. 386 bis 392 522 II, 112 174ff. 427ff. 432—440 III, 240f. s. Abendmahl 291.
Opferwesen, heidnisches 175ff. 179f.
Opferwesen, jüdisches 62 179f. 208f. 258f. 263 385.
Ophiten 173 200 202 211f. 216.
Optatus 353 673 II, 99 III, 22 35 38ff. 48 127f. 139.
Opus operantis (operans) III, 470 479.
Opus operatum III, 470 479 596 721 751 754.
Orange, Synode III, 230f. 237 269.
Ordalien III, 275.
Ordination 393 III, 37f. 145f. 398 407 464 471 520ff.
Ordines septem III, 521f.
Orientalischer Kultus 192f.
Origenes u. Schule 10 67 89 92 99 107 116 136 150 155 162 167 172 188 190f. 197 200 221 223ff. 245 250 253 256f. 260 277ff. 281ff. 302f. 309 315 324 326f. 332f. 342ff. 351f. 358 366 372ff. 380ff. 383ff. 386ff. 391 395f. 398f. 402f. 410 419 466 468 483 488 499 517f. 525 533 558—604 608 629 633ff. 642 648f. 653 658 660 669 676f. 681 685 687f. 690—705 727 734f. II, 3f. 11f. 14—25 27f. 35 36f. 53 56 63 65f. 67 70 72 74f. 77 79 80ff. 89 111 120 122f. 125f. 128 130ff. 135 137f. 143f. 149f. 154 158 161 166f. 172 174 175f. 184 194 200 203 207f. 217f. 220ff. 225ff. 232 239 243 253f. 258f. 272 277f. 282 286f. 303 309f. 312f. 320ff. 349 361 383 388 395f. 398 406 418 423f. 426 432f. 443 462ff. 466 bis 480 III, 13 25ff. 28f. 69 91 97 160 278 303 323f. 332 378 450.
Origenistische Streitigkeiten II, 29 110 383 395 471ff. 477ff.
Orleans, Synode III, 252.
Orosius III, 156 161f.
Ortlieber III, 408.
Ossener 260.
Osterstreit 403.
Otto I., Kaiser III, 299.
Otto v. Bamberg III, 464.

Pacian III, 22 34f. 43.
Palästina, Christen in § 5 6 S. 245ff. 251ff. 256ff. 264.
Palladius II, 449.
Pamphilus 342 634 688 704 II, 90 464.
Pamphylische Synode II, 379.
Pantänus 552.
Pantheismus 569 II, 128 144 163 166f. 168f. 390 424 446 478 III, 381f. 408 420 444f. 448f. 656ff. 662f.
Papias 88 92 127 132ff. 139f. 245 342 357 526 528.
Papst, s. Römischer Bischof u. III, 10 216 243 307ff. 392ff. 487f. 509 514f. 519 520 521f. 566ff. 571ff. 590ff. 594 617 bis 623 625—628 647 bis 653 724f.
Paradies, s. Chiliasmus und II, 66 135f. 146f. 154.
παράδοσις ἄγραφος II, 88f. 105 456f.

Pardulus III, 267.
Paraklet, s. hl. Geist.
Paris, Synoden II, 251 450 III, 273.
Paris, Universität III, 7 398 411 f. 561 629.
Parmenian III, 38 ff. 48.
Parmenides III, 172.
Parsismus 746 ff.
Parteien im apostol. Zeitalter 76 f. 78 ff.
Pascal III, 634 643.
Paschasinus II, 368.
Paschasius Radbertus III, 246 276 278 ff. 334 338 558.
Passahstreitigkeiten 245 248.
Pastor aeternus, Bulle III, 400 567 617.
Pastoralbriefe 134 184 210 230 260 291 306 308 313 f. 335.
Patarener III, 408.
Pathen 395 III, 486.
Patriarchatsverfassung II, 97 f. 403 (ökumenischer Patriarch) III, 216.
Patriarchen, montanistische 357.
Patripassianer, s. Modalisten.
Paul V., Papst III, 632.
Paulicianer 751 II, 69 III, 300.
Paulinus von Aquileja III, 245 254 267 ff.
Paulinus von Antiochien II, 260 262 f. 265—271.
Paulinus v. Iconium 386.
Paulinus von Nola II, 447 III, 46 155 157.
Paulinus von Mailand III, 158 166.
Paulinus von Trier II, 244.
Paulinus von Tyrus II, 184 194 f.
Paulus von Konstantinopel II, 235.
Paulus II. von Konstantinopel II, 405 f.
Paulus v. Samosata 23 165 304 385 613 656 ff. 666 693 706 II, 16 24 92 98 183 ff. 200 201 204 218 f. 221 237 239 242 252 309 313 f. 320 322 324 ff. 340 f. 354 u. passim., 401 III, 117 252.
Paulus, Apostel (Lehre u. Briefe) 45 f. 52 f. 72 75 ff. 81 ff. 87 91 99 111 113 ff. 125 129 132 ff. 140 f. 143 f. 146 149 162 164 169 ff. 178 185 192 197 201 204 207 f. 209 216 228 ff. 237 ff. 241 f. 250 ff. 256 f. 260 ff. 269 281 304—328 334 404 ff. 465 ff. 472 f. 492 499 501 f. 504 f. 509 520 522 524 526 f. 609 714—719 748 II, 50 317 323 III, 31 f. 37 46 52 65 68 74 194 207 f. 686 691 f. 702 718.
Pelagius I., Papst II, 99 399.
Pelagius, Pelagianer II, 67 106 153 171 331 342 344 f. 474 III, 23 27 151 bis 183 225 228 270 435 533 538 ff. 561 605 615 631 f. 633 f. 686 689.
Pella 256.
Pepuza 140.
Peraten 200 215.
Peregrinus 104 102.
περιχώρησις II, 291, 412 f.
Perpetua u. Felicitas-acten 144 362.
Perrone III, 624.
Persien II, 348 476.
Persische Gottheiten 193.
Person (i. d. Dreifaltigkeit und Christologie) 489 ff. 511 ff. 599 II, 230 252 256 f. 287 f. und das 8. u. 9. Cap.
Persönlichkeit, Idee der, s. Augustin, Mystik und III, 431 529.
Peter de Marca III, 620.
Petrikau, Synode III, 667.
Petrobrusianer III, 487.
Petrophilus II, 184.
Petrus 133—137 216 267 ff. 348 f. 405 ff. 410 f. II, 100 III, 243 300, s. auch Leo I., Primat, Römische Gemeinde.
Petrus Alex. 691 f. 696 II, 25 188 346 463.
Petrus-Apokalypse 87 88 123 139 305 312 357.
Petrus Aureolus III, 430.
Petrusbriefe 72 84 91 132 159 171 304 f. 306 312.
Petrus Comestor III, 305.
Petrus Damiani III, 464.
Petrus d'Ailly III, 412.
Petrus-Evangelium 73 148 169 173 201 306.
Petrus Fullo II, 381 385 f.
Petrus-Kerygma 185.
Petrus Lombardus III, 328 330 f. 332 361 f. 401 433 443 447 451 f. 457 464 466 f. 473 477 480 481 f. 485 489 491 496 499 505 513 520 f. 522 523 525 ff. 550.
Petrus Mongus II, 380 387.
Petrus v. Kallinico II, 290.
Petrus de Palude III, 505.
Petrus von Poitiers III, 470.
Phantasiasten II, 388.
Pharisäismus 52 61 f. 83 91 246 f. 258 f. 262 III, 420 605.
Philastrius 616 650 676.
Philemonbrief II, 73.
Philippopolis, Synode II, 241 248 270.
Philippus Arabs 412.
Philippus v. Gortyna 471.
Philo 85 94 ff. 196 204 215 277 282 418 443 f. 553 f. 576 726 f. II, 78 121 127 132 208 217 223 272 III, 28.
Philo's Hermeneutik 99 f.
Philosophie, griechische 106 ff. 187 ff. 226—43 (s. auch Evang. u. Hellenismus) 276 ff. 298 413 bis 464 466 f. 480 493 530 553 f. 565 569 603 f. 720 734 Philosophie und Dogma auch II, 49 52 59 f. 115 ff. 294 f. 296 f. 383 ff. 411 422 f. III c. 2 u. 3 S. 89 f. 317 ff.
Philostorgius II, 7 184 198 200 259 272 312 428.
Philoxenus, s. Xenajas.
Philumene 194.
Phlegon 136.
Phöbadius II, 247.
Phokylides 128 f.
Photin 493 632 646 II, 238 241 242 244 262 320 341 III, 117 252.
Photius 595 688 f. 741 II, 44 98 105 293 298 410 419 III, 274.
Phrygien 355 ff.
Phthartolatrie II, 388.
Physis II, 203 213 f. 252 257 290, dazu das 8. und 9. Cap.
Pierius 688 f. 707 II, 218.
Pietismus III, 751 762.

Pionius-Acten 166 249.
Pistis Sophia 173 177 216 225 604 703.
Pistoja, Synode III, 623.
Pistus II, 236.
Pithou III, 619.
Pius II., Papst III, 567.
Pius V., Papst III, 628f.
Pius VI., Papst III, 623.
Pius VII., Papst III, 621.
Pius IX., Papst III, 625 639.
Platonismus u. Plato 106f. 109f. 193 199 201f. 205f. 211 342f. 417 421ff. 426ff. 432 434f. 565 571 587 611 651 672 719ff. 727f. II, 37 40 52 57 61 123 125 132f. 156 163f. 186f. 245 258f. 294 312 468 477 III, 29 30f. 172, s. auch Neuplatonismus 329 436 437 ff. 550 565.
Pleroma 196 219 223 572.
Plinius 138 156.
Plotin 110 493 653 692 722 725ff. 729f. 735 II, 8 117 132 217 297 312 481 III, 378.
Plutarch 98 106 110 733.
Pneumatiker 211f. 608.
Pneumat. Christologie 161 bis 168.
Pneumatomachen, s. Macedonianer.
Polemon II, 389.
Polnische Kirche III, 666f.
Polychronius II, 326.
Polykarp u. Brief 104 125 127 131—173 174 212 243 285 289f. 294 304f. 306 402 406 409 471. Vita per Pionium II, 40.
Polykarp-Martyrium 130 155f. 336.
Polykrates 229 400.
Polytheismus 103 151 277 282 414ff. 453 565 720 II, 7 13 17f. 41f. 117 126f. 139 201 206 209 217ff. 234 250 418f. 422 425f. 429f. 441ff. 452f. III, 97.
Pontian, röm. Bischof 412 667 677 685.
Porphyrianer II, 231.
Porphyrius 110 200 418 567ff. 692 722 726f. 730f. 734 II, 18 28 117 132 297 312 394 481 III, 323.
Port Royal III, 636.
Posidonius 106.
Possessor, Bischof III, 229.
Prädestes 616.
Prädestinatus, lib. III. 225.
Prädestinatus II, 155 171f. III, 33 81 113f. 149f. 184f. 196 207f. 213f. 222f. 224—233 238 241 261—270 405ff. 414ff. 436f. 542f. 552f. 686 714f. 744.
Prädicatio Petri 129 134 142f. 146 148 150f. 162f. 174 176 259 321.
Präexistenz und -Vorstellungen (Christi) 71 72 88f. 109 161f. 167ff. 254 256 303 641 645f. 661 709—719 III, 677.
Präexistenz der Seelen 688 710f. (s. auch Seele) II, 132ff. 138 149.
Präscriptionsbeweis 480, s. Tradition, Ueberlieferung.
Pragmatische Sanction III, 393.
Praxeas 356 407 409 488f. 655ff. 665 673.
Presbyter 182f. 226 384f. II, 188.
Presbyter b. Irenäus 134 173 294f. 329f. 465 471 496 498 523 526 536.
Priester, christliche § 4, S. 183 276 338 346 372 383—86 533 606ff. II, 112 428f. III, 146 243 340 369 393ff. 407 496 500f. 507ff. 519 521f. 601 602 724f.
Priestergewänder III, 605.
Primat Roms 400—412 II, 100f. III, 42 135 216, s. Römische Gemeinde.
Priscilla (Prisca) 356ff.
Priscillian 751 II, 297 III, 53 300.
Priscus 732.
Probabiliorismus III, 644.
Probabilismus III, 3 430 435 589 591 597 605 640—47.
Proculus 358 380 409 470 650.
Professio fidei Tridentinae III, 340 618 625f.
Proklus 110 733 735.
Prokop 691 II, 275.
Propheten, christl. und Lehrer 87 92 129 132 136 138 145 182f. 194 202f. 215f. 235 245 305 310 314 316ff. 330f. 355f. 363ff. 383 386 466 529 537ff. 617ff. III, 373 387.
Propheten d. AT.'s 639 744.
Propheten, gnostische 194.
Prophet. Succession 359.
Propositiones gallicanae III, 619ff.
Prosopenlehre 678ff.
Prosper III, 169 220ff. 223ff. 227.
Proterius II, 351.
Protestantismus, s. Reformation.
Protogenes II, 240.
Protoplast 698f., s. Adam.
Provinzialsynoden II, 92f.
Prudentius II, 240 297 III, 22 26 46.
Prudentius v. Troyes III, 265f.
Psalmen 64 85 147 III, 74.
Psalmen, christl. 138 204.
Psalmenüberschriften II, 70.
Psalmen, Salomonis 62.
Pseudoambrosius III, 230 491.
Pseudoaugustin III, 230 499.
Pseudochrysostomus II, 438.
Pseudoclemens de virginitate 130 132 703.
Pseudoclementinische Homilien u. Recognitionen 158 246 265—70 410 525.
Pseudocyprian 159 377 III, 21f. 34 48.
Pseudocyrill III, 397.
Pseudogregor III, 514.
Pseudohippolyt II, 46.
Pseudoisidor III, 290 307 309f. 397 488.
Pseudojustin, oratio ad Gr. 432 de monarchia 437 de resurrectione 433f. 508.
Pseudoorigenes-Adamantius 226f. 483 521 696 (s. Adamantius).
Pseudotertullian 657.
Psychiker 222f. 363 381.
Psychologie II, 62 129ff. III. 19 94f. 98f. 431.

Ptolemäus, Valentinianer 156 174 197f. 216 218 220 223 306 309 480 531 II. 193.
Pulcheria II, 359ff. 366ff. 374.
Pupper von Goch III, 415 437 528 576 694 708.
Pyrrhus v. Konstantinop. II 404f.
Pythagoras 201 205 211 434 II, 312 III, 172.

Quaternität III, 447.
Quartadecimaner, s. Passahstreitigkeiten.
Quesnel, Paschasius III, 636f.
Quietismus III, 66f. 81 123 640.

Rabanus III, 244 264f. 268 277 283.
Radbert, s. Paschasius.
Rakauer Katechismus III, 653f. 668ff.
Rationalismus 112f. 142f. 195f. 225 416—464 p. 466f. 473 477 481 485f. 535ff. 736 II, 116ff. 129ff. 139f. 143f. 416 III, 15ff. 23 50 57 112f. 154 156ff. 171ff. 327f. 360f. 422f. 762 etc., s. das 3. Cap. d. 3. Buches.
Ratramnus III, 265 270 276 283ff. 334f.
Raumtheorien III, 492f.
Raymund III, 393, 433.
Realismus (speculativer) 697f. 703 III, 322ff. 421ff. 430.
Realpräsenz, s. Abendmahl u. III, 494f.
Recapitulatio 471f. 474f. 494 503ff. 509 515 517 520 521ff.
Reccared II, 298 III, 252.
Rechtfertigung III, 33 45f. 79f. 185 ff. 405 491 485f. 487 537ff. 554ff. 605 bis 616 686f. 716ff. 720.
Rechtsbegriffe in der Dogmatik 389f. 468f. 489 511 513 II, 177f. 288f. 300f. 307f. III, 5ff. 14f. 26 47 234ff. 242 307 bis 312 392ff. 570 574 640ff. 647.
Redemptoristen III, 646.
Reformation II, 68 84 III, 390f. 430 475 479 579f. 582ff. 589f. 593 599 600f. 605ff. 616 628 655f. 661f. 691—764.
Reformconcilien III, 389.
Reformirte Kirchen III, 665ff.
Regensburg, Synode III, 256.
Regula fidei, s. Kerygma, Ueberlieferung, Glaubensregel.
Reich Gottes (Christi) 54 56ff. 119 131 129ff. 144 152 173 223 334 525f. III, 136—140 297 ff. 406.
Reichersberger, Theologen III, 339.
Reichskirche 378ff. 626 II, 31.
Religion, mythische 566f.
Religion, natürliche 93f. 338 720 746f. etc.
Religion und Sittlichkeit, griechische 102.
Religionsphilosophie § 7 8 S. 193ff. 198f. 551f. 557 563 603 729f. etc.
Reliquienkultus 380 II, 7 41f. 415 420 422f. 441 445f. 448f. 452 ff. III, 239 251f. 369 379 413 561 603.
Remigius III, 265f. 268f.
Renaissancezeitalter 736 III, 381 388 437 ff. 573f. 577 655f. 659f. 666.
Renan 36 78.
Renato, Camillo III, 664.
Reordination III, 398 407 521f.
Repräsentanz der Kirche II, 91ff.
Reticius III, 34.
Reue 54 56f. 142f. II, 142, s. Busse.
Reuter III, 321 360.
Revolution, französische III, 621 623.
Rhetorik II, 63.
Rhodon 203 227f. 243 351 465 470.
Ricci III, 623.
Richard v. St. Victor III, 377 380 444 447.
Richelieu III, 616.
Richter, Jesus der 55 68f. 155 156f.
Rimini, Synode II, 249f. 262.
Ritschl 36 273 III, 303 377 383 584 658ff. 677ff. 738 741 761f.
Robert Pullus III, 332 464 480.
Römische Einflüsse auf die Bildung der katholischen Kirche 110.
Römische Gemeinde und Bischof u. Christenthum 126 131 136 213 261 264 267 294 300 303 311f. 323 331f. 344f. 348f. 356 360 363 371f. 375 bis 78 380 406—412 II, 32 95 99 100ff. 112f. 114f. 234 243 261ff. 271 298f. 341ff. 349ff. 358 362 377 391f. 393ff. 397ff. 405ff. 408f. 410f. III, 5ff. 23ff. 36 42 135 216 217 227—233 251 270 274 290 307ff. 568ff. 571ff.
Römisches Symbol 87 131 140 151 155f. 173 287 289f. 294f. 296f. 336 401f. 668 II, 87 308 343 360 III, 218.
Römischer Geist- u. Weltstaat 105f. 110f. II. c. 1 III, 215ff.
Roger Baco III, 401 420.
Roland, Magister, s. Alexander III.
Rom, Synoden II, 238f. 262f. 269f. 319 344 473 III, 166 337f. (s. auch Lateransynoden).
Romanen III, 7.
Romantiker III, 621 623.
Roscellin III, 323 421 430 446f.
Rothe 37.
Rousseau III, 512.
Rufin II, 11 32 71 79 87 472f. III, 29 154.
Rufus v. Thessalonich III, 168.
Rupert v. Deutz III, 339.
Ruysbrock III, 377 388.

Sabas II, 479.
Sabatier 22.
Sabbath 255f. 262f. 385 408.
Sabellianer u. -ismus 235 307 596 643 648ff. 663 667 673 674—93 705 II, 14 189 192 194 202 204 209 220 222 226 232

236f. 239 241 243 248 252 257 260 262 268 270 277 286 290 294 297 308 382 III, 251 329 447.
Sabier 265.
Sabinian v. Perrha II, 363.
Sabinus II, 92 225.
Sachsen III, 245.
Sacrament 180f. 225 297 351 371 392ff., s. Mysterien III, 10 35 ff. 39 ff. 51f. 140—147 180 182 186f. 330 333 335 340f. 368ff. 378f. 402 405ff. 410 414f. 440 462—524 595—605 661 721—724 729 737 746ff.
Sacramentalien III, 413 466 486 604f.
Saeculum obscurum III, 321.
Sailer III, 640.
Salimbene III, 373.
Sallustius 732 III, 172.
Salomonische Schriften II, 70.
Salvian III, 217.
Samarien (Religion) 206f. 261 II, 243.
Sampsäer 260.
Sardika, Synode II, 63 101 230 238 240f. 255 278.
Sardinien, Bischöfe III, 228f.
Sarpi III, 591.
Satisfaction 387 524f. II, 177f. III, 16f. 22 206 288ff. 341—358 453ff. 508ff. 663 682ff. 711f. 728.
Satornil 209f. 212 220f.
Savonarola III, 386 578.
Savonières, Synode III, 268.
Schaff III, 587f.
Schechina 91.
Scherr, Erzbischof III, 626.
Schisma von 484—519 II, 380.
Schisma, das grosse päpstliche III, 411f.
Schismatiker 352 III, 127ff.
Schleiermacher 31f. III. 762.
Schlüsselgewalt, s. Busse.
Schmalkaldische Artikel III, 582 627 695.
Schöpfung 150 208ff. 218f. 480f. 490 575f. 587f. 666f. 698 716f. 735 743 II, 65 208 III, 103 108f. 181 448f. 711.
Scholastik 732f. II, 37 40f. 121 126 291 295 308 333 383f. 389 397 399 407 411ff. 420 439 478ff. 481 ff. III, 312ff. 419ff. 439ff., s. Nominalismus, Thomas, Duns etc.
Schrift, heilige, s. A. und NT. II, 50f. 64 70—83 84f. 199 200 201 211 216 252 294 315 317 320 332f. 361 376 433 443 458 482 III, 14 20 65 87f. 413 424f. 430 439 462 582 593f. 623 ff. 658 661f. 668ff. 705 727f. 736 737 744ff.
Schriftauslegung, s. Allegoristik S. 386 483f. 573 672 III, 736 u. sonst.
Schriftbeweis II, 75ff. 281 457 465 477.
Schriftorakelbefragung II, 446f.
Schriftstellerei, s. Litterat.
Schrifttheologie 483f. 518.
Schuld 524 III, 42f., siehe Sünde, Erbsünde.
Schulen, gnost. u. kirchl. 203 209ff. 228 234f. 255f. 297f. 549ff. 627 709.
Schutzengel II, 448 III, 235f.
Schwarmgeister, s. Wiedertäufer.
Schwenkfeld III, 657 663 754.
Schwindler, christl. 202f.
Scillitanische Märtyrer-Akten 305.
Scotus Duns, s. Duns.
Scotus (Erigena) II, 167 298 391 III, 32 244f. 247 266 319 334 378 420 444.
Sechus Owaus III, 516.
Secta 203.
Secten, jüdische §§ 3 6 7 S. 205f.
Secundus v. Ptolemais II, 184 189 230.
Secundus v. Tauchira II, 184.
Seeberg 34.
Seele, als Braut Christi 525 600 701f. II, 11f. 110.
Seele Christi II, 303 III, 115f.
Seele, menschl. 585f. 589 595 671 688 728ff.
Seelenmessen III, 237ff. 241 275 287.
Seelenschlaf 601f.
Seleucia, Synode II, 186 249f.
Seligkeit 144 590ff. II, 45ff. 66 III, 51f. 121ff. 383 405f. 440ff. 720.
Semiarianer 643, s. Eusebianer u. Homöusianer.
Semipelagianer III, 169 219ff. 615 635 643.
Semitische Kosmologien 193f.
Semler 29.
Seneca 106 119 III, 21.
Sens, Synoden III, 267.
Sentianus v. Boräum II, 184.
Septuaginta 99f. 484 II, 71f. 83.
Serapion von Antiochien 132 249 317 319.
Serapion v. Thmuis II, 280.
Sergius v. Konstantinopel II, 403f.
Servatus Lupus III, 265.
Servede, Michael III, 661 664f. 692.
Sethianer v. Seth 200 744.
Seuse III, 377f. 382 385 388.
Severianer (Enkratiten) 201 253 313.
Severus, Monophysit und Severianer II, 380 383f. 386ff. 392f. 402 438.
Sibyllen 51 93f. 128f. 155 418 437 511 527 547.
Siebenbürgen III, 666.
Siegel, Bezeichnung der Taufe 177f.
Simon Magus 104 206ff. 267ff. 747.
Simon, Richard III, 624.
Simonianer 166.
Simonie III, 297.
Simonistische Weihen III, 407.
Simplicius, Papst II, 379.
Simplicius, Philosoph 733.
Sirach 388.
Siricius III, 51 252.
Sirmium, Synoden u. Symbole II, 66 242ff. 247 ff. 278.
Sisinnius, Lector II, 273.

Sittengebote und Sittlichkeit, christl. 119 128ff. 145 290f. 297f. 327f. 354 357f. 360ff. 365 400 414ff. 450f. II, 53ff. 129ff. 136ff. III, c. 3, c. 4 S. 405f.
Sittlichkeit, doppelte 201 365 379 381 563 745ff. II, c. 1 u. 2 III, 43 50f. 189 545f. 561 720.
Sittlichkeit, gnost. 224f.
Sittlichkeit, manichäische 744ff.
Sixtus II, 681 II, 349f. III, 22.
Sixtus IV., Papst III, 561.
Skepticismus 721 III, 68 70f.
Sketische Mönche II, 122 471.
Skythische Mönche II, 382ff. 385 III, 228ff.
Slaven II, 43 III, 6.
Socin u. d. Socinianismus III, 3 8 170 430 453 573 581 653—91.
Sohm 38 274f.
Sokrates 104 108 421ff. 430 563.
Sokrates, Kirchenhistoriker 342 369 378 669 II, 7f. 20 28 45 57 88 90 102 136 254 258 273f. 340 474.
Sonntag 251 256 385.
Sopater 732.
Sophonias-Apokalypse 155 165.
Sophronius II, 46 55 403f.
Soter, röm. Bischof 404.
Soterichos III, 338.
Soteriologie 680 III, 50ff. etc. etc.
Sozomenus II, 7 74 102 449 474.
Sozzini, s. Socin.
Spanische Dogmengesch. III, 7 248ff. 270.
Spanische Synode v. Jahre 447 II, 297.
Spener III, 751.
Spinoza III, 328.
Spiritismus II, 8.
Spiritualen III, 369 372 658.
Spiritualismus u. -lisirung 110f. 140 151f. 187ff. 697.
Staat, christl. Beurtheilung des 62f. 140 427ff. im III. Bd. passim. z. B. 709.
Staat u. Kirche II, 35f. 42f. 351ff. 393 405 454 bis 462 III, 136—140 307ff. 392ff. 403f. 709 etc.
Staatsreligion 103f. u. II, passim III, 571f.
Staupitz III, 27 384 437 528 573.
Stellvertretung 172 522 II, 175, s. Satisfaction.
Stephanus bar Sudaili II, 128 169 390f. 424 478 III, 244.
Stephanus Gobarus 23 689 II, 98 391.
Stephanus Niobes II, 390.
Stephanus, röm. Bischof 347ff. 372 403 408 410.
Stephanus von Antiochien II, 241.
Stiftshütte 711.
Stoicismus 106f. 109f. 123 153 205 211 269 417ff. 426 432 439 485 487 576 651ff. 720ff. 725 II, 57 122 III, 15 19 21 27 50 154 172 179.
Strafleiden III, 342 351f. u. sonst.
Subordination, s. Logos u. II, 16f. 200 202 237 244 247 258 289 294.
Substanz (i. d. Gotteslehre und Christologie) 489ff. 511ff. II, 199 203 213f. 229f. 252 256f. 285 287f. 290 u. das 8. u. 9. Cap.
Sünde 55 59f. 72f. 82 106 108 142 144 170f. 219 367—78 499 501f. 505 509 571 590ff. 690 699 715f. II, 137ff. 146ff. 158 164 171 III, 29 42f. 50ff. 59ff. 79f. 102f. 104f. 173ff. 177ff. 190ff. 236ff. 242 289ff. 343ff. 498ff. 533ff. 544ff. 548ff. 607ff. 713f. 720 744 752.
Sündenfall 151f. 218f. 499ff. 504ff. 571, siehe Sünde, Adam.
Sündenvergebung 54—57 59f. 72f. 106 108 142ff. 169ff. 176f. 180 262f. 363f. 367—78 380 393ff. 397f. 457f. 522 II, 142f. III, 33f. 77f. 158f. 181f. 187 205 238ff. 242 288ff. 343ff. 537ff. 544f. 609ff. 680ff. 701f. 716ff. 758.
Sulpitius Severus II, 4 9f. 343 449.
Superabundans satisfactio III, 455ff.
Superadditum III, 531ff. 544f. 607 629 713.
Syllabus III, 648.
Syllogismen des Apelles 230.
Symbol, augustinische Erklärung desselben III, 200ff.
Symbole (Glaubensregeln) 130f. 283f. 288ff. 303 336 348 401f. 704f. 707ff. II, 61f. 65f. 85ff. 267f. 298ff. 308 420 465 u. das 11. Cap. III, 47f. 85f. 87f. 200ff. 218 443ff. 571f.
Symbole (Zeichen) 176ff. 180 187ff. II, 41f. u. das 10. Cap. III, s. Abendmahl.
Symbole, evangelische III, 761f.
Symmachus, Ebionit 256 260.
Synagoge des Satan 148.
συνάφεια II, 237 331.
Sutri, Synode III, 309.
Synesius 732 735 II, 34 60 143 468.
Synkretismus 102f. 187ff. 206ff. 281 284 380f. II, 7 13f.
Synode 285 II, 92, siehe Concilien u. Provinzialsynoden.
Synoptiker 609 618ff.
Syrian 733.
Syrischer Kultus (Gnostiker, Kirche) 192ff. 206ff. 209ff. 247 256 267 320 402.

Tacitus 104.
Talleyrand III, 202.
Talmud 246 260 III, 420 605 644.
Tamburini III, 645.
Tarasius v. Konstantinopel II, 459 III, 270.
Tatian u. Schule 121 132 157 163 165 167 174 200f. 203 215f. 307 315 361 402 525 653 680 690 II, 72 131 475.

Taufbekenntniss, s. Bekenntniss, Glaubensregel, Symbole.
Taufe 68 113 122 136 142 ff. 147 176 ff. 189 225 237 263 f. 289 368 ff. 387 f. 392 f. 394—396 413 bis 464 429 ff. 461 f. 471 476 488 503 506 600, s. auch Mysterien und II, 421 426 f. 434 443 III, 40 f. 51 52 141 ff. 182 187 f. 232 f. 238 f. 340 394 470 f. 484 ff. 597 609 679 f. 722.
Taufe Christi 91 131 161 164 173 208 220 264 515 f. 618 633 639 641 III, 255 f.
Taufformel 68 f. 113 167 176 f.
Tauler III, 377 385 731.
Tempel 711.
Terminologie, dogmatische, von Luther beanstandet III, 728 f.
Tersteegen III, 94.
Tertiarier III, 366 387.
Tertullian 100 104 110 126 132 135 f. 142 f. 150 157 159 174 176 f. 184 190 f. 198 205 211 ff. 214 f. 221 226 ff. 250 280 f. 285 ff. 292 296—299 300 306 308—328 329 ff. 335 ff. 338 ff. 343 ff. 350 f. 356 358 ff. 364 f. 368 ff. 377 ff. 381 383 f. 386 ff. 391 ff. 394—397 401 ff. 408 ff. 420 434 ff. 413—464 passim. 464—547 548 550 568 577 592 598 604 ff. 612 ff. 649 653 ff. 656 661 664 ff. 672 677 697 702 705 f. II, 122 133 138 177 229 f. 276 f. 286 ff. 297 307 f. 342 344 359 427 III, 5 12—22 59 68 88 198 246 248 312 353 498 569 673 738.
Testamente, s. A. u. NT. u. Schrift, heilige.
Testam. XII Patriarchen 157 166.
Tetraditen II, 290.
Tetzel III, 512.
Teufel, s. auch Dämonen u. 151 ff. 218 f. 264 351 520 f, 588 592 743 II, 65 125 f. 127 174 f. 181 f. 443 f. III, 184 235 f. 344 357 358 361 707.
Textrevisionen bei Zusammenstellung des Kanons 311 f.
Thales III, 173.
Thamer III, 657.
Thatsachen der Geschichte Jesu, s. Kerygma.
Theklaacten 122 155 308.
Themistius 732.
Theodas, Gnostiker 216.
Theodice II, 124 f. III, 112 ff. 450.
Theodora (Kaiserin) II, 393 ff.
Theodora (9. Jahrh.) II, 461.
Theodoret 653 676 II, 34 61 78 84 102 293 326 346 f. 355 ff. 358 363 365 370 ff. 395 f. 437 438 449 461 475 ff.
Theodorich von Freiburg III, 375 388.
Theodorus Askidas II, 395 f.
Theodorus v. Heraklea II, 326.
Theodorus v. Konstantinopel II, 408 f.
Theodorus v. Mop. 646 II, 12 40 70 73 f. 76 78 f. 100 151—153 169 171 292 325—333 348 356 395 f. 438 476 ff. III, 154 169 228 253 673.
Theodorus v. Rom II, 405.
Theodorus Studita II, 452 460 ff. 466.
Theodorus v. Synnada 386.
Theodorus von Tarsus III, 247 290.
Theodosius I., II, 30 33 f. 88 100 f. 264 ff. 269 bis 274.
Theodosius II., II, 245 348 355—366.
Theodosius, arianischer Bischof II, 198.
Theodosius v. Alex. I, I 394.
Theodosius v. Ephesus II, 457.
Theodotianer, s. Adoptianer.
Theodotus, Gnostiker 161 225 525 II, 81 421.
Theodotus, Monarchianer 408 621—48 passim. 652 656 659 III, 664.
Theodotus, der Wechsler 624 ff.
Theodotus v. Laodicea II, 184.
Theodulf III, 271.
Theognis II, 184 225 231 234.
Theognost 688 ff. II, 16 61 221 463.
Theoktistus v. Cäsarea 386 550.
Theologie, Aufgabe u. Ursprung d. christl. §§ 5—8 u. S. 111 f. 137 ff. 190 ff. 203 f. 366 f. 439 f. 466 ff. 560 573. Discreditirung derselben III, 537 f. Luther's Stellung zu ihr III, 710; s. auch Dogma und Abendland etc.
Theologie, natürliche, s. Rationalismus u. II, 49 53 ff. 115 ff. 129 ff. 143 146 ff. 157 f. 163 170 289 416 464 482, s. auch Autorität u. Vernunft.
Theologie, orthodoxe 561 II, c. 11.
Theologie, wiss. 560 562 568 709 II u. III, passim.
Theologie und Dogma II, 27 f. 462 ff. 479 ff., s. uach Dogma im Abendland.
Theonas v. Marmarika II, 184 189 230.
Theopaschitischer Streit II, 290 381 ff. 385 392 f. 398 III, 228.
Theophanie, alttestam. 609 629 f. 660.
Theophilus, Apologet 292 299 319 f. 413—464 432 ff. 471 476 503.
Theophilus, Kaiser II, 461.
Theophilus v. Alex, II, 28 166 232 346 348 473 III, 319.
Theopompus 694.
Thesaurus indulgentiarum III, 514 f.
Thierkreis (Sternbilder) 743.
Thiersch 36.
Thomas a Kempis III, 377 f. 385 575.
Thomas v. Aquino III, 313 314 374 376 378 380 382 383 f. 385 393 396 ff. 402 ff. 407 f. 420 422 bis 428 431 433 434 443 bis 562 565 f. 568 572 576 589 f. 597 605 ff. 618 628 ff. 642 672 f. 685 f.
Thomas Münzer, III, 384.
Thomasacten II, 42.
Thomasevangelium 204.

Thomasius, Christian III, 3.
Thomasius, Gottfried 34.
Thomasius-Seeberg III, 316 360f. 402 585 699 700 727.
Thomassin III, 620.
Tichonius III, 79 110 133 156.
Timotheus Aelurus II, 378.
Timotheus, Apollinarist II, 320.
Timotheus, Presb. II, 258.
Titus v. Bostra 741, II, 246.
Tobias 388.
Tod 452f. 501f. 505 699 II, 45f. 137ff. 145 151f. 155f. 157ff. 164f. 445f. 453f. III. 177f. 194 u. sonst 672.
Tod Christi 55 72f. 114 131 157f. 169ff. 179f. 221 457f. 520f. 523ff. 569 592ff. 700f. 715 II, 172ff. 430 III, 48f. 181 184f. 235f. 292 341 bis 358 380 453ff. 472 496ff. 676ff. 682ff.
Todesstrafe III, 295.
Todsünden 367f. 375 378 393 III, 176f. 481f. 491 501f, 509 516 614.
Toledo, Stuhl III, 251f.
Toledo, Synoden II, 298 III, 252.
Tolomeo v. Lucca III, 398.
Torquemada III, 399f.
Toucy, Synode III, 269.
Tours, Synode III, 451.
Tradition 129 130—137 215ff. 237ff. 242 273ff. 278f. 288—303 328ff. 465ff. 548f. 552 557f. 608 II, 84—109 273 281f. 391 456f., s. Papst, Römischer Bischof und III, 559 593ff. 623ff. 661f. 682ff. 727f. 734.
Traditionalismus II, 27f. 65f. 68f. 260 273 349 419 424 463f. 465 466 472ff. 480ff. etc. III, 647.
Traditor III, 35f.
Traducianismus II, 133 III, 44f. 178f. 226.
Transformation II, 434 436ff. 440.
Transsubstantiation 225 II, 429 433ff. III, 144 241 275ff. 338 413 433 441f. 488—496 598.
Träume 50.
Trichotomie 589.
Tridentinum III, 232 308 412 504 506 525 553 580 588—618 760.
Trinität, Anfänge und Entwickelung 68f. 129f. 220 446 469 489ff. 498 584 611 649 II, 25 45 53 116 143 182ff. 199 284 285 bis 301 318 383 387 421 467f. 482 III, 47f. 270 380 446ff. 575 673f. 711 729 741f.
Trishagion II, 381f. 412.
Tritheismus 682 685f. 693f. II, 290 386 391 III, 446f.
τρόποι ὑπάρξεως II, 252 256f. 286 294f.
Trypho 427.
Tschechen III, 386 389.
Tugend 413—464 729 738 II, 53f. 129f. III, 122.
Turbo 742.
Turrianus 638.
Tutiorismus III, 644.
Tyana, Bischof von II, 239.
Tyana, Synode II, 261.
Typos II, 405f.
Tyro III, 220.
Tyrus, Synoden II, 234 237 363.

Ubertino de Casale III, 372.
Ubiquität III, 494 742 756ff.
Uebel 570f. etc., s. Sünde.
Ueberlieferung 129 130 bis 137 215ff. 237ff. 242 273ff. 278f. 288—303 328ff. 465ff. 548f. 552 557f. 626, s. Tradition.
Ulfilas II, 220.
Ultramontanismus III, 621 623 u. sonst.
Unam sanctam, Bulle III, 394 396.
Unbefleckte Empfängniss III, 211 639.
Unfehlbarkeit III, 397ff. 567 625f. 647—653.
Unificirung d. Kirchen II, 31f.
Unigenitus, Bulle III, 517 636ff. 646.
Union III, 585f.
Unionssymbol v. J. 433 II, 346f. 354f. 457 375.
Unionsverhandl. Roms mit den Griechen III, 396 402f, 452f.
Unitarier, s. Adoptianer, Antitrinitarier.
Universalität des Christenthums 566.
Universalreligion §§ 3—8 S. 186ff. 207ff. 244ff. 259f. 566.
Unsichtbare Kirche III, 409f.
Unsterblichkeit 102 141ff. 193 413—464 passim. 473ff. 738 II, 45f. 59 129ff. 445f.
Uranius von Tyrus II, 247.
Urban VIII., Papst III, 635.
Urbilder 89f. 712 (Urbild u. Abbild) 728.
Urmensch 743.
Ursacius II, 240 242f. 246ff. 251.
Urstand, s. Apologeten u. 499ff. II, 135ff. 146ff. III, 177ff. 190ff. 195f. 531ff. 544f. 607f. 629 713f.
Urwesen 727f.
Usia, s. Substanz.
Utrecht, Kirche v. III, 633.

Valence, Synoden III, 230 266 268.
Valens, Bischof II, 240 242f. 246f. 249 251.
Valens, Kaiser II, 34 259 261ff.
Valentin, Apollinarist II, 389.
Valentin u. Schule 99 122 125 127 135 155 161 173 184 191 194 197f. 200ff. 204 211—214 215 bis 225 282 315 336 406 464ff. 468 476 490 494 507f. 519 534 571f. 592 597f. 601 608 653 665 680 690 705f. 726f. II, 11 81 128 189 193f. 211 302ff. 311 357 363 III, 303 382 664.
Valentinian, Kaiser II, 263f.
Valentinian II., Kaiser II, 272f.
Valentinian III., Kaiser II, 365.
Valerius comes III, 168.
Vandalen III, 225.
Vasquez, Gabriel III, 643.
Vater, Gott als der 54ff. 58f. 150f. 581f. 659f. 683ff.
Väter, Instanz der II, 96f. 481 u. sonst III, 594.

Vaticanum III, 412 623 624 639 647—653 760.
Vegetarianer 200f. 263.
Vercelli, Synode III, 334 337.
Verdammung d. ungetauften Kinder III, 193 221.
Verdienste u. Verdienst Christi 387f. 524f. II, 177f. III, 16f. 22 77ff. 188f. 210 237ff. 291ff. 341 350 358f. 453ff. 478 482f. 505 514f. 525f. 529ff. 532—542 (merita de condigno et de congruo 548ff. 554ff. 613ff.
Verfassung 181ff. 217 248f. 276 II, 8 88f. 91ff. 112 III passim.
Vergerio III, 665.
Vergottung (Antheil an d. göttlichen Natur) 103f. 160 281 472ff. 499f. 503 524 546f. 564f. 593f. 610 II, 44ff. 139f. 307f. u. sonst häufig, z. B. 429 432 III, 20 463 468 479 483 522f. 547.
Vergottung Christi 164 596 667.
Verklärung 697.
Verklärung Christi 596f.
Versöhnung 519 521f. 525 593 II, 175f. 177f. 180f. III, 42 341ff. 358ff. 453ff. 711f.
Versuchung Christi 520.
Verwandlung des Logos in Fleisch 165 512f. 596.
Veuillot III, 621.
Vienne, Concil III, 308 486.
Vigilantius II, 67 449f. III, 25 52 251.
Vigilius II, 395 397f. 409 479.
Viktor I, 299 331 344 349 404 407f. 622 654ff. 685.
Viktorinus Pett. 470 526 672 733 III, 26.
Viktorinus Rhetor III, 26 30ff. 248 250 (Marius).
Vincentius v. Lerinum II, 83 87 92 100 105 106f. 308 342 344 346 474 III, 219f. 625.
Virginität II, 10f. 62 136 III, 25f.
Visionen 50.
Vitalian II, 380f.
Vitalian, Papst II, 407f.
Vitalius II, 319.
Vocatio gentium (Abhandlung) III, 224.
Vollkommenheit, evangel. § 4 S. 200f. 377 379 594 741.
Voltaire III, 639 646.
Vorreformatoren III, 144 374ff. 469.
Vorsehung II, 124f. III, 450 675 etc.
Vulgata III, 593f.

Walafrid III, 247 274 287.
Walch 26.
Waldenser III, 367f. 408 410 571 658.
Walter v. St. Victor III, 339 421.
Walter v. d. Vogelweide III, 453.
Weigel III, 657 661 663.
Weihrauch III, 604.
Weisheit Salomonis 95 314.
Weissagungsbeweis 70f. 87 93 146f. 217f. 423ff. 438 453ff. 522 531 534 593.
Weizsäcker 2 19 36 45 67 73 77 79 81 137 185.
Welt 150ff. 570ff. 714 728f. 743 II, c. 4 III, 448f.
Weltbürgerthum 94 105f.
Weltgeschichte 680 722.
Weltstaat, römischer 105 400f. 407 719 723f. III, 297f.
Weltverklärung 153.
Wergeld III, 292f.
Werk Christi 54f. 59 72f. 169—173 518ff. 593 599 II, 172ff. Im III. Bande passim., s. Augustin, Anselm, Abälard, Petrus Lombardus, Socinus, Versöhnung, Satisfaction, Jesus.
Werke, gute 387ff. 524f. II c. 2 u. 5 III, 188f., s. Verdienste u. III, 717f. 720.
Wesel III, 437 495 518f. 553 576.
Wesley III, 762.
Wessel III, 437 462 480 514 518f. 553 576.
Westgothen III, 251f.
Westminster Confession III, 585 587f.
Wiclif III, 388f. 402 412ff. 430—436f. 488 495 498 514 518f. 576.
Wiedergeburt 82 143 394 600 700 III, 378 484f.
Wiederkunft Christi 60 71 126f. 139f. 152 223 355f. 519 526f. II, 65f.
Wiedertäufer 360 378, der Reformationszeit III, 573 654ff. 658f. 689 737ff. 747.
Wilhelm v. Auxerre III, 470 480.
Wilhelm v. Champeaux III, 324 421.
Wilhelm v. St. Thierry III, 361.
Wille 142f. 223 II, 53ff. 130ff. III, 100ff. 173ff. 221f. 226f. 431 445f. 526ff. 533ff. 551ff. 609ff. 714f.
Wittwen 184.
Wort und Sacrament III, 140f. 243 721ff. 737 744ff. 753f.
Wunder 59 566f. II, 7 III, 111 235 450.

Xenajas II, 169 380 388f. 391.
Xenophanes III, 172.
Xystus, Gnomen 129.

Zacharias von Mytilene II, 354.
Zahl der Sacramente II, 421 III, 463f. 595.
Zahn 675.
Zeno, s. Stoicismus u. II, 348 379 III, 172.
Zeno von Verona III, 46.
Zenodotus 733.
Zephyrin 408 631 654ff. 663 676 685.
Zeugung Christi 581.
Zinzendorf III, 762.
Zopyrus v. Barka II, 184.
Zoroaster u. -strismus 744 747.
Zosimus, Papst III, 135 153 165ff.
Zweinaturenlehre 164f. 220f. 476 511ff. 515f. 597ff. II, 310 321 343, dazu das 9. Cap., bes. 383ff. 389 429 575 677ff., s. auch Adoptianismus, Nestorianismus, Jesus, Christus etc.
Zwingli III, 144 287 469 665 719 754ff. 760.
Zwischenzustand II, 66f., s. Fegefeuer.
Zwölf, die 132—137.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Freiburg i. B., Leipzig, Tübingen.

Sammlung theologischer Lehrbücher.

Lehrbuch der Religionsgeschichte.

In Verbindung mit mehreren Fachgelehrten herausgegeben
von
P. D. Chantepie de la Saussaye,
Professor an der Universität Amsterdam.
Zweite, völlig neu gearbeitete Auflage.
Zwei Bände.
Gr. 8. 1897. M. 20.—. Geb. M. 25.—.

Lehrbuch der Alttestamentlichen Religionsgeschichte.

(Alttestamentliche Theologie.)
Von
D. R. Smend,
Professor an der Universität Göttingen.
Gross 8. 1893. M. 12.—. Gebunden M. 14.50.

Lehrbuch der Hebräischen Archäologie.

Von **D. W. Nowack,**
Professor an der Universität Strassburg.

I. Band.
Privat- u. Staatsalterthümer.
Mit 70 Abbildungen im Text.
Gross 8. 1894. M. 9.—.

II. Band.
Sacralalterthümer.
Mit 14 Abbildungen im Text.
Gross 8. 1894. M. 7.—.

Beide Bände in einen Band gebunden M. 18.50.

Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament.

Von **D. H. J. Holtzmann,**
Professor der Theologie in Strassburg i. E.
Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage.
Gross 8. 1892. M. 9.—. Gebunden M. 11.—.

Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie.

Von
D. H. J. Holtzmann,
Professor an der Universität Strassburg i. E.
In 2 Bänden.
Gr. 8. 1897. M. 20.—. Gebunden M. 25.—.

Sammlung theologischer Lehrbücher.

Lehrbuch
der
vergleichenden Confessionskunde.

Von

Ferdinand Kattenbusch,

Dr. und ord. Professor der Theologie in Giessen.

Erster Band.

Die orthodoxe anatolische Kirche.

Gr. 8. 1892. M. 12.—. Gebunden M. 14.50.

Lehrbuch
der
evangelischen Dogmatik

von

D. Friedrich Aug. Berth. Nitzsch,

ord. Professor der Theologie in Kiel.

Zweite verbesserte Auflage.

Gr. 8. 1896. M. 14.—. In Halbfranz gebunden M. 16.50.

Lehrbuch der Religionsphilosophie.

Von

Dr. H. Siebeck,

Professor der Philosophie an der Universität Giessen.

Gr. 8. 1893. M. 10.—. Gebunden M. 12.50.

Lehrbuch
der
praktischen Theologie

von

Dr. Alfred Krauss,

weil. ord. Professor der Theologie in Strassburg.

Erster Band: Allgem. Einleitung. Liturgik. Homiletik.

Gr. 8. 1890. M. 7.—. Gebunden M. 9.—.

Zweiter Band: Katechetik. Pastoraltheologie.

Gr. 8. 1893. M. 9.—. Gebunden M. 11.—.

Lehrbuch der Kirchengeschichte.

Von Dr. **W. Möller,**

weil. Professor an der Universität Kiel.

Gross 8.

I. Band. **Die alte Kirche.** 1. Abteilung. Zweite Auflage, bearbeitet von Professor D. **H. von Schubert** in Kiel. 1897. M. 6.—. Zweite Abteilung in Vorbereitung.

II. Band. **Das Mittelalter.** Zweite durchgesehene Auflage. 1893. M. 12.—. Gebunden M. 14.50.

III. Band. **Reformation und Gegenreformation.** Bearbeitet von Professor D. **G. Kawerau** in Breslau. 1894. M. 10.—. Gebunden M. 12.50.

C. A. WAGNER'S UNIVERSITÄTS-BUCHDRUCKEREI, FREIBURG I. BR.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Harnack, Adolf <<von>>

Lehrbuch der Dogmengeschichte

Bd.: 3

1897

Dogm. 473 tr-3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11807631-9